

2020

(Preámbulo) De Whiteness a Blanquitud y Branquitude - (Preface) From Whiteness To Blanquitud And Branquitude.

JM. Persánch

Western Oregon University, Afrolberia (CSIC).

Follow this and additional works at: <https://digitalcommons.wou.edu/hlws>



Part of the [Caribbean Languages and Societies Commons](#), [Genealogy Commons](#), [Inequality and Stratification Commons](#), [Intellectual History Commons](#), [Latin American History Commons](#), [Latina/o Studies Commons](#), [Other History Commons](#), [Race and Ethnicity Commons](#), [Social and Cultural Anthropology Commons](#), [Social History Commons](#), [Sociology of Culture Commons](#), [Spanish and Portuguese Language and Literature Commons](#), and the [United States History Commons](#)

Recommended Citation

Persánch, JM. (2020) "(Preámbulo) De Whiteness a Blanquitud y Branquitude - (Preface) From Whiteness To Blanquitud And Branquitude.," *Journal of Hispanic and Lusophone Whiteness Studies (HLWS)*: Vol. 1 : Iss. 2020 , Article 1.

Available at: <https://digitalcommons.wou.edu/hlws/vol1/iss2020/1>

This Article is brought to you for free and open access by Digital Commons@WOU. It has been accepted for inclusion in Journal of Hispanic and Lusophone Whiteness Studies (HLWS) by an authorized editor of Digital Commons@WOU. For more information, please contact digitalcommons@wou.edu, kundas@mail.wou.edu, bakersc@mail.wou.edu.



PREMÁMBULO al VOLUMEN de HLWS 2020

**DE WHITENESS
A BLANQUITUD
Y BRANQUIRUDE****JM. Persánch**
HLWS, Editor Jefe.

“El tiempo –afirmó Jorge Luis Borges– es el mejor antologista, o el único, tal vez” (44) Este primer volumen de la revista *Hispanic and Lusophone Whiteness Studies* (HLWS) que he editado y ahora preámbulo, llega tras más de tres lustros dedicados al estudio de la blanquitud en el ámbito de los estudios hispánicos. Es por ello que –tras dos tesis doctorales sobre el asunto, así como de la edición en *Transmodernity* del primer dossier especial editado hasta la fecha sobre los estudios de la blanquitud en el ámbito hispano y lusófono,¹ además de la organización de un ciclo de charlas y tras más de una quincena de publicaciones sobre el asunto– presencio con una profunda emoción cómo, por fin, crece dicho campo.² Hace quince años, por el contrario, el campo de estudios de la blanquitud hispánica y lusófona era tan amplio como deshabitado y, también, considerado una rareza bibliográfica inhóspita. En aquel entonces, como veremos, se contaban con los dedos de una mano los estudios que habían apuntado siquiera la posibilidad de acomodarlos en los campos hispano y lusófono. Uno se sentía –parafraseando la magistral obra de Octavio Paz– en un verdadero laberinto de blanca soledad. Por tales razones, para celebrar el creciente interés en el asunto, y por si fuera de ayuda para quienes en él dan sus primeros pasos, permítanme que comparta mi testimonio haciendo un recorrido de la trayectoria desde el estudio de whiteness a los de la blanquitud y la branquitude.

PREFACE to the HLWS VOLUME of 2020

**FROM WHITENESS
TO BLANQUITUD
AND BRANQUITUDE****JM. Persánch**
HLWS, Editor-in-Chief.

“Time –as Jorge Borges stated– is the best anthologist or, perhaps, the only one” (44).³ This first volume for *the Journal Hispanic and Lusophone Whiteness Studies* (HLWS), which I have edited and am now presenting, comes after more than three decades that I’ve devoted to the study of whiteness in the Hispanic field. It is thus with profound emotion –after two PhD dissertations on the subject, the first ever special issue to date on Hispanic and Lusophone whiteness appeared in *Transmodernity*,⁴ as well as the organization of a series of talks and having over fifteen publications on the topic– that I witness how this field is finally growing.⁵ Fifteen years ago, quite to the contrary, the fields of Hispanic and Lusophone whiteness studies was as wide and deserted as it was, too, considered an inhospitable, bibliographical rarity. Back then, as we will see, the studies that had somewhat pointed out back then the possibility of hosting said studies in the Hispanic and Lusophone fields were counted on the fingers of one hand. One felt –paraphrasing the Octavio Paz’s master piece– in a true maze of white solitude. For all these reasons and to celebrate the growing interest in the subject, as if it would be of help to those who are now taking their first steps in it, allow me to share my testimony by tracing the trajectory from the study of whiteness to those of blanquitud and branquitude.

- ii Persánch, JM. “(Preámbulo) De Whiteness a blanquitud y branquitude – “(Preface) From Whiteness to blanquitud y branquitude,” *The Journal of Hispanic and Lusophone Whiteness Studies*, Vol. 1, 2020. pp. i-xvii

De Whiteness a blanquitud y branquitude

Los estudios de la blanquitud, ciertamente, no son nada nuevo. De hecho, antes de este aparente auge en los campos hispánico y lusófono, ya se disponía de un vastísimo corpus de tres décadas de estudios en las academias anglófonas de Norteamérica, Reino Unido, Australia y Sudáfrica. Como tal, en origen, dichos estudios se solaparon con nociones teóricas de los estudios poscoloniales. En sus comienzos, el interés académico se centró en examinar la formación de la identidad blanca y, para ello, se la inspeccionó puesta en relación con conceptos de normalidad, privilegio y opresión. A causa de dicha aproximación teórica, la disciplina encontró inspiración tanto en la producción panafricanista de W.E.B. Du Bois como en el pensamiento anticolonial de autores como James Baldwin, Aimé Césaire o Frantz Fanon. Sin embargo, la disciplina no emerge como tal hasta que ven la luz las publicaciones pioneras de Theodor Allen y Richard Dyer.

Allen, en sus textos *White Supremacy in United States History* (1973), *Class Struggle and the Origin of Racial Slavery: The Invention of the White Race* (1975), y sus dos volúmenes sobre *The Invention of the White Race* (Vol. I, 1994; Vol. II, 1997), fue el primero en ofrecer una explicación acerca de la blanquitud estadounidense con nociones desgajadas de una concepción de blancura biológica – tradicionalmente asociada con factores de genética, pigmentación y fenotipo. De esta manera, Allen combinó nociones de opresión religiosa y discriminación racial para explicar cómo los irlandeses ‘se convirtieron’ en blancos en el periodo de la Reconstrucción (1865-1877). Con ello, Allen teorizaba que, en el contexto estadounidense, los grupos étnicos ‘se convertían en blancos’ como instrumento de control social; pues mediante la gestación de una clase media blanca sólida, se mantenían y se protegían los intereses de las élites con objeto de conservar sus privilegios.

From Whiteness to blanquitud and branquitude

Studies of whiteness are, certainly, nothing new. In fact, before this apparent rise in the Hispanic and Lusophone fields, there already existed a vast corpus of studies of three decades in the anglophone academies of North America, Britain, Australia and South Africa. As such, in origin, said studies overlapped with theoretical notions therein postcolonial studies. In its beginnings, the scholarly focus was placed on examining the formation of white identity and came to be inspected in relation to concepts of normalcy, privilege and oppression. Because of said theoretical approach, the discipline found inspiration in the pan-Africanist production of W.E.B. Du Bois as much as it did so in the anti-colonial thinking of authors like James Baldwin, Aimé Césaire or Frantz Fanon. However, the discipline as we know it now did not emerge until the pioneering publications of Theodore Allen and Richard Dyer came to light.

Allen, in his texts *White Supremacy in United States History* (1973), *Class Struggle and the Origin of Racial Slavery: The Invention of the White Race* (1975), and his two volumes on *The Invention of the White Race* (Vol. I, 1994; Vol. II, 1997), was the first to offer an explanation about American whiteness disheveled from a conception of biological whiteness – traditionally associated with genetic factors, pigmentation, and phenotype. In this manner, Allen combined notions of religious oppression and racial discrimination to explicate how the Irish ‘became’ White in the Reconstruction period (1865-1877). Back then, Allen theorized that, in the US context, ethnic groups ‘became White’ as a tool for social control given that by building a solid white middle class, the interests of the elite were maintained and protected hence preserving their privileges.

- iii Persánch, JM. “(Preámbulo) De Whiteness a blanquitud y branquitude – “(Preface) From Whiteness to blanquitud y branquitude,” *The Journal of Hispanic and Lusophone Whiteness Studies*, Vol. 1, 2020. pp. i-xvii

Tal expansión conceptual de la blanquitud –garante de libertad y acceso a la propiedad– evitaría que los irlandeses unieran fuerzas con los afrodescendientes esclavizados y otros grupos minoritarios en rebeliones que buscaran libertad e igualdad. Lejos de ser exclusivo de los irlandeses, italianos y judíos también se beneficiaron de procesos similares de asimilación en la blanquitud en los siglos XIX y XX respectivamente. En consecuencia, dada su capacidad para mutar y expandirse de forma conceptual, Allen entendió la formación de la blanquitud estadounidense como una categoría ideológica opresiva.

En adelante, Whiteness studies se propaga de modo inconmensurable acompañando, al menos, cuatro olas de pensamiento. La disciplina se vuelve, de hecho, interdisciplinaria en esencia al incorporar investigadores provenientes de la sociología, la antropología, la psicología y, entre otros muchos campos, también de los estudios culturales. En esta segunda ola, los investigadores centrarán sus esfuerzos en examinar la centralidad del sujeto blanco para dilucidar su invisibilidad como espacio de privilegio.

Ya en 1997, en *White: Essays on Race and Culture*, Richard Dyer examina la representación del cristianismo, la raza, el género y el colonialismo para explicar la blanquitud en forma de ideales no corpóreos. También hacia finales de la década de 1990, George Lipsitz publica *The Possessive Investment in Whiteness: How White People Profit from Identity Politics* (1998), donde deconstruye el racismo de las esferas pública (política) y privada (social). En este sentido, Lipsitz definió la blanquitud en torno a sistemas estructurales que benefician y protegen los intereses de los blancos (de todos los blancos, no solo de la élite como Allen había argüido).

En el auge de la tercera ola de pensamiento, investigadores, como hizo por ejemplo Fyre Jacobson con su libro *Whiteness of a Different Color: European Immigrants and the Alchemy of Race* (1998), aportaron

This conceptual expansion of whiteness –guarantor of freedom and access to property– would refrain the Irish from joining forces with enslaved Afro descendants and other minority groups in rebellions seeking freedom and equality. Far from being unique to the Irish, Italians and Jews also benefited from a similar process of assimilation into whiteness that would occur in the nineteenth and twentieth centuries, respectively. Therefore, due to this ability to morph and expand overtime, Allen understood the formation of American whiteness as an ideological, oppressive category.

Henceforth, Whiteness studies expanded immeasurably encompassing at least four waves of thought. The discipline, in fact, became interdisciplinary in essence by incorporating, researchers from Sociology, Anthropology, Psychology and, among many other fields, also from the Cultural studies. During this second wave, researchers centered their efforts on probing the centrality of the white subject to elucidate its invisibility as a site of privilege.

In 1997, in *White: Essays on Race and Culture*, Richard Dyer examined the representation of Christianity, race, gender and colonialism to explain whiteness as non-corporeal ideals. Also toward the end of the 1990s, George Lipsitz published *The Possessive Investment in Whiteness: How White People Profit from Identity Politics* (1998), where he deconstructed racism in the public (political) and private (social) spheres. In this way, Lipsitz defined whiteness around structural systems that benefit and protect the interests of Whites (of all Whites, not only those of the elite as Allen had argued).

In the wake of a third wave of thought, scholars, as did for example Fyre Jacobson in his book *Whiteness of a Different Color: European Immigrants and the Alchemy of Race* (1998), contributed towards

una concepción de la blanquitud como categoría maleable para explicar las contingencias entre la historia, la política y la cultura.

A mi parecer, como ya sugiriera en la introducción al dossier especial *Another Turn of the Screw Toward Hispanic and Lusophone Whiteness Studies* (*Transmodernity*, Vol. 8, No. 2, 2018), se inició una cuarta ola en Whiteness studies marcada por el anuncio de la candidatura presidencial de Donald J. Trump y, con mayor certeza, tras su elección. Si advertí tal cosa fue porque –como se evidenció en el periplo de cuatro años– su elección nos forzaba a revisitar viejas formas de discurso racial que daban cabida a modos de xenofobia y racismo que creímos superadas y que formaban parte de una moralidad moribunda. Más aún, al albur de la geopolítica económica de la administración Trump, reparé en el deseo de una masa ingente de personas blancas de rebobinar la globalización y reevaluar las estructuras internacionales del orden mundial surgido tras la segunda guerra mundial. Sugerí, pues, que en dicho contexto se debieran encuadrar el auge nostálgico de los movimientos nacionalistas y xenófobos, así como del populismo y las reticencias acerca del multiculturalismo de principios de siglo XXI. Tal proposición – como incursión en la citada cuarta ola– fue la semilla de mis ensayos “The Rest in the White West: After the Empire is Buried, *Shadows of Your Black Memory Are Born*” (*The Rest Write Back*, Brill, 2019), y “Towards the End of the White Guilt Era? The Rise of Nostalgic Whiteness and Magical Populism,” aparecido en *Kairos* (Vol.5, No.1, 2020). De igual manera, como paso a desgranar en la sección que sigue, es en esta cuarta ola de Whiteness studies donde convendría englobar el aún incipiente diálogo de estudios de la blanquitud hispanos y lusófonos de la branquitude.

the conception of whiteness as a malleable category to explain the contingencies between history, politics, and culture.

In my view, as I already suggested in the introduction to the special issue *Another Turn of the Screw Toward Hispanic and Lusophone Whiteness Studies* (*Transmodernity*, Vol. 8, No. 2, 2018), a fourth wave of Whiteness studies began when Donald J. Trump announced his candidacy for US President and, most definitively, when he was elected. If I made such an assertion was because –as the four-year journey proved right– his election forced us a revisiting of old forms of racial discourse that comprised modes of xenophobia and racism we thought a thing of the past and pertaining to a moribund morality. Furthermore, at the mercy of Trump administration’s economic-geopolitics, I observed the desire of a vast mass of white people to rewind globalization, as well as to reassess the international structures of the world order that emerged after the Second World War. I suggested, then, said context to frame the nostalgic rise of White nationalist and xenophobic movements, as well as the populism and reluctance regarding multiculturalism at the beginning of the twenty-first century. Such proposition –as a foray into the aforementioned fourth wave– was the seed for my essays “The Rest in the White West: After the Empire is Buried, *Shadows of Your Black Memory Are Born*” (*The Rest Write Back*, Brill, 2019), and “Towards the End of the White Guilt Era? The Rise of Nostalgic Whiteness and Magical Populism,” appeared in *Kairos* (Vol.5, No.1, 2020). In the same way, as I go on to recount in the following section, it is in this fourth wave of Whiteness studies that we should locate the incipient Hispanic and Lusophone estudios de la blanquitud y de la branquitude.

Estudios de blanquitud y branquitude

Dado que Whiteness studies se venía ocupando de tradiciones raciales anglo-céntricas –por ende, escritas en inglés– sus estudios se limitaban al análisis de la presencia de los blancos en naciones de las ex colonias británicas. Por ello, una de las principales limitaciones de la disciplina se debía a su acuciado carácter etnocentrista. En 2005, en su libro *Postcolonial Whiteness*, Alfred López alude a dicho problema para denunciar –paradójicamente en inglés– cómo la disciplina “would itself be guilty of uncritically privileging whitenesses that speak English, and even of reinforcing the grim fact of English as the world’s preeminent White language” (9). De igual forma, ya en 2009, Peter Kolchin señalaría la persistente falta de relacionalidad en la disciplina criticando la “assumption–sometimes asserted and sometimes unspoken–that the racism they describe is uniquely American and that American whiteness can be understood in isolation (170-171). Por mi parte, llevé tal preocupación más lejos al afirmar que, a decir verdad, Whiteness studies excluía de toda conversación sobre la raza y la blanquitud cualquier práctica política, histórica y cultural no anglo-centradas. En dicho contexto y bajo las citadas premisas, sugerí que

greater analytical scope concentrating on several ‘types’ of white cultural paradigms (including Hispanic, Lusophonic, and Latin American societies) is much needed for our understanding of historic racial dialectics, as well as the persisting racial effects on contemporary societies. Based on these premises, and in response to the enormous vacuum in Hispanic Studies regarding whiteness and Whiteness Studies regarding Hispanism (Peninsular, Latin American, Caribbean, U.S. Latino/a, Afro-Hispanic Studies), I reason the need for an emergence of a Hispanic, Lusophone Whiteness Studies field. I am also prompted to say that the aforementioned field –in coalescence with

Blanquitud and branquitude studies

Given that Whiteness studies had been dealing with Anglo-centric racial traditions –therefore, written in English– the studies were limited to analyzing the presence of whites in nations of the former British colonies. Thus, one of the main limitations of the discipline was due to its acute ethnocentric character. In 2005, in his book *Postcolonial Whiteness*, Alfred López referred to denounce –paradoxically in English– how the discipline “would itself be guilty of uncritically privileging whitenesses that speak English, and even of reinforcing the grim fact of English as the world’s preeminent White language” (9). Peter Kolchin, too, highlighted in 2009 the persisting lack of relationality in the discipline to critique the “assumption–sometimes asserted and sometimes unspoken–that the racism they describe is uniquely American and that American whiteness can be understood in isolation (170-171). I took the latter concern even further to assert that, in truth, Whiteness studies excluded from the dialogue any other political, historical and cultural non-Anglo centered practices. In that context and under those premises, I suggested that

greater analytical scope concentrating on several ‘types’ of white cultural paradigms (including Hispanic, Lusophonic, and Latin American societies) is much needed for our understanding of historic racial dialectics, as well as the persisting racial effects on contemporary societies. Based on these premises, and in response to the enormous vacuum in Hispanic Studies regarding whiteness and Whiteness Studies regarding Hispanism (Peninsular, Latin American, Caribbean, U.S. Latino/a, Afro-Hispanic Studies), I reason the need for an emergence of a Hispanic, Lusophone Whiteness Studies field. I am also prompted to say that the aforementioned field –in coalescence with

other world white identities—is essential to enrich our comprehension of both contemporary racial signifying practices and white identity formation(s). I anticipate that the emergence of this interdisciplinary field will benefit a transcultural dialogue about whiteness exponentially, creating the basis for a better understanding of racial conceptualizations and societal dynamics within a larger context. The rise of such scrutiny of whiteness would be decidedly beneficial to the field: on the one hand, it would contribute to conceptualizing whiteness in relational terms, highly nurturing the fact that racial categories (as well as those of gender, class, political, social, and popular), imbued with different cultural traditions, are all interdependent; on the other hand, the presence of a major relationality in the examination of whiteness will also acknowledge the constant exchange among different cultural practices regarding race, whiteness, and their historical processes. (Persánchez, “Another Turn of the Screw...” 5)

Aunque escasos y dispersos, caben resaltarse unos pocos estudios previos a mi llamamiento de 2018 arriba citado sobre la blanquitud en el ámbito hispano. Entre ellos, encontramos *The Black Legen, Off-Whiteness, and Anglo-American Empire* (2005), de María DeGuzmán, quien explora la representación de figuras españolas y la españolidad en la literatura estadounidense con objeto de inspeccionar y postular lo que denomina “the blackened figure of alien whiteness, the Spaniard” (1). DeGuzman sugirió que el discurso —y la producción cultural— del Imperio anglo-americano racializa al español tomando “what Spanish empire had endeavored to expel (Moors, Gypsies, Jews) from the Iberian Peninsula and those whom the Spanish empire in the Americas had worked to death (Native Americans and Africans) and put them under the skin of, or transformed them into physical marks on, the

other world white identities—is essential to enrich our comprehension of both contemporary racial signifying practices and white identity formation(s). I anticipate that the emergence of this interdisciplinary field will benefit a transcultural dialogue about whiteness exponentially, creating the basis for a better understanding of racial conceptualizations and societal dynamics within a larger context. The rise of such scrutiny of whiteness would be decidedly beneficial to the field: on the one hand, it would contribute to conceptualizing whiteness in relational terms, highly nurturing the fact that racial categories (as well as those of gender, class, political, social, and popular), imbued with different cultural traditions, are all interdependent; on the other hand, the presence of a major relationality in the examination of whiteness will also acknowledge the constant exchange among different cultural practices regarding race, whiteness, and their historical processes. (Persánchez, “Another Turn of the Screw...” 5)

Though scarce and scattered, it is worth naming a few studies prior to my call of 2018 aforementioned regarding blanquitud in the Hispanic field. Among them, we find *The Black Legen, Off-Whiteness, and Anglo-American Empire* (2005), where María DeGuzman explored the representation of Spanish figures and Spanishness in US literature aiming at inspecting and postulating what she referred to as “the blackened figure of alien whiteness, the Spaniard” (1). DeGuzman suggested that the discourse —and cultural production— of the Anglo-American empire racializes Spaniards by taking “what Spanish empire had endeavored to expel (Moors, Gypsies, Jews) from the Iberian Peninsula and those whom the Spanish empire in the Americas had worked to death (Native Americans and Africans) and put them under the skin of, or transformed them into physical marks on, the imagined body of the

imagined body of the Spaniard" (74-75). DeGuzman manifestó que dichas representaciones explican más de las necesidades y la ansiedad sobre el mestizaje racial de la sociedad anglo-americana, sus miedos y fantasías, que acerca de una visión certera sobre la españolidad y su blanquitud.

Por otro lado, también de 2005, es reseñable el ensayo de Mar Martínez-Góngora, publicado en *MLN* bajo el título "La invención de la "blancura:" el estereotipo y la mímica en 'Boda de negros' de Francisco de Quevedo" (Vol.120, No. 2, March 2005, Hispanic Issue), donde la autora se posiciona para rebatir la imposibilidad de hablar de la raza como categoría analítica antes del siglo XIX frente a la prevalente noción de castas religiosas durante el Renacimiento. Desde dicho plano, Martínez-Góngora presenta un estudio de la construcción de los estereotipos africanos en la parodia de Quevedo.

Un tercer estudio fue el realizado por Mara Loveman quien, en su ensayo de 2009 "Whiteness in Latina America: Measurement and Meaning in National Censuses (1850-1950)," examinó las premisas tácitas sobre la "blancura" que formaron parte de la producción del saber estadístico sobre las poblaciones latinoamericanas. Con ello, identificó variaciones en las nociones de la "blancura" a través de la región, al tiempo que probó cómo se establece un conjunto de premisas ampliamente compartidas sobre la naturaleza, el valor, y los deslindes de la "blancura," que sobrepasaban las fronteras nacionales de esa época. Loveman ya había explorado la temática de la blanquitud a través del censo en otros dos ensayos: en 2007 junto a Jerónimo O. Muniz con "How Puerto Rico Became White: Boundary Dynamics and Intercensus Racial Reclassification," y en 2012 con "Brazil in Black and White? Race Categories, the Census, and the Study of Inequality," en esta ocasión junto a Muniz and Stanley R. Bailey.

Spaniard" (74-75). DeGuzman manifested that said representations explain more about their own necessities and anxieties regarding racial miscegenation of the Anglo-American society's fears and fantasies than regarding a true vision on Spaniards and their whiteness.

On the other hand, also in 2005, it is worthy of note Mar Martínez-Góngora's essay published in *MLN* and entitled "La invención de la "blancura:" el estereotipo y la mímica en 'Boda de negros' de Francisco de Quevedo" (Vol.120, No. 2, March 2005, Hispanic Issue), where the author expressed her position to rebuke the impossibility of speaking of race as a category of analysis before the nineteenth century in contrast to the prevalent notion of religious casts during the Renaissance. From said standpoint, Martínez-Góngora presented her study on the construction of African stereotypes in Quevedo's parody.

We find a third study by Mara Loveman who, in her essay of 2009 "Whiteness in Latina America: Measurement and Meaning in National Censuses (1850-1950)," examined the tacit assumptions about the nature of "whiteness" in the production of statistical knowledge about Latin American populations. This way she identified variation in notions of "whiteness" across the region, while also pointing to a set of broadly shared premises about the nature, value, and boundaries of whiteness that transcended nation-state boundaries in this period. Loveman had already explored the theme of whiteness through the census in another two essays: in 2007 working with Jerónimo O. Muniz on "How Puerto Rico Became White: Boundary Dynamics and Intercensus Racial Reclassification," and in 2012 publishing "Brazil in Black and White? Race Categories, the Census, and the Study of Inequality," on this occasion together with Muniz and Stanley R. Bailey.

Es reseñable también el libro escrito por Eva Woods Peiró bajo el título *White Gypsies: Race and Stardom of Spanish Musicals* (2012), donde se ahonda en un análisis que tiene por objeto mostrar cómo las películas musicales folclóricas españolas de las décadas de 1940 y 1950 están de forma indisoluble ligadas a una ansiedad racial, especialmente, pero no solo, respecto a la gitanidad.

Otros dos estudios se centran en Argentina y Colombia para hablar de categorías raciales y representación respectivamente. El primero de ellos, escrito por Lea Geler en 2016, analiza el caso de “Categorías raciales en Buenos Aires. Negritud, blanquitud, afrodescendencia y mestizaje en la blanca ciudad capital” con el objetivo de aportar a la comprensión de cómo se sostienen y se reproducen los discursos raciales en Buenos Aires. El segundo de ellos, escrito por Gustavo Adolfo Bejarano Aguado, se centra en el estudio de “La blanquitud y la representación de lo originario en Colombia. Reflexiones sobre las violencias epistemológicas hegemónicas,” donde trata la temática citada en su título en relación al fenómeno del blanqueamiento.

No será, sin embargo, hasta alrededor de 2018 que comenzarán a verse con más asiduidad publicaciones sobre blanquitud, y no como resultado directo del citado dossier, si no gracias al libro *Modernidad y Blanquitud*, de Bolívar Echeverría, precursor de la temática en México que, aunque publicado en 2010 a título póstumo, no comenzaría a circular de manera amplia y darse a conocer hasta más de un lustro después.⁶

Echeverría se inspira en *Peau Noire, Masques Blancs* (1952) de Fanon para explicar la imposición de una blanquitud cultural civilizadora en sociedades coloniales por medio de la aculturación de las élites. En tal sentido, Echeverría sitúa el auge del capitalismo en el norte de Europa en el siglo XV y la posterior revolución industrial como elementos más determinantes de la modernidad en relación con los rasgos raciales que constituyeron el eje

It is also needed to reference Eva Woods’s book *White Gypsies: Race and Stardom of Spanish Musicals* (2012), where she delved into an analysis that aimed at showing how Spanish folk musical films of the 1940s and 1950s were inextricably linked to racial anxiety, especially, but not only, regarding *gitanidad* (gypsy-ness).

Two more studies centered in Argentina and Colombia talk about racial categories and representation, respectively. The first of them is written by Lea Geler in 2016 to analyze the case of “Categorías raciales en Buenos Aires. Negritud, blanquitud, afrodescendencia y mestizaje en la blanca ciudad capital” aiming at contributing to understand how racial discourses are sustained and replicated in Buenos Aires. The second of the essays is written by Gustavo Adolfo Bejarano Aguado, who focused his analysis on “La blanquitud y la representación de lo originario en Colombia. Reflexiones sobre las violencias epistemológicas hegemónicas,” where he dealt with the content cited in his title put in relation with the phenomenon of whitening.

It would not be nonetheless until around 2018 that publications on blanquitud began to be seen more assiduously, and not as a direct result of the above-quoted special issue, but thanks to Bolívar Echeverría’s book *Modernidad y blanquitud*, a precursor of the theme in Mexico that, although published posthumously in 2010, would not begin to circulate widely and become known until more than five years later.⁷

Echeverría is inspired by Fanon’s *Black Skin, White Masks* (1952; Eng. 1967) to explain the imposition of a civilizing cultural whiteness on colonial societies through the acculturation of elites. In this sense, Echeverría placed the rise of capitalism in northern Europe in the fifteen-century followed by the industrial revolution as the most determining elements of modernity in relation to the racial features that constituted the axis

de expansión. Es por ello que dedica su libro a teorizar sobre la ética, estética y la historia de la modernidad como proyecto civilizatorio que desplaza las civilizaciones no blancas.

En su tesis central, Echeverría afirma que los procesos de expansión capitalista desde el periodo colonial exigen un blanqueamiento cultural y civilizatorio que atañe a todos los ámbitos del saber. Echeverría apunta a una blancura ética que se revaloriza como sistema de clasificación de los cuerpos y los gestos insertos en un sistema violento de diferenciación e inequidad. En definitiva, se trata de crear un prototipo de personas no blancas que interioricen, admiren y reproduzcan el gusto por una moral e intelecto del colonizador blanco. Con objeto de probar dicha tesis, entre otros asuntos varios, Echeverría se embarca en un proyecto de revisión de la Ilustración, la devaluación de la naturaleza, la modernidad americana, así como el arte, la utopía e imágenes de la blanquitud.

Aunque sublime en la exposición acerca de la interrelación entre modernidad y blanquitud como proyecto civilizatorio, cabe preguntarse—con tanta cautela como certeza en la duda— sobre algún aspecto que entreteje su marco teórico. Lo más llamativo sea, tal vez, que Echeverría parta de una gnoseología francesa y de una genealogía económica anglo-centrada para explicar la imposición de una blancura civilizatoria; y que concrete lo anterior respecto al proyecto de la Ilustración, del capitalismo, de la industrialización y, entre otros, en la comparativa con la ética protestante. La tan cauta como certera duda, así pues, es que el autor pase por alto la evangelización de un catolicismo ecuménico, así como la primera era global mercantil y el influyente pensamiento del siglo de oro de la Escuela de Salamanca, como elementos constituyentes de una primera empresa civilizadora en el Nuevo Mundo a través de la transculturización de la blanquitud.

A tenor de lo anterior, pareciera que Echeverría estuviera pensando más, por ejemplo, en las estructuras coloniales británicas

of expansion. For this reason, he devoted his book to theorizing about the ethics, aesthetics and history of modernity as a civilizing project that displaced non-white civilizations.

In his core thesis, Echeverría affirmed that, since the colonial period, the processes of capitalist expansion required a cultural and civilizing whitening that concerned all fields of knowledge. Echeverría aimed at an ethic whiteness that is revalued as a system of classification of bodies and gestures inserted in a violent system of differentiation and inequity. Ultimately, the goal is to manufacture a prototype of non-Whites who internalize, admire, and reproduce their taste aligning with the morality and intellect of the white colonizer. In order to prove his thesis, among several other matters, Echeverría embarked on a project to review the Illustration, the devaluation of nature, American modernity, as well as the arts, utopia and images of whiteness.

Though sublime in his exposition regarding the interrelation between modernity and whiteness as a civilizing project, one wonders—as cautiously as certain in the doubt—about some aspects that interweave Echeverría’s theoretical framework. The most striking thing might be, perhaps, why Echeverría rooted his study in a French gnosiology and an Anglo-centered economic genealogy to explain the imposition of a civilizing whiteness; and to specify the above with respect to the project of the Enlightenment, capitalism, industrialization and, among others, in comparison with the Protestant ethic. It is surprising, therefore, that he overlooked the evangelization of an ecumenical Catholicism, as well as the first global mercantile era, and the influential golden century thinking of the School of Salamanca, as constituent elements of a first civilizing enterprise in the New World through the transculturation of whiteness.

In view of the above, it seemed that Echeverría was thinking more, for example, of the British colonial structures

que en las iberoamericanas –para las cuales su modelo teórico sería debatible en algunos aspectos–.⁸ Desde el momento que la transculturización de la blanquitud española en las élites coloniales de Latinoamérica y el Caribe se hiciera con un sistema de forjamiento de alianzas inserto en la gradación del mestizaje, se complejiza la sustitución de una blancura biológica por blanquitud cultural más allá de una “consistencia identitaria pseudoconcreta destinada a llenar la ausencia de concreción real que caracteriza a la identidad adjudicada al ser humano por la modernidad establecida (Echeverría 10),” como blanquitud.

Mientras lo anterior ocurre en el ámbito hispano, los estudios de branquitude parecen retrotraerse a la década de 1950 cuando Alberto Guerreiro Ramos publicara un texto sobre la “Patología Social do ‘Branco’ Brasileiro” (*Jornal de Comercio*, 1955). Tanto su figura como fundador del Instituto Superior de Estudos Brasileiros (ISEB) como dicho texto son resaltados y celebrados en la sociología contemporánea brasileña como bases esenciales para la discusión racial en Brasil.

No obstante, como ocurriera en el ámbito hispano, el estudio de la branquitud no emerge en la academia nacional brasileña hasta cinco décadas después, cuando María Aparecida Silva Bento retoma la temática para su tesis doctoral *Pactos narcísicos no racismo: branquitude e poder nas organizações empresariais e no poder público* (2002). Ese mismo año, Silva Bento contribuirá a la disciplina con “Branqueamento e branquitude no Brasil,” publicado en *Psicologia social do racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil*, editado por ella misma junto a Iracy Carone.⁹ Una tercera contribución al campo por su parte la realiza hacia 2006, con su libro *Cidadania em Preto e Branco*, lo que la convierten con toda probabilidad en la investigadora más longeva y, desde la psicología, en una de las mayores especialistas del estudio de la branquitude en Brasil.

En 2003, en paralelo a la producción de Silva Bento, aparece el libro de Jerry Dávila *Diploma of Whiteness: Race and Social Policy in*

than those ones of Spanish America –for which his theoretical model would be debatable in some respects–.¹⁰ Since the moment that the transculturation of Spanish whiteness in the colonial elites in Latin America and the Caribbean was implemented with a system by forging alliances inserted in the gradation of miscegenation, the substitution of a biological whiteness by cultural whiteness becomes more complex than Echeverría’s “pseudo-concrete identity consistency destined to fill the absence of real concreteness that characterizes the identity assigned to the human being by the established modernity (10),” as whiteness.

While the above occurs in the Hispanic sphere, the studies of branquitude seem to go back to the 1950s when Alberto Guerreiro Ramos published a text on the “Social Pathology of ‘Branco’ Brasileiro” (*Jornal de Comercio*, 1955). Both his figure as founder of the Instituto Superior de Estudos Brasileiros (ISEB) and his text are emphasized and celebrated in contemporary Brazilian sociology as an essential base for racial discussion in Brazil.

However, as it happened in the Hispanic sphere, the study of whiteness did not emerge in the Brazilian national academy until five decades later, when María Aparecida Silva Bento took up the subject again for her PhD dissertation *Pactos narcísicos no racismo: branquitude e poder nas organizações empresariais e no poder público* (2002). In the same year, Silva Bento contributed to the field with “Branqueamento e branquitude no Brasil,” published in *Psicologia social do racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil*, edited by Silva Bento herself and Iracy Carone.¹¹ A third contribution to the field by Silva Bento is made around 2006, with her book *Cidadania em Preto e Branco*, which makes her most likely to be the longest-lived researcher and, from psychology, one of the greatest specialists in the study of branquitude in Brazil.

In 2003, in parallel to Silva Bento’s production, Jerry Dávila published *Diploma of*

Brazil, 1917-1945, certificando el interés y auge de los estudios de la branquitude. Dávila regresa al concepto de “democracia racial” para examinar cómo el sistema educativo y las instituciones de Brasil promovieron ideas de branquitude:

Between the wars, millions of Brazilians with millions of identities shared a common set of educational experiences. These experiences were the product of carefully crafted policies created by a narrow administrative, technical, and intellectual elite that, as it turns out, had a focused and deliberate sense of the significance of race not only for schools but for Brazil. (19)

El citado estudio encuentra cierta continuidad tanto en la edición de Vron Ware de *Branquidade. Identidade branca e multiculturalismo* para desaprender los privilegios de ser blanco, como en la tesina de maestría “O branco ‘invisível’: um estudo sobre a emergência da branquitude nas pesquisas sobre as relações raciais no Brasil (período: 1957-2007),” donde el sociólogo Lourenço Cardoso actualiza la conceptualización de la branquitude desde mediados de la década de 1950 hasta comienzos del siglo XXI, y con su tesis doctoral “O branco ante a rebeldia do desejo: um estudo sobre a branquitude no Brasil (2014). Más recientemente, dicho autor ha coeditado junto a Tânia M. P. Müller un volumen llamado *Branquitude: Estudos sobre a identidade branca no Brasil* (2017), partiendo de la premisa que

os estudos sobre as relações raciais muito falaram do negro e dos problemas que lhe foram criados no universo racial brasileiro, mas deixaram de falar de brancos numa sociedade onde a Branquitude poderia também fazer parte do processo de transformação social, partindo da hipótese de que os brancos conscientes dos privilégios que sua cor les trazz na sociedade poderiam questioná-los e participar do debate sobre a divisão equitativa do produto social nacional entre brancos e negros. (Munanga 2)

Whiteness: Race and Social Policy in Brazil, 1917-1945, certifying the interest and rise of branquitude studies. Dávila returned to the concept of “racial democracy” to examine how the educational system and institutions in Brazil promoted ideas of whiteness:

Between the wars, millions of Brazilians with millions of identities shared a common set of educational experiences. These experiences were the product of carefully crafted policies created by a narrow administrative, technical, and intellectual elite that, as it turns out, had a focused and deliberate sense of the significance of race not only for schools but for Brazil. (19)

The aforementioned study finds some continuity both in the Vron Ware’s edition of *Branquidade. Identidade branca e multiculturalismo* to unlearn the privileges of being white, as in the MA thesis “O branco ‘invisível’: um estudo sobre a emergência da branquitude nas pesquisas sobre as relações raciais no Brasil (período: 1957-2007),” where the sociologist Lourenço Cardoso updates the conceptualization of branquitude from the mid-1950s to the beginning of the 21st century, and with his PhD Dissertation “O branco ante a rebeldia do desejo: um estudo sobre a branquitude no Brasil (2014). More recently, this author and Tânia M. P. Müller have co-edited a volume called *Branquitude. Estudos sobre a identidade branca no Brasil* (2017), based on the premise that

os estudos sobre as relações raciais muito falaram do negro e dos problemas que lhe foram criados no universo racial brasileiro, mas deixaram de falar de brancos numa sociedade onde a Branquitude poderia também fazer parte do processo de transformação social, partindo da hipótese de que os brancos conscientes dos privilégios que sua cor les trazz na sociedade poderiam questioná-los e participar do debate sobre a divisão equitativa do produto social nacional entre brancos e negros. (Munanga 2)

Con todo y con ello, el presente volumen presenta una selección de cinco ensayos que versan sobre la blanquitud y branquitude desde diversas zonas geográficas. En el ensayo de apertura, llamado "Neither *Your* Hispanic Nor *Your* White: Transitioning Between Whitenesses from Spain to the United States," combino de manera sucinta las trayectorias históricas de la blanquitud en Europa y Estados Unidos con respecto a la españolidad para subrayar la situacionalidad de la blanca como ideología que trasciende la mera fisiología de los cuerpos blancos. En primer lugar, indago en la trayectoria retórica racial de España puesta en relación con la blanca para revelar los procesos históricos de racialización de la hispanidad ejercida por sus homólogos europeos. A continuación, exploro tanto el racismo hacia, como la racialización de, la blanca y la blanquitud hispanas en los Estados Unidos. Por último, ofrezco reflexiones sobre el actual auge de la blanquitud hispana en Estados Unidos. En definitiva, arguyo cómo teorizar el caso de los españoles blancos que hacen una transición entre 'blanquitudes' de Europa a los Estados Unidos revela algunas especificidades sobre la construcción de retóricas paralelas acerca de la blanca, al tiempo que informa sobre las fantasías tanto históricas como ideológicas insertas en el discurso sobre las 'razas' en su conjunto.¹²

El segundo ensayo, "De opresivo a benigno: Historia comparada de la construcción de la blanca en Brasil en la época de la post-abolición," es una traducción del texto de Darién Davis respecto a la transformación de la blanca brasileña de opresiva a benigna. En concreto, el ensayo analiza cómo intelectuales patrióticos brasileños transformaron la blanca opresiva del proyecto colonial portugués a una "blanca benigna." Después de proporcionar una breve historia del desarrollo de la blanca y mestizaje en América Latina, Davis destaca el patriotismo y el racismo en pensadores como el cubano José Martí, el uruguayo Enrique

With all that said, the current volume presents a selection of five essays dealing with blanquitud and branquitude from different geographical areas. In the opening essay, entitled "Neither *Your* Hispanic Nor *Your* White: Transitioning Between Whitenesses from Spain to the United States," I succinctly combine the historical trajectories of whiteness in Europe and the United States regarding Spanishness underscoring the situationality of whiteness at large as an ideological means that goes beyond the mere physiology of white bodies. Firstly, I probe into the trajectory of Spain's racial rhetoric in relation to whiteness, and its European counterparts' historical processes of racialization of Spanishness. It is, then, followed by an exploration of racism against, and racialization of, Hispanic whiteness in the United States. Lastly, I offer reflections on the current emergence of Hispanic Whiteness in the United States. In short, I argue that theorizing the case of White Spaniards who transition between 'whitenesses' from Europe to the United States –while revealing some specificities on the conceptualization of parallel rhetorics of whiteness– informs readers about the historical, ideological fantasies of 'race' discourse as a whole.¹³

The second essay "De opresivo a benigno: Historia comparada de la construcción de la blanca en Brasil en la época de la post-abolición" is a translation of Darién Davis's text regarding the transformation of Brazilian whiteness from oppressive to benign. Specifically, this essay deconstructs the ways in which Brazilian patriotic intellectuals transformed the oppressive whiteness of the Portuguese colonial project to a "benign whiteness." After providing a brief history of the development of whiteness and hybridity in Latin America, Davis highlights patriotism and racism in thinkers such as Cuban José Martí, Uruguayan Enrique

Rodó y el brasileño Euclides da Cunha. El autor muestra cómo, tras la Primera Guerra Mundial, las élites culturales de Brasil, junto con el estado burgués, promovieron e institucionalizaron la hibridación cultural como único rasgo que une brasileños en una manera superior a los Estados Unidos. Según Davis, dicho tropo patriótico de la hibridación enmascaró privilegios de los blancos, al tiempo que una blancura benigna previno la solidaridad racial incluso a expensas de la marginalización de las poblaciones de color. En definitiva, el ensayo muestra cómo los blancos (y muchos casi blancos en conjunción con intelectuales extranjeros) ayudaron a propagar la idea de una blancura benigna en Brasil, una ideología que sigue afectando a los latinoamericanos hoy día.

El tercero de los ensayos gira nuestra mirada hacia México para explorar el auge de los llamados Whitexicans. En “Unspoken Whiteness: #Whitexicans and Religious Conservatism in Mexico,” Ricardo J. Álvarez Pimentel examina las intersecciones entre el conservadurismo religioso, el “proyanquismo” y la blanquitud dentro de la sociedad mexicana. Con un enfoque en el pasado y el presente, se examina cómo las élites blancas y los conservadores religiosos han intentado vigilar los cuerpos y la vida sexual de las mujeres indígenas, al igual que “americanizar” México y glorificar su legado europeo hasta borrar—y justificar—la violencia anti indígena. Con ello, el ensayo estudia la movilización conservadora por medio del activismo social de los católicos mexicanos a principios de siglo XX y la actual polémica entre usuarios de redes sociales en torno al fenómeno “whitexican”. También se analiza la apelación tácita e indirecta de los mexicanos a la blanquitud, tal y cómo aparece en discursos de restauración religiosa y decoro femenino, de proximidad a los Estados Unidos, y de criminalidad indígena.

También centrándose en la producción cultural mexicana, María Teresa Garzón Martínez nos acerca un estudio de la llorona a través de la película *J-Ok'el* (2007) bajo la lente

Rodó, and Brazilian Euclides da Cunha. The author shows how, after World War I, Brazilian cultural elites, along with the bourgeois state, promoted and institutionalized cultural hybridity as a unique trait that bound Brazilians together in a superior way to the United States. According to Davis, the patriotic trope of hybridity masked white privilege while benign whiteness stymied racial solidarity even as it continued to marginalize non-white populations. With this all, he shows how whites and many almost whites along with foreign intellectuals, helped propagate the idea of Brazilian benign whiteness, an ideology that continues to impact Latin Americans today.

The third essay turns our eyes to Mexico to explore the rise of the so-called Whitexicans. In “Unspoken Whiteness: #Whitexicans and Religious Conservatism in Mexico,” Ricardo J. Álvarez Pimentel examines intersections between religious conservatism, pro-Americanism, and whiteness in Mexican society. Specifically, the essay examines past and present attempts by white elites and religious conservatives to surveil indigenous women’s bodies and sexuality, to “Americanize” Mexico, and to glorify the nation’s European legacies at the expense of erasing—and even justifying—anti-indigenous violence. This paper analyzes conservative activism as carried out by early-twentieth-century Catholic activists and contemporary social media users grappling with the present-day “whitexican” phenomenon. It analyzes Mexicans’ unspoken appeals to whiteness as they permeate prevalent discourses of feminine propriety and religious restoration, North American cultural proximity, indigenous criminality, and brown-skinned deviance.

Also centered in Mexican cultural production, María Teresa Garzón Martínez brings a study on la Llorona to us through the film *J-Ok'el* (2007) under the lens

de la blanquitud. Dicha coproducción mexicano-estadounidense recrea la historicidad de la Llorona dándole un giro respecto a su figura, ya no se caracteriza como una mujer indígena o mestiza, sino blanca. De esta manera, para Garzón Martínez, se abona al análisis de la blanquitud a través de la reflexión sobre las condiciones históricas, sociales y ficcionales, geopolíticamente situadas en el sureste mexicano –Chiapas, en específico, San Cristóbal de Las Casas– que permiten la aparición de un fantasma que no reta el orden colonial establecido y sus relatos hegemónicos, sino que, al contrario, más bien los consolida.

Con el último de los ensayos del volumen, regresamos a Brasil de la mano de Lourenço Cardoso para explorar la interrelación entre "Branquitude e justiça: Un análise sociológica através de uma fonte jurídica; documento técnico ou talvez político?" En la primera parte del artículo, Cardoso trata algunos términos y conceptos abordando la idea negra, la idea blanca y la expresión "paraíso racial." Luego, el autor problematiza tanto los conceptos "Privilegio Racial" y "Ventaja Racial" como sus usos. Ello será necesario, arguye Cardoso, para que se lleve a cabo un posterior análisis de la fuente jurídica. En la segunda parte, Cardoso analiza una sentencia dictada por un juez de la Corte de Justicia del Estado de São Paulo. De dicha forma, Cardoso explora la relación entre la ley y la raza, que, aunque no es nueva, redundante en la idea de blancura como lugar de inocencia. Para ello, el autor defiende que teniendo en cuenta que la mayoría de los jueces son blancos en Brasil, se podría suponer que los tribunales en sus sentencias pudieran estar fortaleciendo el estereotipo de que personas como ellos (léase blancos) son inocentes en general. Esto, según Cardoso, plantea la siguiente pregunta: ¿puede la blancura del juez favorecer al acusado blanco en el proceso? Aunque algunas investigaciones científicas indican que lo es, Cardoso explica que no le fue posible llegar a la misma conclusión.

of whiteness. Said Mexican-American coproduction recreates the historicity of La Llorona, giving it an interesting twist as La Llorona is no longer an indigenous or mestizo woman, but White. In this way, the analysis of whiteness is done through the reflection on the historical, social and fictional conditions, geopolitically located in the Mexican southeast –Chiapas, specifically, San Cristóbal de Las Casas– that allow the emergence of a ghost that does not challenge the long-standing colonial order and its hegemonic narratives, but rather, quite to the contrary, consolidates them.

In the last essay included in this volume, Lourenço Cardoso takes us back to Brazil to explore the interrelation between "Branquitude e justiça: Un análise sociológica através de uma fonte jurídica; documento técnico ou talvez político?" Firstly, Cardoso deals with some terms and concepts to address the idea of black as well as white, and the expression "racial paradise." Then, the author problematizes the concepts "Racial Privilege" and "Racial Advantage" as well as their uses. Cardoso deems this necessary for further analysis of the Judicial sentence handed down by a judge at the Sao Paulo State Court of Justice. Secondly, Cardoso analyzes said Judicial sentence exploring the relationship between law and race which, though not new, is redundant in the fact of whiteness as a place of innocence. To prove it, Cardoso claims that –because the majority of judges are White in Brazil– one could assume that the courts' sentences may strengthen the stereotype of people like "them" (i.e. white) are innocent in general. Thus, for Cardoso, this poses the following question: can the whiteness of a judge favor White defendants in a judicial process? Although some scientific research indicates that this might be the case, Cardoso explains that he could not arrive to the same conclusion.

Bibliografía / Works Cited

- Allen, Theodore. *White Supremacy in United States History*, n. d., 1973. pp. 167–181. <<https://www.jeffreybperry.net/attachments/twawsushtopost.pdf>>
- . *Class Struggle and the Origin of Racial Slavery: The Invention of the White Race*. Stony Brook, 1975.
- . *The Invention of the White Race. Vol. I: Racial Oppression and Social Control*. Verso, 1994.
- . *The Invention of the White Race. Vol. II: The Origin of Racial Oppression in Anglo-America*. Verso, 1997.
- Bejarano Aguado, Gustavo Adolfo. “La blanquitud y la representación de lo originario en Colombia. Reflexiones sobre las violencias de las epistemologías hegemónicas.” *Eureka*, Vol. 2, 2017. pp. 116-132.
- Borges, Jorge Luis. en RIB. United States, Biblioteca Conmemorativa de Colón, Departamento de Asuntos Culturales, Vol. 45, Unión Panamericano, 1995.
- Bueno, Gustavo. *España no es un mito: Claves para una defensa razonada*. Ediciones Martínez Roca, 2005.
- Cardoso, Lourenço. *O branco ‘invisível’: um estudo sobre a emergência da branquitude nas pesquisas sobre as relações raciais no Brasil (período: 1957-2007)*. MA Thesis. Universidade de Coimbra, 2008.
- . *O branco ante a rebeldia do desejo: um estudo sobre a branquitude no Brasil*. PhD Dissertation, Universidade Estadual Paulista, 2014.
- Dávila, Jerry. *Diploma of Whiteness: Race and Social Policy in Brazil, 1917-1945*. Duke University, 2003.
- DeGuzman, María. *The Black Legend, Off-Whiteness, and Anglo-American Empire*. University of Minnesota Press, 2005.
- Dyer, Richard. *White: Essays on Race and Culture*. Routledge 1997.
- Echeverría, Bolívar. *Modernidad y blanquitud*. Ediciones Era, 2010.
- . *Modernity and ‘Whiteness.’* Trad. Rodrigo Ferreira. Polity Press, 2019.
- Fanon, Frantz. *Peau Noire, Masque Blancs*. Éditions du Seuil, 1952.
- . *Black Skin, White Masks*. Grove Press, 1967.
- Geler, Lea. “Categorías Raciales en Buenos Aires. Negritud, blanquitud, afrodescendencia y mestizaje en la blanca ciudad capital.” *Runa*, Vol. 37, No. 1, 2016. pp. 71-87.
- Guerreiro Ramos, Alberto. “Patologia Social do ‘Branco’ Brasileiro.” *Jornal de Comercio*, 1955.
- Jacobson, Fyre. *Whiteness of a Different Color: European Immigrants and the Alchemy of Race*. Harvard University Press, 1998.
- Kolchin, Peter. en *Re-Orienting Whiteness*. Eds. Ellinghaus, K., Jane Carey y Leigh Boucher. Palgrave Macmillan, 2009.
- Lipsitz, George. *The Possessive Investment in Whiteness: How White People Profit from Identity Politics*. Temple University Press, 1998.
- López, Alfred. *Postcolonial Whiteness*. State University of New York Press, 2005.
- Loveman, Mara. “Whiteness in Latin America: Measurement and Meaning in National Censuses (1850-1950).” *Journal de la Société des Américanistes*, Vol. 95, No. 2, 2009. pp. 207-234. DOI: <<https://doi.org/10.4000/jsa.11085>>.
- Loveman, Mara, Jerónimo O. Muniz. “How Puerto Rico Became White: Boundary Dynamics and Intercensus Racial Reclassification.” *American Sociological Review*, Vol. 72, No. 6, 2007. pp. 915-939. DOI: <<https://doi.org/10.1177/000312240707200604>>.
- Loveman, Mara, Jerónimo O. Muniz y Stanley R. Bailey. “Brazil in Black and White? Race Categories, the Census, and the Study of Inequality.” *Ethnic and Racial Studies*, Vol. 35, No. 8, 2012. pp. 1466-1483. DOI: <<https://doi.org/10.1080/01419870.2011.607503>>.
- Martínez-Góngora, Mar. “La invención de la ‘blancura’: el estereotipo y la mímica en ‘Boda de negros’ de Francisco de Quevedo.” *MLN*, Vol. 120, No. 2, March 2005, Hispanic Issue. pp. 262-286.

- xvi Persánch, JM. “(Preámbulo) De Whiteness a blanquitude y branquitude – “(Preface) From Whiteness to blanquitude y branquitude,” *The Journal of Hispanic and Lusophone Whiteness Studies*, Vol. 1, 2020. pp. i-xvii
- Munanga, Kabengele. “Prefácio,” en *Branquitude: Estudos sobre a identidade branca no Brasil*. Eds. Cardoso, Lourenço y Tânia M. P. Müller. Appris editora, 2017. p. 2
- Paz, Octavio. *El laberinto de la soledad*. Grupo Anaya, 1993.
- Persánch, JM. *La psicotectura de la sociedad estadounidense: La creación de la identidad latina en comparativa con la identidad blanca a través del cine como elemento agente y vehículo dual válido para la historia (1970-2010)*. PhD Dissertation, Universidad de Cádiz, 2013. <<https://www.educacion.gob.es/teseo/mostrarRef.do?ref=1064802>>.
- . “Prensa, inmigración y blancura de ‘Rasgos occidentales.’” *LL Journal*, Vol. 9, No. 2, 2014. n. p. <<https://lljournal.commons.gc.cuny.edu/perez-sanchez-texto/>>.
- . *Blancura situacional e imperio español en su historia, cine y literatura (S. XIX-XX)*. PhD Dissertation, Hispanic Studies, 26, The University of Kentucky, 2016. <https://uknowledge.uky.edu/hisp_etds/26>. DOI: <<http://dx.doi.org/10.13023/ETD.2016.102>>.
- . “Introduction to the Special Issue. Another Turn of the Screw Toward Hispanic and Lusophone Whiteness Studies.” *Transmodernity*, Vol. 8, No. 2, 2018. pp. 1-10. Permalink: <<https://escholarship.org/uc/item/8203d9n2>>.
- . “From Impurity of Thought Toward the Glocalization of Whiteness in Spain.” *Transmodernity*, Special Issue, Vol. 8, No. 2, 2018. pp. 110-137. Permalink: <<https://escholarship.org/uc/item/1pz3b36p>>.
- . “When Whiteness Means Imagining Blackness and Signifying Socio-Cultural Difference in ‘Cuando las mujeres quieren a los hombres,’” en *Contemporary U.S. Latinx Literature Written in Spanish*. Eds. Armita Das, Michele Shaul and Kathryn Quinn-Sanchez. Palgrave Macmillan-Springer Nature, 2018. pp. 93-111.
- . “Ngutu, lo que realmente la gente no quiere es tener que mirarte a la cara,” en *El cine de la crisis (Respuestas cinematográficas a la crisis económica española del s.XXI)*. Eds. Helena Talaya y María Hellin-García. Editorial Universitat Oberta de Catalunya, 2018. pp. 213-228.
- . “Laberinto de espejos: Estereotipos latinos, blanquitude y memoria colectiva estadounidenses a través de *El Mariachi*.” *Procesos históricos*, Vol. 34, 2018. pp. 17-31. <<http://www.saber.ula.ve/handle/123456789/44955>>.
- . “The Rest in the White West: After the Empire is Buried, *Shadows of Your Black Memory Are Born*,” en *The Rest Write Back*, Brill, 2019. pp. 179-202.
- . “Towards the End of the White Guilt Era? The Rise of Nostalgic Whiteness and Magical Populism,” *Kairos*, Vol. 5, No. 1, 2020. pp. 120-137. <<https://www.kairotext.in/index.php/kairotext/article/view/101>>.
- . “Blanquitude y sus descontentos: De la introyección de la memoria a la resistencia del recuerdo en ‘El Sueño,’” en *Espectros del poder (Representaciones y discursos de resistencia en literatura y cine de los siglos XX-XXI)*. Eds. JM. Persánch y Fabrício Silva. Editorial Pliegos, 2020. pp.165-180.
- Silva Bento, María Aparecida. *Pactos narcísicos no racismo: branquitude e poder nas organizações empresariais e no poder público*. PhD Dissertation Unidversidade de Sao Paulo, 2002.
- . “Branqueamento e branquitude no Brasil” en *Psicologia social do racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil*. Eds. María Aparecida Silva Bento e Iracy Carone. Editora Vozes, 2002.
- . *Ciudadania em Preto e Branco*. Editora Atica, (1999) 2006.
- Ware, Vron. *Branquidade. Identidade branca e multiculturalismo*. Capa Comum, 2009.
- Woods, Eva. *White Gypsies: Race and Stardom of Spanish Musicals*. University of Minnesota Press, 2012.

Notas / Notes

¹ En la actualidad se está preparando un segundo dossier especial centrado en las regiones de América Latina y el Caribe bajo el título “Whiteness in Latin America and the Caribbean: Theoretical and Methodological Approaches,” previsiblemente editado para la revista *Latin American and Caribbean Ethnic Studies* por Ana Y. Ramos-Zayas, Patrícia Pinho y Hugo Cerón Anaya.

² Véanse las referencias de mis contribuciones más significativas al estudio de la blanquitud en el ámbito hispano en la bibliografía bajo Persánch, JM.

³ All translation in this essay are mine unless other source is indicated.

⁴ Currently, a second special issue centered in Latin America and the Caribbean is being prepared under the title “Whiteness in Latin America and the Caribbean: Theoretical and Methodological Approaches,” predictably edited for the journal *Latin American and Caribbean Ethnic Studies* by Ana Y. Ramos-Zayas, Patrícia Pinho y Hugo Cerón Anaya.

⁵ See references of my most significant contributions to the study of whiteness in the Hispanic field in the Works Cited under Persánch, JM.

⁶ Rodrigo Ferreira tradujo el libro al inglés, cuya versión se publicó en Polity Press en 2019 bajo el título *Modernity and “Whiteness”*

⁷ This book has been translated in English by Rodrigo Ferreira as *Modernity and “Whiteness”* in 2019 in Polity Press.

⁸ Las estructuras imperiales española y británica son muy dispares. De hecho, la concepción misma de imperio entre ambos difiere de forma sustancial. Gustavo Bueno, por ejemplo, clasifica los imperios en depredadores –mantienen una relación estructural de explotación con las sociedades que organiza . . . impide el desarrollo político de tales sociedades para aprovecharse de sus recursos– y en generadores –aquellos que, a pesar de las acciones de explotación, convierte las sociedades sometidas en sociedades de pleno derecho–. En el sentido anterior, Bueno afirma que el imperio inglés ostenta un carácter de imperio depredador por excelencia mientras que el modelo de imperio español se define por ser un imperio generador. En otras palabras, siguiendo a Bueno, todos los imperios no serían iguales ni en su base filosófica ni en la consiguiente materialización: mientras que el imperio inglés sería netamente extractivo, el imperio español se caracterizaría por ser más retributivo con las poblaciones que incorpora.

⁹ Puede accederse a una versión digital de “Branqueamento e branquitude no Brasil” a través del Centro de Estudos das Relações de Trabalho e Desigualdades CEERT. (Véase <http://www.media.ceert.org.br/portal-3/pdf/publicacoes/branqueamento-e-branquitude-no-brasil.pdf>). Igualmente, léase la reseña de Audato García de Jesús Junior “Estudios sobre branquitude e branqueamento no Brasil” para mayores detalles: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-82712003000200014).

¹¹ A digital versión of “Branqueamento e branquitude no Brasil” is available at the Centro de Estudos das Relações de Trabalho e Desigualdades CEERT. (See <http://www.media.ceert.org.br/portal-3/pdf/publicacoes/branqueamento-e-branquitude-no-brasil.pdf>). See also Audato García de Jesús Junior’s review “Estudios sobre branquitude e branqueamento no Brasil” para mayores detalles: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-82712003000200014).

¹⁰ The Spanish and British imperial structures were very different. In fact, the very conceptions of an empire differ substantially between the two. Gustavo Bueno, for example, classified empires on the one hand as predator empires – those ones that maintain a structural relationship of exploitation with the societies they organize, preventing them from political development in order to out resource them in terms of material wealth as much as labor–, and on the other hand as generator empires –those ones that, despite the exploitative actions, transforms the societies they organize to elevate them culturally and materially. In the latter sense, Bueno affirmed that the English empire characterized for being a par excellence predatory empire, while the model of the Spanish empire was defined as a generator in nature. In other words, following Bueno, all empires would not be the same neither in their philosophical basis nor in their materialization: while the English empire would clearly be an extractive entity towards the subjected peoples, the Spanish empire would be characterized by a more retributive nature towards the populations incorporated.

¹² Nótese la distinción terminológica entre “blancura” y “blanquitud.” Mientras que la primera alude a concepciones fisiológicas, fenotípicas y genéticas, la segunda se concreta en una realización cultural.

¹³ Note the terminological distinction in Spanish between “blancura” and “blanquitud.” While the first term would refer to psychological, phenotypic, and genetic conceptions of whiteness, the second one would be realized in cultural terms.

2020

Neither 'Your' Hispanic Nor 'Your' White: Transitioning Between Whitenesses From Spain To The United States.

JM. Persánch

Western Oregon University, Afrolberia (CSIC).

Follow this and additional works at: <https://digitalcommons.wou.edu/hlws>



Part of the [History Commons](#), [Inequality and Stratification Commons](#), [Migration Studies Commons](#), [Race and Ethnicity Commons](#), [Social and Cultural Anthropology Commons](#), and the [Sociology of Culture Commons](#)

Recommended Citation

Persánch, JM. (2020) "Neither 'Your' Hispanic Nor 'Your' White: Transitioning Between Whitenesses From Spain To The United States.," *Journal of Hispanic and Lusophone Whiteness Studies (HLWS)*: Vol. 1 : Iss. 2020 , Article 2.

Available at: <https://digitalcommons.wou.edu/hlws/vol1/iss2020/2>

This Article is brought to you for free and open access by Digital Commons@WOU. It has been accepted for inclusion in Journal of Hispanic and Lusophone Whiteness Studies (HLWS) by an authorized editor of Digital Commons@WOU. For more information, please contact digitalcommons@wou.edu, kundas@mail.wou.edu, bakersc@mail.wou.edu.



NEITHER *YOUR* HISPANIC NOR *YOUR* WHITE: TRANSITIONING BETWEEN WHITENESSES FROM SPAIN TO THE UNITED STATES

JM. PERSÁNCH

Western Oregon University

Abstract: This essay succinctly combines the historical trajectories of whiteness in Europe and the United States regarding Spanishness underscoring the situationality of whiteness at large as an ideological means that goes beyond the mere physiology of white bodies. Firstly, the essay probes into the trajectory of Spain's racial rhetoric in relation to whiteness, and its European counterparts' historical processes of racialization of Spanishness. It is, then, followed by an exploration of racism against, and racialization of, Hispanic whiteness in the United States. Lastly, this essay offers reflections on the current emergence of Hispanic Whiteness in the United States. Theorizing the case of White Spaniards who transition between 'whitenesses' from Europe to the United States –while revealing some specificities on the conceptualization of parallel rhetorics of whiteness– informs readers about the historical, ideological fantasies of race discourse as a whole.

Key Words: Whiteness; Hispanic Whiteness; Spanish Identity; Racialization; Racism; Race Relations;

Resumen: Este ensayo combina de manera sucinta las trayectorias históricas de la blanquitud en Europa y Estados Unidos con respecto a la españolidad para subrayar la situacionalidad de la blancura como ideología que trasciende la mera fisiología de los cuerpos blancos. En primer lugar, el ensayo indaga en la trayectoria retórica racial de España puesta en relación con la blancura para revelar los procesos históricos de racialización de la hispanidad ejercida por sus homólogos europeos. A continuación, se exploran tanto el racismo hacia, como la racialización de, la blanquitud hispana en los Estados Unidos. Por último, se ofrecen reflexiones sobre el actual auge de la blanquitud hispana en Estados Unidos. Teorizar el caso de los españoles blancos que hacen una transición entre 'blanquitudes' de Europa a los Estados Unidos revela algunas especificidades sobre la construcción de retóricas paralelas acerca de la blancura, al tiempo que informa sobre las fantasías tanto históricas como ideológicas insertas en el discurso sobre las 'razas' en su conjunto.

Palabras clave: Blanquitud; Blanquitud hispana; Identidad española; Racialización; Racismo; Relaciones raciales;

The Ghostly Matter: Race is Everywhere

Race is everywhere, all the time. It runs between your lips when you have a sip of your morning freshly made Colombian coffee. It is in your mouth when you chew burritos or sushi while your eyes are entertained watching TV on a South Korean flatscreen made in China. It becomes your second skin when you wear clothes that are imported from Vietnam or Bangladesh. It is there between your hands, too, when you hold a cell phone "Made in the USA" or Asia with LED batteries that rely on coltan extracted in Africa; and of course, it is also in our workplace, classrooms, streets, and institutions lurking as a ghostly subject matter.

Nonetheless, everyone soon learns that race is a subject best to be avoided having in the public sphere, because race conversations can easily go wrong and either turn into an awkward, uncomfortable silence of discomfort or burst into an abrupt storm of accusations, guilt and hurt sensibilities. As such, race may indeed turn into a topic that obstructs cross-cultural communication and mutual understanding amid the levels of anxiety and tension that it tends to raise. Silence is also preferred because conversations about race evoke the atrocities of the past, as much as troubled current social issues. As a result, altogether race becomes a painful, sometimes unbearable, mirror.

Of course, however, people do talk about race, race relations and racial issues, one way or another. Ten years ago, Princeton University sociologist Dalton Conley wrote a piece reflecting on race and how he learned to be white. Conley's explanation about the process of learning race transited an avenue to question traditional views of race as biologically determined: "There's an old saying," Conley explained, "that you never really know your language until you learn another. It is the same with race. In fact, race is nothing more than a language, a set of stories we tell ourselves to get through the world, to organize our reality" (25). Discarding the idea of inherent, biological differences to explain racial disparities regarding access to wealth and social status, race becomes in fact supplanted by a historical process that

induces individuals to acquire beliefs about the existence of races as factual reality.

By the historical preservation of the belief in the existence of different races, race discourse became in Western societies –to adapt Bret Weinstein’s innovative concept to racial terms– a metaphorical truth: that is, a persistent belief, as pernicious as viral, that is neither factual in a rational sense nor scientifically true, but one that, when acted out as if it were true, turns out to be either beneficial or detrimental. According to metaphorical truth, given that the belief in the existence of different races has a tremendous impact on society, to simply say that races are untrue would be inaccurate, because acting whiteness or blackness –or any other ‘race’– out as if they were true still invests the individuals with advantages and disadvantages in contemporary societies.

In other words, racial types become historical encapsulations of ethnocentric stories and prescriptions for the present that, if you know them, you can use them as a conceptual map to obtain certain gains. In historical terms, Western racial associations have preestablished a Eurocentric collective unconscious along the black/white divide. This black/white divide has generated a long-lasting paradigm of perception that sets up an array of *a priori* fantasy lives where blackness is fixed as a point of reference for building white identity throughout history.

Because of the latter paradigm, the demystification of the existence of races should, perhaps, remain at the center of race conversations as well as their cultural representations, especially when scientific discoveries on DNA and the genome already showed that “no consistent patterns of genes across the human genome exist to distinguish separate races or ethnic groups. [and] There is no genetic basis for divisions of human ethnicity” (Transpacific Project n. p.). In that sense, the ideological blackening of Hispanic Whiteness remains to date a prime example to reveal the workings of the already explained racial paradigm.

In what follows, this essay succinctly combines the historical trajectories of whiteness in Europe and the United States regarding Spanishness underscoring the situationality of whiteness at large as an ideological means that goes beyond the physiology of white bodies. Firstly, the essay probes into the trajectory of Spain’s racial rhetoric in relation to whiteness while putting it in relation to its European counterparts’ historical processes of racialization of Spanishness. It is, then, followed by an exploration of racism against, and racialization of, Hispanic whiteness in the United States. Lastly, this essay offers reflections on the current emergence of Hispanic Whiteness in the United States.

Spain’s racial rhetoric and its northern European counterparts’ historical processes of Spanish racialization off-whiteness

In contemporary Spain –as it happens in most parts of Southern Europe– whiteness is often taken for granted, and race does not seem to play a critical role neither in the formation of individual identities nor in the construction of their perception of the national outlook. Nonetheless, the formation of Spanish white identity signals a complex, troubled history.¹

Racism entails the assertion of one own’s moral authority in order to claim cultural superiority, in turn this helps to justify the discrimination against others. Amid the rise of the Spanish Empire, as Elvira Roca Barea proved in *Imperiofobia y Leyenda negra: Roma, Rusia, Estados Unidos y el Imperio español* (2017), Italian humanism of the sixteenth century began to use Spanish religious tolerance towards Jews and Moors and Spanish miscegenation as a source of weakness. The entrenched prejudices of Italian humanism against Spain found a linguistic reflection to racialize Spaniards: the term “Marrani” –a term that Spaniards had long used to refer to Jewish *comversos*– became in the sixteenth century synonym for “Spaniard” in Italy (128-160).² Of course, Italian

humanism’s anti-Semitic rhetoric toward Spain disseminated extensively across Europe.

German humanism, for example, absorbed Italian prejudices regarding the impurity of Spaniards because of their Semite contamination. Obviously, the suspected impurity of Spaniards became Martin Luther’s primary accusation towards Spain in coalescence with their Catholicism.³ In the same vein, Juan Calvino and William of Orange mirrored Germanic Lutheranism against Catholicism in the Netherlands propagating Hispanophobia. The emergence of Henry VIII’s Anglicanism in England confirmed the rise of national churches in northern Europe as a political apparatus to counteract Spanish hegemony in the continent (Roca Barea 165-166; 195-264. Persánch, “Impurity of Thought...” 112-113). Hence Hispanophobia and anti-Catholicism became integral parts of European –and later transatlantic– Protestantism in liaison with nationalism.

Besides Protestantism, the French Illustration, the Napoleonic wars, the War of Spanish Independence, the Bourbon Dynasty and elite of *afrancesados* Spaniards, the Latin American independences, and the Spanish-American War of 1898, all molded the European understanding of Spain as inferior, and informed about their insidious, impure Spanishness. To the gradual loss of control over physical territories, Spain began to lose the production of cultural hegemony. In the nineteenth century, France began to disseminate the image of Spain as an exotic, non-white, or at least, less white racial “Other.” It was, then, when France produced the racializing discourse of “Africa begins in the Pyrenees” to recast their assumption of Spain’s cultural backwardness, as well as the alleged Spaniards’ racial inferiority. Consequently, it was in this period when the anti-Semitic “marrani” trope morphed into an African trope originating the off-whiteness image of Spain.

As I already elucidated elsewhere, the origin of this Africanizing expression had been attributed to M. de Pradt (Dominique Georges Frédéric) when, in *Mémoires historiques sur la révolution d’Espagne* (1816), he wrote: “c’est une erreur de la

géographie que d’avoir attribué l’Espagne à l’Europe; elle appartient à l’Afrique: sang, moeurs, langage, manière de vivre et de combattre; en Espagne tout est africain” (168). At this junction, to understand Pradt’s reasoning the reader must be reminded to contextualize his words to two years after the Spanish War of Independence against Napoleonic France –which is why he mentions the way Spaniards fight– as much as to Spain’s imperial decay. The alleged backwardness, to a great extent in coalescence with Spain’s proximity to Africa, provoked the production of the aforementioned Spain’s off-whiteness image.

Be that as it may, this French blackening expression on Spain was widely propagated across Europe in the nineteenth century, for example, through the literary production of Victor Hugo (as well as travelers and Spanish Romantic writers) in the same fashion Italian Renaissance had circulated the anti-Spanish “marrani” rhetoric. The following extract from *Les Orientales* (1829) signals how well-established this trope was:

les couleurs orientales sont venues comme d’elles-mêmes empreindre toutes ses pensées, toutes ses rêveries; et ses rêveries et ses pensées se sont trouvées tour à tour, et presque sans l’avoir voulu, hébraïques, turques, grecques, persanes, arabes, espagnoles même, car l’Espagne c’est encore l’Orient; l’Espagne est à demi africaine, l’Afrique est à demi asiatique. (69)

In part, Spain’s inadequate response to, and absorption of, the long-standing tropes of the Black Legend were to remain at the core of Spanish claims of racial exceptionalism.

After the Spanish Civil War, the Franco Regime embarked on a foundational process of ideological reaffirmation that sought political legitimization, as well as the renovation of national identity through whiteness. However, after the German defeat in WWII, Spain ideologically and racially “self-camouflaged” to avoid being overthrown in the rise of European democratic states. Thus, while the multicultural revolution began

to reformulate the logic of European states, their structures, and their social and racial practices, Spain –a dictatorship– remained excluded from all international organizations during the European post-WWII reconstruction period. Hence, internationally isolated and unable to follow the democratic processes toward multiculturalism, Francoism conflated an amalgamation of parallel, self-contradictory racial counter-discourses to preserve Spain’s moral authority.

The Francoist regime found in Portugal’s Lusotropicalist model a legal stratagem that sought shelter from the United Nations’ push for decolonization in Africa. Therefore, Spain skewed its national rhetoric to endorse the propagation of Hispanotropicalism aiming to regulate the status of overseas colonies in Africa as national provinces. Moreover, to make these cultural transformations effective, the Franco Regime reshaped the ideals of a grandiose imperial past which promoted simultaneous national narratives that emphasized the strength of racial fusion such as, for example, the “*Reserva espiritual de occidente*” image in Europe, the discourse of *hispanidad* in Latin America, the use of hispanotropicalism in Equatorial Guinea, and the claim of Spain’s brotherly ties regarding North Africa. This manifold discourse signals how Spanish whiteness has traditionally been “situational,” that is, conceived as a highly rhetorical, cultural tactic of assimilation of non-whites aiming to subsume their racial difference’s experiences into the margins of Spanish whiteness, thus totalizing, silencing dissidence (Persánch, *Blancura situacional...* 2016). In essence, unable to respond militarily after the Desastre of 1898, Spain’s situational rhetoric aimed to capitalize on its colonial legacy of *mestizaje* in order to legitimize neo-colonial enterprises in Africa.

Altogether, I have suggested how Italian humanism, central and northern Protestantism, the French Africanization rhetoric of Spanish Whiteness, as much as Spain’s colonial legacy, all contributed to largely shaped an ambiguous conception of Spanishness that has often been held off-whiteness; a trope that finds its genesis in Northern Europe’s blunt anti-Semitism. As a

result, anti-Semitism and northern European Hispanophobia forced Spain to forge a situational rhetoric of racial exceptionalism articulating the nation both alien and integral part of Europe.

The Institutionalization of Racial Amnesia in Contemporary Spain

Spain, a country that had long been shaped by her ‘historical enemies’ “as the dark child of Europe and the light child of Africa” (Piedra 304), and whose access to Europeanness had been troubled –racialized– by European antisemitism, imperiaphobia and Hispanophobia, was no longer a dictatorship. In 1978, following a civil war (1936–1939) and forty years of dictatorship (1939–1975), democracy was restored in Spain involving various forms of historical amnesia.

The generation of *La Transición* (circa the 1980s) grew up in a period when the Francoist dictatorship’s ideological misuse of history was repudiated by the new democratic state, and when the regime’s cultural appropriation of national heroes to exalt traditional, Catholic values was ridiculed. As a consequence, this generation of Spaniards was raised in a context when any cultural production that served to glorify the Spanish Empire, colonial past, national history or ‘race’ were stigmatized and referred to as *facha* –broadly translated a fascist– when one dared to invoke and advocate such legacy as source of historical pride (dominant thinking that persists to date in the collective imaginary of the left regarding the nation, her past and symbols). Consequently, Spanish colonial past mostly vaporized from both the national outlook and individual identity.

Likewise, the re-emergence of strong regional identities after *La Transición* contributed to the vanishment of race in contemporary Spain because these regional identities competed to define often-contradictory ethnic conceptions of Spanishness. Hence, the racial specificity historically imbricated in Spanish identity diluted into seventeen ethnic identities easily accepted by

the Basques, the Catalans, the Galicians, and the Andalusians, among others. This ethnic fragmentation contributed to invigorate the traditional Hispanic displacement of race to invisible margins in contemporary Spain, blurring the facts of race and whiteness twofold.⁴

Far from being unique to Spain, however, as Peter Jackson noted regarding whiteness in the United Kingdom, “any discussion of the meaning of white, subcategories of whiteness (Irish, Jewish, British, etc.) immediately take over, so that the particularity of whiteness itself begins to disappear” (100). Hence in the United Kingdom as much as in Spain, unlike the United States, the centrality of whiteness in race discourse and national identity diluted into the emergence of the democratic, post-WWII ethnic, multicultural societies.

Such turn to multiculturalism and the replacement of any use of racial rhetoric in public spheres happened, in fact, all over Europe due to the atrocities of World War II. During the post-war period, Europe stigmatized race and whiteness as the result of Fascism and Nazism’s inflammatory predicament of white supremacist principles. After decades practicing the ideology of multiculturalism, Europe managed to erase most vestiges of race diluting them into immigration discourses where nationalities raised as categories to indicate cultural as well as racial differences. In turn, whiteness was constructed as transparent as benign, and predicated in the new moral imperative of white guilt.⁵

This transparency phenomenon of whiteness, as Barbara Flagg rightfully stated over two decades ago, became the “tendency of whites not to think about whiteness, or about norms, behaviors, experiences, or perspectives that are white-specific” (1). Or, to put it more acutely, in Bonnie Kae Grover’s words, “That’s the point of being the dominant race. Sure, the whiteness is there, but you never think of it. If you’re white, you never *have* to think of it . . . blacks, Indians and Asians have to handle their own racial and ethnic selves with some level of awareness whites are not used to” (n. p.). Yet, the presence of

Spaniards in North America evokes a completely different experience regarding both racial awareness and whiteness.

Racialization of Hispanic Whiteness in the United States

Spaniards are subject to a process of racialization in the United States despite having white skin and being European. This shocking disruption of a majority-Spanish-European-white-identity mindset causes a sense of disorientation that forces Spaniards to quickly learn to navigate the several simultaneous discourses where race and ethnicity imply obsessive categories affecting everyday life. Theorizing the case of White Spaniards who transition between whitenesses from Europe to the United States –while revealing some specificities on the construction of parallel conceptions of whiteness– informs about the historical, ideological fantasies of race as a whole as well as about the processes of gaining awareness in relation to race and ethnicity.

In the United States, unlike in Spain and other parts of Europe, race surfaces as the preeminent, constant floating signifier. According to Klor del Alva, Earl Shorris and Cornell West, there are “two mechanisms at play in the construction of identities. One is to identify folks from a cultural perspective. The other is to identify them from a racial perspective” (59). For Spaniards, culturally, this means –as nuanced below– ‘becoming Hispanics,’ and, racially, too often to be considered non-whites. What Alva, Shorris, and West did not underscore enough was that the cultural and racial perspectives are overlapping and interdependent, because these perspectives rely on one another to function. For example, one can commonly hear Americans say: “You look white, *but* you are Hispanic.” The translation of “but” may take several interpretations, the most common inference being “almost, but not *really* white.” Overall, these innocent interactions show the interdependence of race and culture, as much as they are evidence of the ethnocentric, cultural, and racial dynamics.

On the one hand, the term “Hispanic” was used for the first time in the 1970s in the United States and officially categorized in the US Census in the 1980s as an umbrella to group peoples relating to Spain or to Spanish-speaking countries. Rather soon, it became a misguided blanket term and an imposed identity. Since then, “el uso del término institucional ‘hispano’ como marcador racial y étnico dentro de los Estados Unidos se cree como sinónimo sustitutivo del término ‘latino.’” However, the term differs with the Spanish –and European– conception of ‘hispano’ on many grounds, being the most relevant fact that in the US the term is “el resultado de una creciente preocupación política frente a razas mestizas . . . por lo cual, el único factor importante era marcar a los latinos como no blancos obviando la piel del individuo. Con ello, la raza se transforma en una imagen mental imaginada y arbitraria” (Persánchez, *Psicotectura de la sociedad estadounidense*... 36).

More recently, the US Census Bureau explicitly reshaped to the aforementioned dynamics distinguishing –a euphemism for “marking”– white Hispanic individuals ethnically from non-Hispanic whites along cultural lines and linguistic assumptions. The term “White Hispanic,” therefore, defines an American citizen or resident of Hispanic ancestry who is racially white (having origins in any of the original peoples of Europe). The Census Bureau also classified separately those who reported ancestral origins in Spain (Europe) from those who do so in Hispanic America (Hispanic and Latino Americans). These classifications of the census partially explain why many Americans are troubled about acknowledging the different notions of race and ethnicity, as well as their obliviousness to the nature of both whiteness and white hispanicism.

As the last couple of paragraphs have shown, in the United States race discourse and institutional mediation expose a deeply ingrained association of whiteness primarily with those former northern European colonizing nations of North America. Such an ideology can be traced to the expansionist rhetoric between 1800 and 1850 when, as Reginald Horsman, professor

emeritus at University of Wisconsin–Milwaukee, points out, the emphasis was placed on “American Anglo-Saxons as a separate, innately superior people who were designed to bring good government, commercial prosperity, and Christianity to the American continents and to the world” (2). In other words, interactions in contemporary everyday life as well as institutional mediation echo the racial presuppositions of the Manifest Destiny’s doctrine for the racialization of White Spaniards and Hispanic Whiteness in the United States.

Manifest Destiny –the U.S. justification for nineteenth century expansionism– was not racially neutral but rather imbued in white supremacy. Congressional debates over the annexation of Mexico to the Union, for example, are testament to the entrenched institutional racism of the period’s ideology. On January 4, 1848, U.S. Sen. John Calhoun of South Carolina feverously protested against annexation of vast portions of Mexico, saying:

We have never dreamt of incorporating into our Union any but the Caucasian race —the free white race. To incorporate Mexico, would be the very first instance of the kind of incorporating an Indian race; for more than half of the Mexicans are Indians, and the other is composed chiefly of mixed tribes. I protest against such a union as that! Ours, sir, is the Government of a white race. The greatest misfortunes of Spanish America are to be traced to the fatal error of placing these colored races on an equality with the white race. (98)

Therefore, while the Manifest Destiny accentuated American whiteness, it also placed the burden of failure explicitly on miscegenation and implicitly on the racial degradation of Hispanic whiteness. Regarding this condemnation of miscegenation, anthropologist Karen Brodtkin Sacks reminded us how

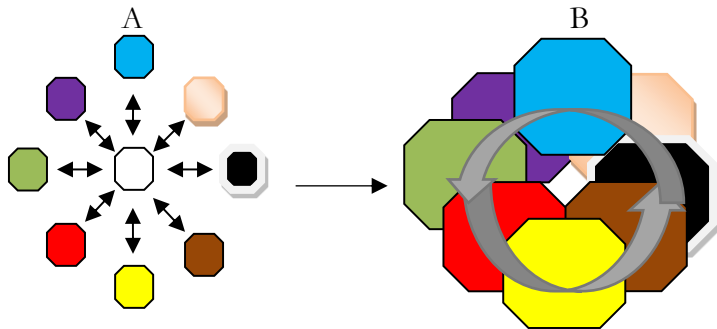
the late nineteenth and early decades of the twentieth centuries saw a steady stream of warnings by scientists, policymakers, and the popular press that ‘mongrelization’ of the Nordic or Anglo-Saxon race —the real Americans— by inferior European races (as well as inferior non-European ones) was destroying the fabric of the nation. I continue to be surprised to read that America did not always regard its immigrant European workers as white, that they thought people from different nations were biologically different. (78)

This historical thinking about race —which coincided with, and was informed by, Charles Darwin’s theories of evolution and natural selection, among other pseudo-scientific validations— continues to affect all Hispanics —White and non-White alike— in the United States today, because vast numbers of Americans in the twenty-first century still equate —like Calhoun did in the nineteenth century— the core values of Americanness to those of the so-called Nordic or Anglo-Saxon race; that is to whiteness.

In the United States, thus, the conceptualization of whiteness was much more constrained than it would be (and still is) across Europe and other parts of the world. Anglo-Americanism begged for the persistence of well-defined identities and clearly demarcated non-white racial and ethnic others to be socially used as permanent outsiders. This dual emphasis on ethnically and racially crafted others, in turn, granted so-called “real whites” immediate cultural, racial invisibility that was transformed into social normalcy (the sign of full citizenship). These Anglo-centric premises can be visually represented as follows in Figure 1:

Figure 1: From occupying centrality to becoming invisible.

(A) White Centrality entails (B) white racial, cultural invisibility hence normalcy through the racialization of others as ethnic



Through this racialization process White racial identity and White culture remain central in society, racially invisible, and conceived as the cultural and social norm, while non-white individuals are conceived purely by their minority groups’ historical, cultural and physiological differences (bodies, histories, music, food, clothes, languages, religious beliefs, to mention just a few). Due to its invisibility, whiteness becomes an interpretive framework for race relations that privileges white individuality while establishing White cultural practices as neutral and common sense which in turn make other practices deviant.⁶

In contrast, white identity is construed both post-cultural and anti-cultural. What this means, as Pamela Perry explained almost two decades ago regarding Whites’ presentism, is that “whiteness must deny culture to the extent that culture is understood as sets of practices that carry affective and valued continuities with the past. Rational whiteness is post-cultural. It is anticulture” (62). In other words, whiteness must remain invisible and only non-white otherness is to be cultured; as Figure 1 illustrated. In this sense, White Spaniards and Hispanics carry that “cultured-self” making them visible as ethnic Whites.

“White ethnic” is a term used in the United States to refer to any Whites who are not White Anglo-Saxon Protestant. It is worth noting that such ideological differentiation along religious lines mimics a similar process of racialization to those implemented by the already discussed Italian and German anti-Semitic terms as well as the French Africanization trope to try and

hold Spain off-whiteness despite the genetic evidence given that, according to Genetic Anthropology, Ancestry, and Ancient Human Migration project:

Roughly 70% of English men, 95% of Spanish men, and 95% of Irish men have a distinctive Y-chromosome mutation known as M173. The distribution of people with this mutation, in conjunction with other DNA analyses, indicates that the men's ancestors moved north out of Spain into England and Ireland at the end of the last ice age. DNA studies indicate that there are no separate classifiable subspecies (races) within modern humans. (Transpacific Project n.p.)

Nevertheless, the belief in the existence of different races as discussed in the introduction keeps lurking as a ghostly matter and having a tremendous impact on society to date; of which the US Census and the fragmentation of whiteness between ethnic and non-ethnic whites are a prime example.

Interestingly enough, Charles A. Gallagher, an expert in interracial group relationships, noted that American ethnic invisibility can temporarily be suspended claiming that white Americans may also make their European ethnicity visible at two junctures. In his survey on ethnically mixed families far removed from the immigrant experience, Gallagher noted that white Americans "selectively resurrected and appropriated ethnic family history to compare and equate the immigration experiences." He continued:

Playing the 'white ethnic card' was the means by which whites could construct a story of how ethnocentrism towards whites and racism against blacks and Asians were an equally shared past of white, black, and Asian history . . . Many whites who were still able to draw on these immigrant tales played 'the ethnic' card to maintain, ignore, or discount white racial privilege by using ethnic

narratives as a medium through which they could list a host of race-based grievances without appearing racist. (145–146)

Above and beyond, in fact, the previous quote may actually hint how Whiteness can morph by appropriating discourses to pass for caring and benevolent. To provide a contemporary example of what I mean, take the usurpation of the Black Lives Matter movement, a space for racial justice that soon became a White sight to claim equality while racially destigmatizing liberal, progressive whiteness.

The Emergence of White Hispanics in the United States

Significantly, for some persons of Hispanic ancestry who make a transition between different conceptions of ‘whitenesses,’ the question of race and whiteness becomes a conscious, labyrinthine disposition that requires careful consideration. In his article “Separated by a Common Language: The Case of the White Hispanic,” Alfredo Tryferis reflected on how the racial classification entails tremendous implications at work:

As an Argentine immigrant, I am technically a member of this minority. I am also white. So, do I check both the ‘white’ and ‘Hispanic’ boxes on job applications? Will it give me an edge I know deep down I don’t deserve, or will it open me up to discrimination? Recently I’ve noticed a puzzling trend: ‘White’ has been amended to ‘white, non-Hispanic,’ making it an either/or proposition; either I’m white or Hispanic, I can no longer be both, thus widening the loophole and *eliminating all trace of the white Hispanic*, the HR department’s dirty little secret. (n.p.; Emphasis added)

According to a study conducted by Sharon R. Ennis, Merarys Ríos –Vargas and Nora G. Albert for the U.S. Department of

Commerce, Economics, and Statistics Administration, as of 2010, 53% of the Hispanic population self-identified as white. The data seem to corroborate a process of cultural assimilation of Hispanics into whiteness understood as an American mainstream identity. However, one can understand why white hispanicism remains conveniently hidden by institutions and the national fabric given that it favors the preservation of contemporary society’s entrenched meanings of multiculturalism and diversity – the main sources for preserving moral authority of traditionally white institutions.

Yet, neither the manipulation of reality nor the political and cultural resistance to changing racial dynamics cannot obscure the neat journey that Hispanics began towards whiteness decades ago. To my knowledge, the first person who foresaw this Hispanic journey towards whiteness was César Chávez in an interview in 1983. Then, Chávez stated:

We Hispanics are, finally, like other immigrant groups The Latinization of America will, in time, lead to Hispanic integration Yes, the Hispanics are going to become more like the majority. Their families will be smaller, better educated, more traveled. Roots will be lost. Language will be lost. Food will be the last to go. We will be eating tacos and tortillas for a long time to come. (Chavez in Morgan 54)

As late as 2011, Sharon R. Ennis, Merarys Ríos-Vargas, and Nora G. Albert’s research for the U.S. Department of Commerce, Economics, and Statistics Administration, corroborated Chavez’s prediction that the Hispanic population would change outlook. This journey of Hispanic assimilation into “the majority” may have just bypassed a stop sign after twenty-five years of steady progress moving ever faster into whiteness.

Following Chávez’s steps, the outstanding political sociologist Eduardo Bonilla–Silva anticipated in the early 2000s the establishment of a new system of racial stratification in the

United States. In his article "We Are All Americans!: The Latin Americanization of Racial Stratification in the USA," Bonilla–Silva hypothesized that "the emerging tri-racial system will be comprised of 'Whites' at the top, and intermediary group of 'honorary Whites' . . . and a non-White group or the 'collective Black' at the bottom."⁷ Bonilla–Silva's argument would explain the current push for the development of a new subcategory within the so-called group of historically U.S. ethnic whiteness (Irish, Jews, Italians) to include Hispanics as well as the emergence of the term Brown to describe non-white Hispanics.

Unfortunately, the emergence of White Hispanics in the United States in the twenty-first century has been misunderstood by many scholars and press contributors, simply, instilling a heedless stance or turning a blind eye on the history of race and the trajectory of whiteness in the United States. Many race commentators problematize the nature of being white *and* Hispanic in the United States. While some scholars call for caution, the approach of other race observers toward white hispanicism ranges from reluctance to disbelief and denial of this growing, changing reality. This problematization elucidates the continued widespread social perception of this community as an internal other –a perpetual, separate pseudo race.

Manuel Pastor, a well-known professor of sociology, American studies, and ethnicity, observed however that the census data could be misleading. In his article "A Response to Linda Martín Alcoff's 'Latinos and the Category of Whiteness,'" Pastor pointed out that the census might be the wrong data maker, given that the questions regarding racial identification were changed. Instead, Pastor argued that ACS Surveys might provide a more reliable indication regarding Hispanics self-identification. According to ACS data, "the share of Latinos marking white has risen by a bit over three and a half percentage points," far from the 53% indicated by the census. In any case, however, what becomes clear is that both the 2010 census data as well the 2014 ACS Survey data indicate a trend of Hispanic self-identification that favors whiteness. This trend parallels what

William Darity Jr., whose research is devoted to scrutinizing public policies, has rightfully called “a flight from blackness.” This Hispanic journey toward whiteness, or flight from blackness, describes a consistent trajectory in U.S. history where several ethnic communities –the Irish, Italians and Jews– assimilated into whiteness between the 18th and the 20th centuries.

The historical consistency of the racial assimilation of ethnic groups into whiteness dismantles, for example, the problematization of white hispanicism in the article “Who and What the Hell Is a White Hispanic?” The historical pattern of assimilation into whiteness in the United States demolishes the claim of Hector Cordero–Guzmán, professor of public affairs, for whom “the ‘white Hispanic’ is a result of the social confusion of Latinos resulting from having to inhabit the border of two different cultures.” (Cordero–Guzmán, as cited in Sáenz–Alcántara). Probably, the problem with Cordero–Guzmán’s simplistic explanation derives from his underlying assumption that whiteness is exclusively understood as a terrain pertaining to Anglo-America, thus, privileging and validating their conceptions of race and whiteness. Moreover, Cordero–Guzmán is far from acknowledging the malleability of the term both historically in the United States and culturally across the globe.

Scholars who either ignore or problematize the nature of white hispanicism not only neglect the trajectory of race and whiteness in the United States, but also seem to carelessly line up with Anglo-centered conceptions of race, perhaps, imprudently sustaining Anglo-white hierarchical views and understandings of the world. César Vargas, a *Huffington Post* contributor, exemplifies both of these aspects. For Vargas, white Hispanics are “brokers to and for whites.” Not only is he wrong in calling white Hispanics something that sounds close enough to Hispanic traitors, but he is also very much wrong in his main premise to make such claim. Vargas’s premise that “white Hispanics do not experience racism or have the same outcomes darker Latinos, yet they are not perceived as a threat to the whites in control . . . white skin gives them dual privileges and access to both communities

that could be used for either personal or communal gain” (Vargas, as cited in Sáenz-Alcántara). This premise is problematic in several ways. For one, Vargas assumes that white Hispanics are a monolithic group who neither suffer the racism nor the discrimination darker skinned Hispanics face in the United States. Quite to the contrary, a 2019 Pew Research Center survey reported by Ana González–Barrera showed how, darker skinned Hispanics are indeed more likely to experience discrimination than those with lighter skin, as 64% of darker skinned respondents reported experiencing discrimination. However, the survey also conveys that 50% of lighter skinned –or white– Hispanics reported that they had experienced discrimination or been treated unfairly because of their race or ethnicity. Hence, not only is Vargas wrong in creating a monolithic group out of white Hispanics, but he is also wrong to claim that suffering less racism equates with having dual privileges and access to both communities that could be used for either personal or communal gain. Lastly, Vargas completely misses the double-binding pressure that results from the entrenched dialectics between race and ethnicity, given that white Hispanics do remain racialized as other. White Hispanics not only experience dual gains but also dual losses, which is something that commentators on race and race relations, like Vargas, seem to ignore.

The double-binding pressure that results from the entrenched dialectics between race and ethnicity, in fact, plays a great role in the construction of white Hispanics. On one side, race compels white Hispanics to subscribe to the norms of white solidarity, while ethnicity, on the other side, demands an assertion of *latinidad/hispanidad*. Thus, I am more inclined to agree with social and data scientist Geoffrey Mullings when he claims that “‘white Hispanics’ are socially positioned somewhere between being a beneficiary of white privilege and victim of cultural racism” (Mullings, as cited in Sáenz-Alcántara). As a result of this tension between race and ethnicity, white Hispanics are able to use the “selective acculturation” described by Nicholle Lamartina Palacios: “the acquiring of certain ‘normative’ aspects of society,

and upward mobility in the United States . . . the privilege of selecting which parts of Latino culture I want to relate to . . . I can hide my Latino identity when needed in order to move upwards in our prejudice society” (n.p.). While she is right to make this statement, the same could be said about her Latinoness, proving the double-binding nature of, and pressures on, white Hispanics in the United States that I referred to earlier in the discussion.

If anything, the Hispanic journey towards whiteness necessary to succeed in, and belong to, American society reveals the intrinsic identification of U.S. whiteness with processes of de-ethnicization. This de-ethnicization becomes a synonym for granting a community with immediate cultural, racial invisibility, which indicates full citizenship, while the various non-white racial classifications provide a conceptual map that measures social distance from the alleged normalcy. Minorities are, therefore, situated in an ideological hierarchy which is used as a means for the stratification of society; a hierarchy that is based on their racial proximity to whiteness. The recurrent conceptual expansions of whiteness in the United States proves that race is an ideological fiction; one that has *real* consequences because it functions to regulate access to material wealth. The historical assimilation of white ethnic groups into American whiteness functions as a sociopolitical tool that contributes to the maintenance of social control in the elite’s interests to preserve their privileges.

Conclusions: Neither *Your* Hispanic Nor *Your* White

This essay has combined the historical trajectory of whiteness and racial rhetoric in Europe and the United States regarding Spanishness and Hispanism to elucidate on the tremendous implications of racial discourses in the formation of individual identities and national outlooks. I began by sharing with readers how Spain induced processes of historical, cultural and racial amnesia. I placed said enforced amnesia in a larger context, that of Europe after WWII, to explain that race and especially whiteness were two stigmatized concepts which soon grew to be

taboo in the public sphere, thus making them vanish from the individual conscience and European outlook; and I revealed that both race and whiteness became culturally transparent amid the rise of ethnic, multicultural post-WWII Western societies.

Theorizing the case of White Spaniards who transition between ‘whitenesses’ from Europe to the United States –while revealing some specificities on the conceptualization of parallel rhetoric of whiteness– informed readers about the historical, ideological fantasies of race discourse as a whole as well as about the processes of gaining awareness in relation to race and ethnicity. In addition, this transition between ‘whitenesses’ is testimony to the coercive effects of culture and institutions on individuals. Specifically, this essay showed how the presence of Hispanic whiteness in the United States establishes simultaneous dialectics of racialization which opposes deep, juxtaposed layers of individuality and collectivity already embedded in the sociocultural dynamics of majority and minority groups. The frequent refusal to acknowledge white Hispanics as Whites in the United States demonstrates that fair skin is no longer the principal token for whiteness, but rather a cultural ideal that morphs ideologically in response to the fluctuations of power by some ethnic groups defined against others. Whiteness acts, thus, as a containment barrier linked to power and legitimacy in the best interests of long-term established national elites.

In this view, because the meanings of whiteness in the United States had partly been disenfranchised from the white skin, Whites *learn* to be White while minorities are *taught* to be minorities: being White means that you learn to become an individual, to be the norm, to act as centrality. You learn to not be what *they* are and to not do what *they* do. You learn to become post-cultural, anti-cultural, and erase the use of languages other than English. You learn to be present- and future-oriented. You learn to behave like middle class and learn to perform under those social standards and expectations. To the contrary, being non-white means that you are taught that you are a permanent outsider occupying the fringes of society as a representative member of

your minority group while your individuality is conditioned, undermined or implicitly denied. You are taught that you are primarily nothing beyond your ethnicity. You are taught to see yourself culturally bound up in ethnic traditions, including your non-English language and religious beliefs. You are taught to remain past-oriented, tied up by an affective ethnic history of your community or social group, and often induced to seek a redemption of past generations in contemporary achievements of social justice. You are taught you need to work ten times harder seeking opportunities for social mobility and acceptance.

On a larger scale, the White/non-white divide falls into a majority–minority tension conspicuously delineated in contemporary sociopolitical narratives. For example, as Jupp bluntly put it, they are present in the heated debates over the “vulgar left essentialized ‘identities’ equating individuals with social history and right essentialized ‘individuals’ seeking to erase histories of social oppression” (4). The proclivity to play a part in this progressive–conservative ideological confrontation echoes the way Whites learn to be White and minorities are taught to remain so, where race, in liaison with gender and class, become the front line of an entrenched cultural battlefield. In opposition to the neoliberal myth of individualism and the unconditional right to freedom of speech, we experience how the presence of the trap of identity politics, racial rhetoric and political correctness has evolved to be equally poisonous. As the fear to offend or to feel judged grows rampant, persons very often feel that any divergence of opinion can spark conflict. Race –as is that of gender ideologies– is one of those hot topics where the exchange of ideas is made difficult, and where silence contributes to burn much-needed bridges for an effective dialogue seeking the improvement of society as a whole. Thus, as previously stated, the demystification of the existence of races should, perhaps, remain at the center of race conversations as well as their cultural representations.

Works Cited

- Bonilla-Silva, Eduardo. "We Are All Americans! The Latin Americanization of Racial Stratification in the USA." *Race and Society*, Vol. 5, 2002, pp. 3-16.
- Brodin Sacks, Karen. "How Did Jews Become White Folks?" in *Race*, Eds. Steven Gregory and Roger Sanjek. Rutgers University Press, 1994. pp. 78-102.
- Calhoun, John. The Congressional Globe, 4 January 1848, 30th Congress, 1st Session. Available at The Library of Congress <<https://memory.loc.gov/cgi-bin/ampage?collId=llcg&fileName=019/llcg019.db&recNum=149>>.
- Conley, Dalton. "Universal Freckle, or How I learned to Be White," in *The Making and Unmaking of Whiteness*. Eds. Birgit B. Rasmussen, Eric Klinenberg, Irene J. Nexica, and Matt Wray. Duke University Press Books, 2009. pp. 25-42.
- Darity Jr. William. "The Latino Flight to Whiteness." *The American Prospect*. Feb. 11, 2016. <<https://prospect.org/article/latino-flight-whiteness>>.
- Ennis, Sharon R., Merarys Ríos-Vargas, and Nora G. Albert. "The Hispanic Population: 2010." U.S. Department of Commerce Economics and Statistics Administration, U.S. Census Bureau, May, 2011. <<https://www.census.gov/prod/cen2010/briefs/c2010br-04.pdf>>
- Flagg, Barbara J. *Was Blind, But Now I See: White Race Consciousness and the Law*. New York University Press, 1998.
- Gallagher, Charles A. "Playing the White Ethnic Card: Using Ethnic Identity to Deny Contemporary Racism," in *White Out. The Continuing Significance of Racism*. Eds. Ashly Woody Doane and Eduardo Bonilla-Silva. Routledge. 2003. pp. 148-158.
- González-Barrera, Ana. "Hispanics with Darker Skin Are More Likely to Experience Discrimination Than Those with Lighter Skin." Pew Research Center, 2019.

25 Persánch, JM. "Neither *Your* Hispanic Nor *Your* White..." *Journal of Hispanic and Lusophone Whiteness Studies*. Vol. 1, 2020, pp.1-28

<<https://www.pewresearch.org/fact-tank/2019/07/02/hispanics-with-darker-skin-are-more-likely-to-experience-discrimination-than-those-with-lighter-skin/>>.

Horsman, Reginald. *Race and the Manifest Destiny: The Origins of American Racial Anglo-Saxonism*. Harvard University Press, 1981.

Humes, Karen R., Nicholas A Jones, and Roberto R. Ramírez.

"Overview of Race and Hispanic Origin. 2010 Census Briefs." March, 2011. Retrieved from

<<https://www.census.gov/population/www/cen2010/glan ce/index.html>>.

Jackson, Peter. "Constructions of 'Whiteness' in the Geographical Imagination." *The Royal Geographical Society*, Vol. 30, No. 2, 1998, pp. 99-106.

Jupp, James C. "What Are White Progressive Masculinities? Counternarratives and Contradictions of Committed White Male Teachers in Inner-City Schools." *Gender and Education*, 2013, pp. 1-19. <DOI: 10.1080./09540253.2013.770827>.

Kae Grover, Bonnie. "Growing Up White in America."

Academic Brooklyn CUNY.

<<http://academic.brooklyn.cuny.edu/english/farley/english2/english2site/grover.html>>.

Lutero, Martín. *Sobre los judíos y sus mentiras*. (1541) Librodot, 2004.

Lamartina Palacios, Nicholle. "Being a White Latina: A Reflection on Racial and Ethnic Identities." *Huffington Post*. Jan. 31, 2015. <https://www.huffpost.com/entry/being-a-white-latina-a-re_b_6238242>.

Morgan, Thomas B. "The Latinization of America." *Esquire*, May, 1983, pp. 47-56. Available:

<<https://classic.esquire.com/article/1983/5/1/the-latinization-of-america>>.

Pastor, Manuel. "A Response to Linda Martín Alcoff's 'Latinos and the Category of Whiteness.'" *National Institute for Latino Policy*. Apr. 10, 2016.

26 Persánchez, JM. "Neither *Your* Hispanic Nor *Your* White..." *Journal of Hispanic and Lusophone Whiteness Studies*. Vol. 1, 2020, pp.1-28

<<https://myemail.constantcontact.com/NiLP-Report--About-Latino-Whiteness-----The-Mart-n-Alcoff-Pastor-Exchange.html?soid=1101040629095&aid=LV3xzocerA>>.

Perry, Pamela. "White Means Never Having to Say You're Ethnic. White Youth, and the Construction of Cultureless Identities." *University of California Journal of Contemporary Ethnography*, Vol. 30, No. 1, 2001, pp. 56-91.

Persánchez, JM. *La psicotectura de la sociedad estadounidense: La creación de la identidad latina en comparativa con la identidad blanca a través del cine como elemento agente y vehículo dual válido para la historia (1970-2010)*. PhD Dissertation, Universidad de Cádiz, 2013. <<https://www.educacion.gob.es/teseo/mostrarRef.do?ref=1064802>>.

---. *Blancura situacional e imperio español en su historia, cine y literatura (S.XIX-XX)*. PhD Dissertation, Hispanic Studies, 26, The University of Kentucky, 2016.

<https://uknowledge.uky.edu/hisp_etds/26>. DOI: <<http://dx.doi.org/10.13023/ETD.2016.102>>.

---. "From Impurity of Thought Toward the Glocalization of Whiteness in Spain." *Transmodernity*, Special Issue, Vol. 8, No.2, 2018, pp.110-137. Permalink:

<<https://escholarship.org/uc/item/1pz3b36p>>.

---. "Towards the End of the White Guilt Era? The Rise of Nostalgic Whiteness and Magical Populism." *Kairos: A Journal of Critical Symposium*, Vol. 5, No. 1, 2020, pp. 120-137. <<https://www.kairotext.in/index.php/kairotext/article/view/101>>.

Piedra, José. "Literary Whiteness and the Afro-Hispanic Difference." *Literacy, Popular Culture, and Writing of History*, Vol. 18, No. 2, 1987. pp. 303-332. DOI:

<<https://doi.org/10.2307/468731>>.

Piqueras, José Antonio. *La esclavitud en las Españas. Un lazo transatlántico*. Catarata, 2011.

Sáenz-Alcántara, Christina. "Who and What the Hell Is a White Hispanic?" *Latino Rebels*, Sept. 25, 2014.

27 Persánch, JM. “Neither *Your* Hispanic Nor *Your* White...” *Journal of Hispanic and Lusophone Whiteness Studies*. Vol. 1, 2020, pp.1-28

<<https://www.latinorebels.com/2014/09/25/who-and-what-the-hell-is-a-white-hispanic/>>.

Transpacific Project. “Genetic Research,” An Online Resource Center on Transpacific Relations.

<<http://www.transpacificproject.com/index.php/genetic-research/>>.

Tryferis, Alfredo. “Separated by a Common Language: The Case of the White Hispanic.” *Raw Story*, 2004.

<<https://www.rawstory.com/exclusives/tryferis/hispanic.htm>>.

West, Cornel, Jorge Klor de Alva and Earl Shorris. “Our Next Question Race Question: The Uneasiness Between Blacks and Latinos.” *Harper’s Magazine*, Vol. 292, No. 1751, April, 1996, pp. 55-63.

Weinstein, Bret. “Bret Weinstein Defines Metaphorical Truth.” Jordan B. Peterson and Sam Harris Debates, Second Debate, Vancouver.

<<https://www.youtube.com/watch?v=vGp8P8ytf8>>.

Notes

¹ This section (pages 4-8) on Spain’s racial rhetoric and its northern European counterparts’ historical processes of Spanish racialization off-whiteness revisits and reproduces parts of the introduction of my essay “From Impurity of Thought Towards the Glocalization of Whiteness in Spain,” published in 2018 in the Special Issue on Hispanic and Lusophone Whiteness that I edited for *Transmodernity*. For further reference see volume 8, number 2: <https://escholarship.org/uc/item/1pz3b36p>

² According to Marcos R. Caña Pelayo’s study, although the term “Marrano” is found as early as 1380 in Juan I’s texts, “No existe, pese a ser un debate mantenido durante muchas décadas, un consenso entre los investigadores acerca del adjetivo marrano, empleado como despectiva manera de señalar a los judíos recién convertidos al cristianismo. Buscando el origen de la palabra, algunos autores han apostado por ubicar sus comienzos en el árabe (*murain*, que vendría a significar “hipócrita, o el propio término *mumar*, con el que los islámicos señalaban a los apóstatas). Por el contrario, otros autores han buscado en la propia lengua hebrea el origen del insulto, señalando que la expresión mara ata o maharanna ata, de origen arameo, invocaciones al Señor, y de marrar o errar en su elección de credo. De hecho, hay incluso corrientes que han expuesto que la posibilidad más sencilla sea recurrir al propio castellano, aludiendo al insulto debido a su negativa a comer cerdo” (36).

³ For further reference read *Sobre los judíos y sus mentiras* (1541). Librodot, 2004.

⁴ José Antonio Piqueras argues that Spanish institutions have been invigorating racial amnesia in Spain since the abolition of slavery in 1880. In *La esclavitud en las Españas: Un lazo transatlántico* (2011), Piqueras studies slavery to contend that Spain —as every colonial power did — induced racial amnesia over Spanish colonial past to forget the atrocities of slavery that were perpetrated in the Americas and the Iberian Peninsula. Thus, Piqueras hints that European colonial powers also erased the guilt and shame from the collective memory of the nation.

⁵ For a comprehensive cultural review of the rise and deterioration of multiculturalism as an ideology in liaison with notions of white guilt, consider reading “Towards the End of the White Guilt? The Rise of Nostalgic Whiteness and Magical Populism.” (*Kairos: A Journal of Critical Symposium*, Vol. 5, No. 1, 2020. pp. 120-137).

⁶ “Interpretive framework” refers to a set of assumptions, ideas and principles that define a theoretically informed perspective and a set of practices for the process of interpretation, thus opening the data to interpretation.


⁷ This term has received noticeable criticism as it was borrowed from apartheid South Africa.

2020

De opresivo a benigno: Historia comparada de la construcción de la blancura en Brasil en la época de la post-abolición.

Darién Davis
Middlebury College

Follow this and additional works at: <https://digitalcommons.wou.edu/hlws>

 Part of the [Latin American History Commons](#), [Race and Ethnicity Commons](#), and the [Race, Ethnicity and Post-Colonial Studies Commons](#)

Recommended Citation

Davis, Darién (2020) "De opresivo a benigno: Historia comparada de la construcción de la blancura en Brasil en la época de la post-abolición.," *Journal of Hispanic and Lusophone Whiteness Studies (HLWS)*: Vol. 1 : Iss. 2020 , Article 3.

Available at: <https://digitalcommons.wou.edu/hlws/vol1/iss2020/3>

This Article is brought to you for free and open access by Digital Commons@WOU. It has been accepted for inclusion in Journal of Hispanic and Lusophone Whiteness Studies (HLWS) by an authorized editor of Digital Commons@WOU. For more information, please contact digitalcommons@wou.edu, kundas@mail.wou.edu, bakersc@mail.wou.edu.



DE OPRESIVO A BENIGNO: HISTORIA COMPARADA DE LA CONSTRUCCIÓN DE LA BLANCURA EN BRASIL EN LA ÉPOCA DE LA POST-ABOLICIÓN.

DARIÉN J. DAVIS
Middlebury College

Resumen: Este ensayo analiza cómo intelectuales patrióticos brasileños transformaron la blancura opresiva del proyecto colonial portugués a una “blancura benigna.” Después de proporcionar una breve historia del desarrollo de la blancura y mestizaje en América Latina, destaco el patriotismo y el racismo en pensadores como el cubano José Martí, el uruguayo Enrique Rodó y el brasileño Euclides da Cunha. Tras la Primera Guerra Mundial, las élites culturales de Brasil, junto con el estado burgués, promovieron e institucionalizaron la hibridación cultural como único rasgo que une brasileños en una manera superior a los Estados Unidos. Dicho tropo patriótico de la hibridación enmascaró privilegios de los blancos, al tiempo que una blancura benigna previno la solidaridad racial incluso a expensas de la marginalización de las poblaciones de color. El ensayo muestra cómo los blancos (y muchos casi blancos en conjunción con intelectuales extranjeros) ayudaron a propagar la idea de una blancura benigna en Brasil, una ideología que sigue afectando a los latinoamericanos hoy día.

Palabras clave: blancura/blanquitud, América Latina, Brasil, mestizaje, post-abolición.

Abstract: This essay deconstructs the ways in which Brazilian patriotic intellectuals transformed the oppressive whiteness of the Portuguese colonial project to what I call “benign whiteness.” After providing a brief history of the development of whiteness and hybridity in Latin America, I highlight patriotism and racism in thinkers such as Cuban José Martí, Uruguayan Enrique Rodó, and Brazilian Euclides da Cunha. After World War I, Brazilian cultural elites, along with the bourgeois state, promoted and institutionalized cultural hybridity as a unique trait that bound Brazilians together in a superior way to the United States. The patriotic trope of hybridity masked white privilege while benign whiteness stymied racial solidarity even as it continued to marginalize non-white populations. I show how whites and many almost whites along with foreign intellectuals, helped propagate the idea of Brazilian benign whiteness, an ideology that continues to impact Latin Americans today.

Key Words: Luso-whiteness, whiteness, Latin America, Brazil, hybridity, post-abolition.

Introducción

En la canción “Haití” de 1993, los cantautores brasileños Caetano Veloso y Gilberto Gil proporcionan un comentario punzante acerca de la complejidad de la raza y el poder en América Latina. La canción critica la jerarquía social racista de Brasil mientras se centra en la golpiza y asesinato de ciento once presos en Sao Paulo: “presos indefesos, mas presos são *quase* todos pretos/ Ou quase pretos, ou quase brancos *quase* pretos de tão pobres/E pobres são como podres e todos sabem como se tratam os pretos.” Aunque la canción denuncia el racismo en Brasil, también revela la construcción de la blancura, la negritud y la relación de estas con el poder. El uso de “quase” (casi) subraya la construcción de lo híbrido y la fluidez racial en América Latina, en general, y de la blancura, en particular, mientras se acusa implícitamente a la supremacía blanca como principal fuerza detrás del racismo y la injusticia social. De igual manera, “Haití” se presenta como una intervención popular en una larga tradición de textos latinoamericanos que promueven el mestizaje como esencia para la formación de la identidad racial en América Latina.

A pesar de que es cierto que tanto mestizaje como sincretismo han sido *de facto* influencias en la cimentación de las sociedades de América Latina desde la llegada de los europeos y africanos en el siglo XV, la idea de una región de naciones mestizas y libres de prejuicio racial, en realidad, tan solo emergió como tropo patriótico después del fin de la esclavitud y la aparición de los Estados Unidos como potencia hegemónica. Tras la Primera Guerra Mundial, las élites culturales blancas latinoamericanas reimaginaron la blancura como una fuerza benigna, para nada opresiva, que simplemente formaba parte de un espectro de colores de América Latina. De manera paralela, estas naciones se proyectaron internacionalmente como sociedades blancas -o casi blancas- y modernas. La hegemonía de los Estados Unidos ofreció el espejo contrario al que reflejarse a causa del ya mencionado tropo de hibridación latinoamericana surgida bajo tutela blanca. La historia de esta construcción en Brasil representa un ejemplo poderoso de toda América Latina.

Cuando los imperios europeos empezaron a marchitarse después de la Primera Guerra Mundial y el Estado-nación se convirtió en la estructura política predominante en el escenario mundial, muchos intelectuales latinoamericanos, casi todos blancos o casi blancos, contribuyeron a construir e institucionalizar una idea de blancura latinoamericana que idealizaba la hibridación; de la raza cósmica a una nación de mestizos, o a la democracia racial. Asimismo, los escritores blancos y casi blancos instrumentalizaron las contribuciones de los negros y otros no blancos, enmascarando con ello un afianzamiento del privilegio blanco y su supuesta supremacía como aspectos fundamentales de las nuevas repúblicas.

Intelectuales latinoamericanos de las décadas de 1920 y 1930 se basaron en ideas de supremacía blanca del pasado colonial estableciendo una forma de pensamiento dominante acerca de la región; la cual sigue manteniendo su vigencia entre muchos latinoamericanos hoy. Con el tiempo, las élites culturales gestionaron, controlaron, y transformaron las ideologías raciales coloniales ibéricas de supremacía de la blancura y su europeidad que antes había beneficiado a portugueses y españoles. La creación de estas nuevas ideas patrióticas incluirían la “mezcla” como parte de la familia nacional. Con el fin de entender este enmascaramiento de la blancura en el siglo XX, es importante atender a los procesos políticos de tres siglos atrás en los que se asentaron las bases de la blancura de América Latina y la dominación blanca: De la creación del sistema de castas iberoamericana pasando por el genocidio de los afro-descendientes y las poblaciones indígenas al uso de la migración como una herramienta de blanqueamiento.

El pasado colonial

De acuerdo con Juan de Sepúlveda, escolástico aristotélico del siglo XVI y consejero de la corona española, los europeos blancos tenían un derecho legítimo a la conquista porque los poderosos estaban destinados a dominar a los débiles y, claramente, los ibéricos cristianos blancos eran los más poderosos. Sepúlveda se preguntó cómo era posible que los españoles albergaran la duda de que “these people, so uncultivated, so barbarous, and so contaminated with impiety and lewdness, have not been justly conquered? . . . For numerous and grave reasons these barbarians are obliged to accept the rule of the Spaniards according to natural law” (Hanke y Rausch 164-68). En consecuencia, tanto españoles como portugueses establecieron jerarquías similares en torno a identidades raciales que privilegiaban la blancura ibérica en la praxis de la ley. Las personas no blancos, sin embargo, serían capaces de salvaguardar ciertos privilegios en función de sus conexiones y afiliaciones con la élite blanca o, en rara ocasión, a través de la acumulación de su propia riqueza.

En 1494, españoles y portugueses firmaron el Tratado de Tordesillas, por el que aceptaron dividir los nuevos territorios del Atlántico para su conquista. Entre 1580 y 1640, España y Portugal se unieron bajo la dinastía de los Habsburgo, por lo que de Felipe II y III a Felipe IV, Brasil se rigió bajo autoridad española. Sin embargo, en dicho periodo de dominio español, al tiempo que España demandaba que se implementaran las políticas coloniales de los Habsburgo, mantuvo las expectativas de que fueran los portugueses quienes se hicieran cargo de los costes de la defensa de Brasil. Ello provocó muchas tensiones que, eventualmente, resultarían en la división de los imperios en 1640 (Schwartz 33-48). A la luz de una superioridad a la americana, ambos imperios crearon jerarquías sociales que definían la blancura europea sobre criollos y mazombos, y trataron por todos los medios de diferenciarlas legalmente estableciendo códigos de mestizaje para las uniones de blancos con indígenas (mestizos or mestiços) e ibéricas y africanas (mulatos o pardos).

El predominio de la blancura se expandió con la ayuda de enfermedades, guerras y prohibiciones que, por un lado, diezmaron y segregaron las poblaciones indígenas y, por otro, limitaron los derechos de movimiento de los africanos esclavizados y sus descendientes. Tanto autoridades españolas como portuguesas instituyeron un sistema racializado en el que los conquistados a menudo recibían incentivos por venerar la blancura con la esperanza de acceder a oportunidades de movilidad social. Por ejemplo, tanto mujeres marginalizadas casadas como concubinas pudieron asegurarse con frecuencia un mejor estatus social si sus amos blancos ibéricos las reconocían oficialmente a ellas o su descendencia. En este sentido, la corona hispanoportuguesa concedía títulos que reconocían dicho poder político; la corona española, incluso, llegó tan lejos como para crear un sistema por el que se vendían certificados de blancura de personas mestizas de origen africano y europeo (Twinam 124-45). La compra de dichos certificados de blancura permitió a un número limitado de no blancos ascender en la escala social, para con ello adquirir una blancura socialmente construida que, como señalización de un tipo de asimilación táctica, JM. Persánch se ha dado en llamar “blancura retórica” (Persánch 50-53).

Ya hacia el final del período colonial, la blancura permaneció enquistada como parte consustancial del espíritu de América Latina en su asociación con el poder. Ello sería así desde el momento que el mestizaje y el sincretismo desembocaron en la creación de una miríada de identidades raciales que veían sus derechos limitados en comparación con aquellos que disfrutaban los blancos europeos. Por ejemplo, los ibéricos limitaron las ocupaciones que indígenas y afrodescendientes podían practicar sin atender a consideraciones económicas. Al mismo tiempo, un grupo selecto de individuos con mayor

estatus económico y político tenía la capacidad de blanquearse legalmente por medio de la cédula real *Gracias al sacar*, como evidencian los casos de los comerciantes Julián Valenzuela y José Manuel Valdés entre otros. Según revela el estudio de Ann Twinam realizado en el Archivo de Indias de Sevilla, en la mayoría de las sociedades de América Latina surgieron estructuras coloniales similares; a pesar de ello, el reconocimiento tanto extraoficial como oficial acerca del mestizaje de razas, hace borrosa la relación dual del poder en relación a la pureza racial y la blancura (Twinam 2015).

Las distinciones generales entre los conquistadores blancos y las poblaciones oprimidas no blancas incluyeron en el marco un determinismo geográfico racializado, por el que los blancos nacidos en las Américas también fueron considerados inferiores a los europeos y sus colonos para conservar con ello los altos cargos en las sociedades latinoamericanas. En cualquier caso, los europeos peninsulares eran socialmente superiores a los europeos nacidos en las Américas (Criollos en la América española, Mazombos en Brasil). El hecho de que algunos pardos y mulatos pudieran adquirir certificados de blancura, en seguimiento de ciertas condiciones definidas por la corona española, facilitó la percepción de la existencia de una fluidez étnica basada en la economía (Twinam 330). Con el tiempo, el sistema de clases emergente en América Latina se hizo incompatible con el intento Ibérico de una categorización racial estricta. De la misma forma, muchos hombres de España y Portugal reconocieron a su descendencia mestiza o mulata pasando a criarlos con los privilegios que les otorgaba la blancura a pesar de que, por ley, no pudieran acceder a las altas funciones políticas o practicar ciertas profesiones. Sin embargo, la mayoría de madres africanas e indígenas criarían otros mestizos y mulatos sin estos privilegios. El sistema patriarcal establecía un patrón determinado por los hombres en torno al poder racial en el que la clase menudo jugaba un papel atenuante. Estas contradicciones no fueron incidentales, por el contrario, estos códigos y dinámicas raciales deben ser vistos como una justificación lingüística y cultural concertada para mantener un imperio hispano cohesionado. A través de la incorporación táctica de africanos en las colonias, según acierta a ver Persánch, las políticas de España y Portugal persiguieron políticas análogas en las Américas que se alinearían con las lógicas empleadas en la Península Ibérica en la posterior formación de Estados-nación (49-51).

A finales del siglo XVIII, con la Ilustración europea geminó una nueva filosofía liberal que defendía la igualdad, la libertad y la fraternidad de todos los hombres y que desembocó en la Revolución Francesa de 1789. Dichos principios filosóficos tendrían pronto una enorme presencia en las independencias latinoamericanas. Para las élites blancas de América Latina, la libertad significaba la libertad de hombres blancos nacidos en las Américas para con ello dismantelar las restricciones impuestas que situaban a los ibéricos blancos en la cúspide de la estructura legal. De igual manera, entendían la igualdad como referencia a la igualdad de todos los blancos, no importa si fueron nacidos en la península o en suelo americano. De hecho, nótese que sólo en Haití -una colonia que fue abrumadoramente negra- la abolición de la esclavitud y la independencia llegaron de la mano. En otras regiones del subcontinente, la independencia precedió a la abolición. En algunos casos llegando a darse con veinte y treinta años de lapso. En el caso de Brasil, la abolición no se daría hasta casi setenta años después de la independencia. Como ejemplo del mantenimiento de las estructuras coloniales en las independencias latinoamericanas, encontramos cómo Simón Bolívar expresó frecuentemente su miedo a que se diera una revolución negra en América del Sur, y otros criollos propusieron ideas para prevenir una guerra racial (Geggus 25-27; Persánch 53-63).

El principal obstáculo para el dominio de las clases altas blancas latinoamericanas, tanto económico como político, había sido la presencia del blanco peninsular, quien, por medio del comercio, reforzaba su poder atendiendo a una distinción de blancura entre peninsular y criolla. No obstante, en la emergente conciencia latinoamericana se vino a incorporar las mismas creencias peninsulares acerca del dominio de ascendencia europea acorde a ley natural, con ello replicando la exclusión de los grupos étnicos no blancos en sus discusiones de la identidad nacional. Es por ello que cuando los nuevos líderes latinoamericanos evocaron la nación mexicana o brasileña después de las guerras de la independencia (1810 a 1830), esencialmente aludían, por ejemplo, a una nación mexicana criolla blanca o un Brasil para blancos. Indígenas, negros y mestizos -en particular las capas más desfavorecidas económicamente- estuvieron ausentes de la formulación de la nación. La aversión por la negritud y lo indígena, por tanto, fue un factor fundamental en el nacimiento de las naciones latinoamericanas; especialmente aquellas que se esforzaban por promover imágenes de modernidad y que, irónicamente, les llevó a abrazar la europeidad de sus antiguos colonizadores. Como revela el estudio de Persánch, muchos Estados implementaron políticas migratorias discriminatorias que prohibían la migración de áreas que las élites blancas consideraban indeseables. Para ello, se crearon leyes que trataban de atraer emigrantes de Europa, sobre todo el norte de Europa. En Argentina, Chile y Brasil, por ejemplo, los Estados les prometían tierras, oportunidades y certezas económicas. Esta planificación política tenía por objeto preservar la blancura de la nación e instituir la como la fuerza dominante (60).

Independencia, blancura y modernidad

Simón Bolívar (1783-1830), revolucionario y padre de las independencias de América del Sur, reconoció que, en Venezuela, el europeo se había mezclado con los africanos y los indígenas en el devenir de una nación común, a la que llamó el “womb of our common mother” (Bushnell 42; 96). Sin embargo, como la mayoría de los criollos de su época, Bolívar era profundamente escéptico de la capacidad de las masas no blancas de participar plenamente en su visión para los nuevos Estados Unidos de América del Sur (Bushnell 12-30). Sin embargo, aunque Bolívar fuese inicialmente reacio a incluir a los negros en su campaña contra los españoles, el prejuicio daría paso forzosamente a la conveniencia política (Ruta 126). De esta forma, por ejemplo, el teniente Leonardo Infante, el general José Laurencio Silva, el héroe Armada José Prudencio Padilla, y los afro-uruguayos Dionisio Oribe y Joaquín Lenzina lucharon con sus homólogos blancos criollos contra España. No obstante, aún hoy día, los latinoamericanos honran a muy pocos de aquellos indígenas y negros como padres fundadores de sus respectivas naciones. Incluso en Cuba, un país que es predominantemente negro y mestizo, son criollos blancos como Carlos Manuel de Céspedes y José Martí quienes ocupan las filas más honorables de la independencia en la conciencia colectiva de la nación cubana.

A medida que los Estados-nación definieron sus territorios geopolíticos, la consolidación de un orden nacional fue esencial. En ese contexto, las élites poscoloniales quisieron asegurarse de que sus naciones poseyeran la mano de obra adecuada para garantizar un funcionamiento eficaz de sus economías. La identidad blanca criolla de Bolívar le fue muy útil porque, a pesar de su posición privilegiada, fue capaz de expresar la solidaridad con sus hermanos hispanoamericanos, fueran estos esclavizados o libres. El común enemigo español le había proporcionado una causa con la que podía galvanizar el apoyo de las capas populares. Por aquel entonces, los haitianos ya habían dado ejemplo de

cómo los negros se habían mostrado leales en la rebelión contra el colonialismo francés en las campañas de Saint Dominique. Por ello, Bolívar aceptó contar con masas coloniales negras para engrosar las filas de sus ejércitos y, a pesar de sus sentimientos contra los negros, verbalizó un mensaje de unión (Geggus 25-26).

Para luchar contra el colonialismo, criollos y luso-americanos plantaron semillas nacionalistas que harían brotar distintas naciones en el proceso de independencia latinoamericana (Deutsch 1-16). Este nacionalismo, de acuerdo con Edward Said, acompañó la descolonización en dos etapas: primero, en la resistencia contra el extranjero; en segundo lugar, en la resistencia ideológica de los esfuerzos que se hacen para forjar una comunidad contra todas las presiones (209). Entre los países latinoamericanos, la blancura cultural (o blanquitud) como ideal funcionó como el pegamento que sostendría el resquebrajado sistema de castas ibérico. Hombres como Bolívar utilizaron la retórica de un incipiente nacionalismo para forjar una patria que sería gobernada por criollos blancos. Ni los blancos hispanoamericanos ni los blancos luso-brasileños concivieron sus naciones en base a ciudadanos de comunidades multiétnicas. Su principal objetivo era expulsar a España y Portugal de la región, no para articular una nueva visión y, con ello, resolver las disparidades raciales en los países de reciente formación.

Argentina nos proporciona un buen ejemplo acerca de la dinámica cultural de la región. Los intelectuales argentinos que se opusieron a la dictadura de Juan Manuel de Rosas a partir de 1829 a 1852 produjeron una gran cantidad de materiales anti-Rosas que, implícitamente, era también anti-negro y anti-americana. El discurso intelectual argentino contra la dictadura en el siglo XIX proporciona una ventana curiosa a la blancura en América Latina para entender cómo intelectuales eurocéntricos argentinos blancos, como Domingo Faustino Sarmiento y Esteban Echeverría, se aliaron con un discurso de la blancura que se utilizaba para vilipendiar a Rosas, a quien asociaban con los negros, los mulatos y las capas populares, a lo que Sarmiento se dio en llamar “barbarie.” Después de la derrota de Rosas en 1852, Sarmiento y otros harían un llamado a la importación de la “civilización” que, en esencia, se traduciría en emigración europea blanca (Sarmiento 18, 249; Echeverría 7-34). Al mismo tiempo, Sarmiento argumentó que la capacidad de América Latina para sobrevivir dependería de su capacidad a seguir el ejemplo de América del Norte, la cual había transferido con éxito los valores europeos a través del Atlántico (245-248).

De un modo similar, la élite blanca brasileña se hizo un clamor abogando por la creación de un imperio gobernado por Dom Pedro I —el hijo blanco del monarca portugués nacido en Portugal en 1822— declarando con ello la independencia de Brasil. Cuando Dom Pedro I abdicó en 1831, su hijo blanco nacido en Brasil, Don Pedro II le sucedió a la edad de cinco años, fecha para la cual las personas de ascendencia africana representaban la mayoría de la población (Buccifero 174). Pedro II, sin embargo, no gobernaría Brasil hasta la edad de quince años y tras su coronación de julio de 1841. El ascenso de un emperador percibido por sus súbditos americanos como legítimo marcó el comienzo de un período de relativa paz, distinta de la década turbulenta social y política del periodo de regencia de Brasil entre 1831-1841. De hecho, tener un emperador blanco de origen brasileño con sangre real fue crítico en la visión de la elite brasileña posindependencia. Pedro II gobernaría Brasil durante cincuenta y ocho años, en los que el país siguió basándose fuertemente en mano de obra africana esclava.

Brasil se esforzó por mantener una imagen positiva en el ámbito internacional. El escrutinio de Estados Unidos fue de particular importancia a consecuencia de que los brasileños habían alcanzado un impresionante intercambio comercial con su vecino del norte ya desde mediados del siglo XIX. A pesar de la centralidad de la esclavitud africana en Brasil

hasta 1888, y al hecho mismo de que la mayoría de la población era de ascendencia africana, los brasileños blancos hicieron hincapié en los aspectos europeos de la cultura brasileña. Así, las alianzas transnacionales de las élites blancas se forjaron en un mecanismo más importante que la afiliación política o la alianza interracial dentro de las fronteras nacionales. Pensadores como Joaquim Nabuco (1849-1910), portavoz importante del movimiento abolicionista-republicano, indicaron que la relación entre la abolición y la inmigración no era incidental. Esencial en este posicionamiento antiesclavista de Nabuco fue su esperanza de *embranqueamento*, o blanqueamiento, para ver a Brasil cada vez más europea (223). Por esta razón, Nabuco también se opuso a la inmigración de asiáticos del este, ya que ello solo contribuiría a complicar la situación (Skidmore 9).

Mientras tanto, Nabuco establecía una comparativa de la situación de los negros en Brasil frente a los negros en Estados Unidos, afirmando que existía cierta movilidad de los negros brasileños y que estaban en mejores condiciones que sus contrapartes del norte. Nabuco creyó, pues, que los brasileños blancos en posiciones dominantes habían ofrecido oportunidades a los africanos de Brasil que en Estados Unidos se les negaban (21). No obstante, a pesar de su postura pro-abolicionista, Nabuco atribuyó los problemas de Brasil a la presencia africana, afirmando que el vicio de la sangre africana entró en circulación de forma generalizada por medio del sistema de esclavitud: “Sin la esclavitud,” explicó, “. . . Brasil podría haber sido como Canadá o Australia” (98-100).

En otras partes de América Latina, sentimientos similares surgieron de los privilegiados héroes revolucionarios blancos. El héroe nacional cubano José Martí, por ejemplo, atacó el mito sobre la inferioridad de las personas de origen racial mixto en un momento cuando la población de Cuba era más de la mitad mulata o mestiza. Martí destacó la ausencia de conflicto racial entre los cubanos en un discurso público en 1895 en Nueva York, llegando a afirmar que “in Cuba there is no fear whatever of racial conflict. A man is more than white, black, or mulatto. A Cuban is more than white, black or mulatto” (Martí, *Our America* 278-79). No obstante, la realidad era que la Cuba de Martí estaba plagada de prejuicios raciales. A pesar de ello, su retórica en torno a la unidad trataba de elevar a la nación por encima de su racismo (Martí, *Nuestra América* 278-79, Poey Barro 56-60). En efecto, como advierte Persánch, Martí instrumentalizó la negritud como parte de un proyecto de nación que sería dirigida por blancos y proyectó la idea de asimilación de los negros en el proyecto nacional como un símbolo de modernidad en la gestación de una Cuba superior, al tiempo que se evitaba toda posibilidad de una guerra civil basada en la división de razas (Persánch 113). Por otra parte, como ha indicado Eugene Godfried, la visión de Martí era “euroiberocentrista,” e hispana, especialmente teniendo en cuenta sus puntos de vista de otras partes del Caribe que no eran hispanos. Sus puntos de vista de Curaçao, por ejemplo, son abiertamente racistas (Godfried 1-13). A principios del siglo XX, sin embargo, pensadores patriotas cubanos venerarían a Martí por su capacidad para elevar la cubanidad (Davis, “Mulato o criollo” 82). Irónicamente, a raíz del despertar a la independencia en el siglo XX, el gobierno cubano prohibiría todos los partidos políticos negros y propició la guerra contra los rebeldes negros que desafiaron el racismo (Helg 123-42).

El escritor uruguayo, blanco, José Enrique Rodó expresaría mejor el sentido del criollo en América Latina respecto a la blancura y la hibridez en el siglo XX como defensa patriótica y antiestadounidense en su clásico *Ariel* de 1900:

We Latin Americans have an inheritance of Race, a great ethnic tradition to maintain, a sacred bond which unites us to immortal pages of history and puts us on our honor to preserve this for the future. In the United States,

their history is above all a spasm of virile activity. The typical hero is he who wants. . . North American life, indeed, describes Pascal's viscous circle in a ceaseless seeking for well-being with no object outside of itself. . . Its prosperity is as immense as its incapacity of satisfying even a mediocre view of human destiny. (93)

Al igual que Martí, Rodó proporcionó una resistencia ideológica contra una invasión de Estados Unidos. Para Rodó, América Latina se había convertido en "civilizada," en contra del posicionamiento de Domingo Sarmiento, no a través de un cambio económico, político o social, sino en el ámbito de la cultura. América Latina parecía poseer una capacidad de unir a las personas de diferentes orígenes raciales bajo el paraguas del liderazgo blanco criollo, mientras consideraban a los EE.UU y su expansión sin control el símbolo de la barbarie.

Esta visión de unidad ungió a mano por los autoproclamados blancos, que se vieron a sí mismos como guardianes de la cultura nacional, era más una proyección que una realidad en los países latinoamericanos respecto a las dinámicas raciales internas de las naciones y su representación demográfica en los ámbitos de la política, la cultura y la economía. A finales del siglo XIX, de hecho, los intelectuales de la región no eran ni del todo optimistas ni estaban necesariamente orgullosos de su herencia; como tal es el caso del intelectual boliviano Aclides Arguedas, quien lo indica abiertamente en el título de su ensayo *Pueblo enfermo* de 1902. No sólo culpó de la enfermedad en su país en la preponderancia de los "indios" y su "psicología", sino que Arguedas también creía que a causa de ello Bolivia no sería capaz de atraer inmigrantes europeos. Al mismo tiempo, Arguedas expresaría una sensibilidad Ibérica para ejercer la crítica sobre criollos cuya blancura se había debilitado por el medio ambiente de América (Arguedas 404; Gomes 7-19).

La apertura a un nuevo siglo proporcionó una oportunidad para la especulación de líderes y pensadores de las repúblicas de América Latina. La República de Brasil, creada en 1889, volvería a abrazar su herencia portuguesa como orgullo nacional, lo cual sería exacerbado por un republicanismo militar. El positivismo brasileño había desempeñado un papel clave en la construcción de "Orden y progreso" de la nación, lema que dota de sentido la nueva bandera republicana brasileña desde finales del siglo XIX. A finales del siglo XIX, la mentalidad positivista de Benjamín Constant presidiría una reforma militar profesional para promover lo que Robert G. Nachman ha llamado "practicing positivism", cuyo objetivo era la reforma de la mentalidad, hábitos y costumbres, ejercido dentro de un marco paternalista, jerárquico y corporativista del Estado que se confiaba en la (re)educación y el acceso al capital (Najman 1-23). No es sorprendente que, en 1910, João Cândido, un brasileño negro, dirigiera una de las revueltas más importantes en la Marina para protestar por la pena de muerte, entendido como un legado brutal de la esclavitud (Morel 2016).

Mientras que Argentina había logrado transformarse de una nación mestiza y afro-argentina a una blanca haciendo uso de migración masiva de europeos en la década de 1930, el Estado brasileño tuvo un éxito mucho más limitado en la atracción de inmigrantes de Europa (Lesser, *Negotiating National Identity* 8). Sin embargo, en tanto en cuanto la economía brasileña se modernizaba, la mayoría de los sectores de manufactura y de servicios mostraban preferencia por contratar nuevos migrantes blancos en lugar de afro-descendientes brasileños a quienes consideraban "un atraso". Por lo tanto, la abolición liberó a los blancos de ser asociados con una nación esclavista pero, como Katia M. Queiros ha señalado, para la mayoría de afrobrasileños su libertad significó "the freedom to remain poor and indigent" (211) y, en consecuencia, negro o casi negro. Kim Butler ha descrito con perspicacia ese fenómeno como una imposición general del orden que "has prevented the

equitable participation of blacks in national society” (17). Incluso, muchos liberales que apoyaron la abolición lo hicieron, no porque quisieran que los esclavos fueran ciudadanos, sino porque era perjudicial para su imagen internacional y su concepto de élite de nación blanca.

Nabuco es quien mejor refleja este punto de vista cuando en 1886 escribiera que los brasileños querían eliminar la esclavitud “not simply because it is morally illegitimate, but because slavery ruins the country economically, debases its politics and prevents immigration. Indeed, it is a system which prevents our incorporation into modernity” (223). En este período, los escritores brasileños también comenzaron a explorar la hibridación brasileña a través de representaciones del mulato y el mestizo. La novela *O mulato* de Aluísio de Azevedo, publicada en 1881, y la pintura “El leñador” de José Ferraz de Almeida Júnior de 1879 se convirtieron en puntos de referencia para una generación, aunque no sin un sentido de pesimismo y temor a una reminiscencia de la *Civilización y barbarie* de Sarmiento; texto que subraya los temores de Sarmiento con respecto a las tendencias demográficas de América del Sur, y su deseo de emular lo que él creía que era el éxito de transferencia de los valores europeos a América del Norte por medio de los migrantes europeos (248-250).

Los liberales brasileños compartían el deseo de transformar su sociedad para convertirse en una nación más blanca, o casi blanca. En otros países, como Uruguay, Paraguay, Cuba y la República Dominicana, intelectuales y políticos blancos lamentaron el fracaso del liberalismo a la hora de “blanquear” sus sociedades. La histórica campaña anti-haitiana y anti-negra en la República Dominicana es claro ejemplo de ello. Silvio Torres-Saillant ha documentado cómo la significativa celebración histórica y el abrazo de la negritud dominicana se dan antes del surgimiento de la negrofobia y de que la supremacía blanca comenzara a proclamar el lado oriental de la isla bajo hegemonía cultural hispana y mulata (casi blanca) en lugar de negra (30-33).

La mayoría de las sociedades de América Latina abrazaron la abolición a finales del siglo XIX. No obstante, las nuevas repúblicas liberales se establecieron con constituciones y planes de desarrollo económico que utilizaron ideas europeas que todavía no habían resuelto los problemas de la educación de las masas ni la integración de las poblaciones marginadas. Las nuevas elites de América Latina tampoco mostraron interés por desarrollar adecuadamente los mecanismos de integración de sus recién liberados ciudadanos. En Brasil, la abolición oficial de la esclavitud en 1888 supuso una libertad teórica que no se ejerció en la práctica. El temor al descontento negro que se avecinaba y las revueltas contribuyeron a moldear el republicanismo de la élite blanca. En este sentido, no es sorprendente que, como consecuencia de la abolición, la república se dispusiera a crear una sociedad ordenada. Líderes militares republicanos blancos -de Deodoro da Fonseca a Washington Luis- otorgaron prioridad al orden sobre las libertades civiles o la justicia. En toda la República, los Estados aprobaron leyes contra los negros enmascarándolas como leyes contra la vagancia; tal es el caso del Decreto 1435 en Minas Gerais de 1900, por cual prohibía la mendicidad. Dichas medidas tuvieron por objeto invisibilizar la negritud en una sociedad híbrida construida por blancos (Higgins 146-47).

El clásico *Os Sertões* (1902), de Euclides da Cunha, refleja bien estas tensiones raciales y culturales. Influenciado por un positivismo omnipresente, da Cunha ofrecía una mirada hacia un futuro de Brasil donde el orden reinaría (Najman 1-23). En este período, la obra de da Cunha se centró en la creación y la destrucción de Canudos, la comunidad anti-republicana y predominantemente no blanca del noreste de Brasil en 1892. Da Cunha definió lo que llamó “El Hombre de Brasil” por medio de una idealización de la influencia portuguesa y el desprecio hacia los africanos. Argumentaría que el portugués vinculaba Brasil

al intelecto de los celtas, mientras que el hombre negro, sería el “homo afer, filho das paragens adustas e bárbaras, onde a seleção natural, mais que em quaisquer outras, se faz pelo exercício intensivo da ferocidade e da força” (56). Bajo la influencia de Charles Darwin y Herbert Spencer, da Cunha llegó a la conclusión de que la evolución biológica exigía la garantía de la evolución social.

En su libro, da Cunha vio en la evolución de las razas hacia tonos pardos o mestiços una versión más blanca de las masas negras e indígenas que los militares brasileños acababan de diezmar en Canudos. Este sentido de una blancura híbrida benigna, o casi blancura, llama la atención por su condena de los negros y los indígenas. Según da Cunha, los negros eran “humildes y dóciles” y el hombre indígena un “nómada inadapado” (42; 45-47). Mientras que escritores como el republicano Alberto Torres refutaron las ideas de da Cunha, tanto él como otros pensaban que Brasil era una nación racialmente atrasada y todavía podía “ponerse al día”, en esencia al blanquearse culturalmente. Torres defendía que no había razas superiores o inferiores, sino avanzadas y atrasadas (Skidmore 17; Torres 129). Aún así, las élites brasileñas que temían un posible tumulto causado por las masas populares urbanas de las ciudades costeras, creían que indígenas y negros se convertirían, al igual que el Canudos 1896, en víctimas de progreso. Con el tiempo serían absorbidos por la población mestiça “quase Branca” (Beiber 171; Burns, 16-35).

La institucionalización de la hibridez como blancura después de la Primera Guerra Mundial

Una generación después de la abolición, escritores patriotas como Gilberto Freyre lideraron una cruzada en Brasil a favor de la inclusión cultural y la mezcla como un medio para celebrar la cultura nacional. En el proceso, la generación de Freyre minimizó el desplazamiento social endémico de afrodescendientes e indígenas en Brasil. La celebración explícita de Freyre sobre la hibridación en la alimentación, la sexualidad y otras costumbres, resaltaban la capacidad portuguesa blanca para adaptarse a los trópicos entremezclándose cultural y sexualmente con los pueblos conquistados. De hecho, Freyre escribió sobre dicho mestizaje social y sexual de los portugueses con otras culturas como un rasgo cultural e histórico de necesidad. Estas ideas también se desarrollaron a partir de su experiencia personal como intelectual latinoamericano, privilegiado y blanco, o casi blanco, en los Estados Unidos, donde fue testigo del racismo contra los brasileños (Tannenbaum 1946). La experiencia escolástica y personal de Freyre como extranjero tuvo, como Jeffrey E. Needell ha mostrado de manera sucinta, un efecto profundo en su conceptualización de la identidad brasileña (51-60). Por ejemplo, el trabajo clásico de Freyre *Casa Grande e Senzala* (Los Maestros y los esclavos) creó una noción estática de Brasil, que celebra una blancura benigna, junto a la hibridación y el mestizaje, mientras que se restaba importancia a las injusticias históricas (Costa 348).

Otros escritores y políticos reiteraron las ideas de Freyre durante décadas. José María Bello de Pernambuco, por ejemplo, pedía a los brasileños que se dieran cuenta de sus raíces históricas y los tres grandes grupos étnicos que habían contribuido al desarrollo de Brasil: el africano, el portugués y el indígena. Al igual que en la interpretación de Freyre, el grupo blanco portugués se convertía en el principal héroe ya que ellos habían proporcionado un paraguas cultural de integración a través de un lenguaje común y una religión compartida (Bello 1936). Los portugueses estaban dotados de una cierta capacidad cultural que les permitía mezclarse fácilmente entre los pueblos de otras razas y culturas. El historiador Sergio Buarque de Holanda diría además que Brasil aún estaba vinculado a Portugal a través

de la tradición (15) e, incluso, el dictador de Portugal António de Oliveira Salazar (1932-1968) llegaría a justificar la colonización de África con la teorización de Freyre.

La fuerza y el poder intelectual de escritores patriotas de la década de 1920, como Freyre y Buarque, ayudaron a Brasil emerger como un símbolo moderno de convivencia y mestizaje que aún no se había alcanzado ni en Europa ni en Estados Unidos. En este contexto, la blancura portuguesa dejó de ser la fuerza opresora que colonizó Brasil y partes de África para convertirse en el agente benigno de un Brasil híbrido. Este punto de vista duraría hasta mucho después de la Segunda Guerra Mundial, cuando Brasil comenzó a aceptar inmigrantes que huían de la Alemania nazi. Para los escritores como el autor austriaco judío Stefan Zweig, Brasil parecía culturalmente superior, precisamente, a causa de su tolerancia racial y religiosa. Zweig llamó su cuaderno de viaje de 1942 *Brazil: A Land of the Future*, por ejemplo, y mientras vivía en Brasil, escribió que nunca había visto “a finer place” donde los “negroes worked in the open air like in slavery days only happy . . .” (Davis and Marshall 15). Zweig se unió a otros intelectuales europeos blancos como Blaise Cendrars, quienes exaltaban sus experiencias en Brasil debido a la tolerancia percibida y al exotismo en un momento en que la intolerancia religiosa y la segregación racial suponía los principales obstáculos para la consolidación de las repúblicas de Europa Occidental (Davis, “Exilio y Liminality” 51; Davis y Marshall 24-25; Cendrars 2010).

Los productores culturales brasileños del siglo XX seguirían expresando y reformulando ideas de una blancura benigna híbrida. El cantante brasileño Elsie Houston se jactaba de cómo los músicos de Brasil habían integrado con éxito lo que llamó la “calidad primitiva de las melodías nativas”, lo que hacía de Brasil una nación moderna (“Brazilian Music on the Air”). Tal afirmación admitiría lo que bell hooks ha hecho referencia como “a system of knowledge and power reproducing and maintaining white supremacy” (117). Mientras que muchos patriotas brasileños abrazaban y promovían de manera sincera la centralidad de África en Brasil y exploraron las influencias no europeas de indígenas entre otros grupos étnicos, también promovieron la hibridación y el mestizaje como ideal cultural. Pocos adoptaron políticas económicas, sociales, políticas o culturales, que empoderarían a los no blancos de manera concreta. Además, muchos brasileños blancos y casi blancos instrumentalizaron a los afrodescendientes y su cultura para celebrar la hibridación y minimizar una blancura histórica y opresiva que, no hacía tanto, había perpetuado tanto la esclavitud como otros sistemas de opresión racial.

La blancura, a través de la hibridación o la posibilidad de blanquear, estaba implícita en la Revolución Antropofágica que celebró la capacidad de Brasil para canibalizar otras culturas y convertirlo en un Brasil único. Esta canibalización creó un tipo brasileño blanco, o casi blanco, idealizado (Oswald de Andrade 1928). La Primera Guerra Mundial señaló el fracaso de los modelos culturales europeos para la realidad brasileña. Una nueva generación de intelectuales latinoamericanos fue testigo de la crisis moral y el pesimismo en Occidente descrito por escritores europeos como Spengler (104-13), y la recesión económica señalada por la caída del mercado de valores de 1929 (Spengler, 96-99). Sin embargo, los brasileños también apreciaron cuando reputados intelectuales europeos comenzaron a celebrar las culturas no occidentales en una serie de movimientos, del surrealismo al primitivismo, para escapar de una blancura opresiva histórica. En este contexto, las ideas brasileñas de hibridación surgieron como posibles antídotos y ejemplos de nuevas posibilidades, que alimentaron una ola de patriotismo y exploración en muchos campos.

Mientras autores como Paulo Prado en *Retrato do Brasil* (1928) continuaron viendo la mezcla sexual y social con tristeza y pesimismo, muchos otros reconocieron el poder y la centralidad del mestizaje racial como una fuerza crítica contra la fundación de Brasil bajo

diferentes perspectivas. En *Martim Cereré* (1928), de Cassiano Ricardo, por ejemplo, una “raza brasileña” surgió de una base indígena con la fusión de la africana y la portuguesa. Mario de Andrade trata dicha fusión de manera más satírica en *Macunaíma* (1928) al narrar la historia de Tapanhumas, un indio negro del interior de Brasil que migra a la pujante ciudad de Sao Paulo. El protagonista –del mismo nombre– es un antihéroe que triunfa por el uso de poderes mágicos y por su sentido de independencia. Estos atributos se combinan magníficamente con la tecnología moderna en lo que el autor denominó “una revuelta contra la inteligencia nacional tradicional” (Mario de Andrade, *O movimento modernista* 24-25). Con ello, Andrade satiriza sobre la blancura al describirla como parte del paisaje brasileño, mientras celebra la capacidad brasileña de hacer que las cosas funcionen, o el *jeitinho* (Tosta 140-57).

Incluso en la sátira, la construcción de la conciencia nacional tanto en torno a la hibridación como a una blancura benigna obstaculizó la solidaridad entre negros, mestizos, mulatos e indígenas. Abdias do Nascimento, fundador del Teatro Experimental Negro en 1944, creía que el mayor triunfo de la supremacía blanca fue que había convencido a los mulatos de que no eran negros (Nascimento 2016). Fomentar la celebración de la Negritud y una declaración pública se haría difícil en una sociedad en que no hubiera erigido barreras explícitas para la integración racial ni creado leyes racistas explícitas como en los Estados Unidos. De facto, la mezcla racial y cultural vendría a significar que, antes de los últimos movimientos de conciencia negra en la era de la post-abertura, las personas que se definían a sí mismas como negras (en lugar de pardo o mulato, por ejemplo) constituían una minoría absoluta.

La blancura, a través de la hibridación, representó un ejemplo de identidad política que, según Stuart Hall, “logra su positivo a través del ojo estrecho de lo negativo” (19-39). Brasileños blancos y brasileños casi blancos, así como brasileños casi negros, construyen sus identidades en oposición a la negatividad de la negritud porque, citando nuevamente el “Haití” de Gil y Veloso, “todos sabem como se tratam os negros” (Gil y Veloso).

El patriotismo y la blancura híbrida benigna

La década de 1930 marcó el comienzo de una nueva era con un grupo de intelectuales que cumplió su mayoría de edad en la década anterior. Con el ascenso del gobierno “de clase media” de Getúlio Vargas, dicha generación entró en el gobierno y las instituciones gubernamentales con una marcada mentalidad patriótica; en particular en el Ministerio de Educación y Cultura, ayudando a institucionalizar tanto la noción de una blancura benigna como otra de hibridación positiva. Paradójicamente, el presidente Vargas –quien gobernaría Brasil entre 1930-1944 y 1950-1954– tuvo éxito al fomentar que los brasileños se identificasen con la idealización de una nación blanca a través de la celebración de su hibridez racial. En el proceso, los políticos nacionalistas crearon mitos y símbolos nacionales perdurables, logrando de manera efectiva marginalizar la conciencia racial para el resto del siglo XX. Ello afectó de igual forma al Estado brasileño, empresas privadas y los empleadores particulares que compartieron prácticas de exclusión y marginación hacia los brasileños negros y casi negros para posiciones importantes como, por ejemplo, el cuerpo diplomático (D'Ávila 2003). Aunque contemplaban el valor de las minorías para la nación, los intelectuales dominantes blancos de las décadas de 1920 a 1950 las instrumentalizaron constantemente promoviendo la hibridación de América Latina.

Escritores nacionalistas, sobre todo en Río de Janeiro y Sao Paulo, constituyeron una élite cultural que surgió para construir la identidad cultural de la nación; una que pudieran

celebrar internacionalmente. Para ello, no ampliaron la noción de quién podría participar en la creación de una nueva cultura nacional brasileña. Al contrario, la élite cultural –muchos de ellos pertenecientes o identificados con la clase media– se convirtieron en productores respetados de la nación y guardianes de la conciencia nacional en virtud de su clase y educación (Ramos 229). Sin embargo, la blancura siguió siendo fundamental para el poder. Los blancos y casi blancos continuaron hablando de, y para, los no blancos. De hecho, pocos no blancos, casi negros y negros surgieron como representantes nacionales en instituciones nacionales e internacionales o en la prensa convencional.

A medida que los migrantes, negros, mulatos y mestizos comenzaron a engrosar los principales centros urbanos después de la Segunda Guerra Mundial, los escritores comenzaron a reconocer la contribución histórica de sectores raciales previamente ignorados a la formación de la identidad nacional. Los brasileños y otros latinoamericanos continuaron proyectando imágenes raciales nacionales positivas que celebraban la mezcla cultural, pero creando pocas políticas que brindasen oportunidades económicas o sociales con objeto de transformar la sociedad estructuralmente (Fernandes 2007). Así, los brasileños lograron transformar una opresión racial blanca, tóxica y opresiva en una blancura híbrida y benigna que, a menudo, evocara el tropo freyriano del mestizaje.

De igual forma, los observadores estadounidenses contribuyeron a propagar la idea de una blancura brasileña benigna durante la Guerra Fría. Por ejemplo, Frank Tannenbaum, retrató al esclavo africano de América Latina con una luz relativamente positiva en comparación con el sujeto esclavizado en el sur de los Estados Unidos (112). Stanley Elkins le siguió con un estudio similar, argumentando que la esclavitud en los Estados Unidos era el resultado de un capitalismo desenfrenado, mientras que la presencia de la Iglesia y las leyes de la manumisión en América Latina impedían que el esclavo fuera reducido a un estado de “mercancía.” En *Neither Black nor White*, Carl Degler concluiría que los blancos en Brasil diluían sus prejuicios, pero que a medida que los negros se educaban y se volvían más estables económicamente, estos manifestaban los mismos prejuicios que en los Estados Unidos (Degler 19, Tannenbaum 112). Esta línea de pensamiento sirvió para realzar las ideas de los brasileños que afirmaban la singularidad de la experiencia racial brasileña.

Otros latinoamericanos mostraron ideologías similares. Por ejemplo, *La raza cósmica* (1922), el clásico del Ministro de Cultura mexicano José Vasconcelos de 1922, representa una visión similar de México surgida en las postrimerías de la revolución mexicana que, aún hoy, sigue siendo un punto de referencia tanto para mexicanos como mexicanoamericanos. En su raza cósmica, Vasconcelos argumentó que los mexicanos habían creado la quinta raza al haber unido lo mejor de todas las ya existentes (Vasconcelos 25-26). Sin embargo, aquí nuevamente, esta raza cósmica mestiza mostró una inclinación hacia los europeos, más blancos que negros e indígenas. Mientras que Edison de Sousa Carneiro y Bolívar Lamounier demostraron las implicaciones políticas del paradigma de hibridez blanca y su papel en la cooptación de las masas en “La nacionalización del negro en el Brasil” (1954) y “Raça e Classe na Política Brasileira” (1968), Abdias do Nascimento fue el primero en calificar de genocidio la práctica brasileña de la blancura. En su obra *O Genocídio do Negro Brasileiro* (1978), Nascimento argumentó que las políticas de mestizaje, discriminación, violación y tortura, equivalían a un genocidio, difícilmente un acto benigno (Nascimento 1978; Skidmore 7-36; Carneiro 6-18, Lamounier 39 -50).

Entre 1904 y 1929, inmigrantes de Portugal, España, Italia, Japón, Turquía, Rusia, Alemania y Austria se establecieron en todo Brasil. En un intento de “brasilizar” a los migrantes europeos, la Constitución brasileña de 1891 pasó a garantizar la ciudadanía brasileña a cualquier persona que viviera en el país durante más de seis meses. A pesar de la

retórica nacionalista de pensadores como Oliveira Viana, quien advirtió contra la entrada de elementos exóticos y no latinos (383-385), las políticas migratorias del país reflejaron un ideal de blanqueamiento hasta bien entrado el siglo XX. Los estados individuales y el gobierno federal trataron de dar la bienvenida a los trabajadores que consideraban “más blancos” y, por lo tanto, la inmigración culturalmente “avanzada.” Con el mismo objetivo restringían la llegada de otras poblaciones, incluidos judíos y japoneses (Lesser, *Negotiating National Identity* 8, 169). Las leyes laborales de Vargas de la década de 1930 trataron de imponer cuotas de trabajo para los brasileños que alentaron el nativismo e hicieron poco para mejorar las desigualdades sociales subyacentes. Además, el gobierno federal carecía de los recursos para monitorear o controlar la migración de manera efectiva (Lesser, “Immigration and Shifting Concepts” 38).

En Centroamérica, proyectos económicos como los ferrocarriles y el Canal de Panamá dependían de mano de obra barata calificada y no calificada de las islas del Caribe, en su mayoría negros. Los cambios demográficos acaecidos en Centroamérica durante este período representan el único ejemplo regional de países que no se volvieron más blancos como resultado de la afluencia de trabajadores de las islas del Caribe y Asia. Sin embargo, incluso en estas áreas, países como Honduras continuaron forjando una identidad mestiza blanca contra los garífunas negros foráneos (Euraque 81-90). En 1941, el presidente panameño Arnulfo Arias, que representaba a la mayoría blanca mestiza, promulgó una Constitución que negaba la ciudadanía a los negros de ascendencia antillana (Priestly 52).

Conclusión

Los eruditos de América Latina solían llamar al estudio de la blancura histórica, simplemente, “Historia.” A diferencia de la narrativa dominante en los Estados Unidos, las naciones latinoamericanas en general y Brasil en particular forjaron narrativas dominantes de una blancura basada en la hibridación por la cual se instrumentalizó a sus minorías. Julio Ramos describió dicho proceso de creación de ideas dominantes en América Latina como “. . . a created field, ordered, in the same politically predetermined disposition, from the discourse that names and . . . engenders the field of that identity” (229). Estas narrativas dominantes, en apariencia distintas, no representan realidades monolíticas fijas o estáticas. De hecho, la evidencia histórica de las Américas documenta claramente una dependencia compartida de la esclavitud, un intercambio cultural Atlántico y un mestizaje cultural, político y sexual. Por lo tanto, es importante comprender cuándo, cómo y por qué –parafraseando el trabajo de Benedict Anderson– las élites nacionales y regionales junto a los intelectuales patrióticos latinoamericanos imaginaron, o reinventaron, sus naciones (Anderson 1991).

Moldeadas por las cambiantes fuerzas políticas y económicas nacionales e internacionales, las diferentes narrativas de la blancura surgieron con el tiempo, y la hibridación se convirtió en un ingrediente importante en América Latina, pero no en los Estados Unidos. A pesar de la historia compartida de opresión de los indios, esclavización africana, menosprecio hacia los africanos y diversas formas de mezcla cultural, pocos norteamericanos emplean tropos de hibridación o mezcla para describir a los Estados Unidos, mientras que pocos latinoamericanos se refieren a sus países como naciones de migrantes. Al final de la Segunda Guerra Mundial, el patriotismo latinoamericano había cambiado desde los días de la independencia, y el papel de la raza en la retórica de la nación en la región también había cambiado. La expansión de la hegemonía estadounidense (irónicamente detectada cuando nos referimos a Estados Unidos como América) también proporcionó una fuerza hacia la que los nacionalistas latinoamericanos dirigieron sus

esfuerzos. Para muchos latinoamericanos, los Estados Unidos de América se convirtió en sinónimo de progreso y desarrollo económico, pero también de racismo, segregación y "blancura tóxica." El antiamericanismo sirvió al patriotismo latinoamericano en la medida que le proporcionó un enemigo imperialista económico y cultural contra el cual se podría moldear la promoción de la idea de "la nación mestiza-blanca". La aparición de textos creados con el espíritu patriótico de las décadas de 1920 y 1930 se transmitió después de la Segunda Guerra Mundial.

Los escritores blancos latinoamericanos privilegiados tendieron a asumir la posición de cuidadores de la cultura nacional y de los sectores populares, a menudo instrumentalizando a los grupos marginados con fines patrióticos, como si su capacidad de hablar en nombre de la nación fuera de alguna manera natural o predeterminada. Linda Alcoff nos recuerda que "hablar en nombre de los demás" conlleva ramificaciones sociales y políticas tanto para el hablante como para los temas que se describen. En última instancia, también se trata de una cuestión de representación y quién representa a quién (6-15). La élite cultural brasileña blanca sigue forjando mitos sobre la blancura o casi la blancura desde un lugar discursivo donde los no blancos no juegan ningún papel en esas construcciones particulares.

Hoy, los brasileños (y latinoamericanos en general) continúan lidiando con el legado de una blancura híbrida. Muchos brasileños en el extranjero, por ejemplo, han comenzado a cambiar sus visiones tanto de la nación como de sí mismos a medida que encuentran nuevas formas de imaginar la raza, tras confrontar el racismo hacia ellos, y sobre los sentimientos antiinmigrantes respecto de una latinofobia generalizada. En los Estados Unidos, las construcciones latinas de raza a menudo chocan con la versión blanca norteamericana de raza y blancura. En teoría, las comunidades afroamericanas entienden más fácilmente las nociones latinoamericanas de hibridación y colorismo aunque, históricamente, se vuelvan más blancas; algo que, a menudo, resulta en lo que los norteamericanos vinieron a llamar "passing." No obstante, la mayoría de los estadounidenses entienden a los latinos como "personas de color" o "no blancos," aunque las comunidades latinas puedan con frecuencia incluir blancos, negros o mestizos, o mestizos y sus descendientes nacidos en Estados Unidos, la mayoría de los cuales han sido moldeado por la idea de una blancura benigna. Las tensiones entre América Latina y la construcción estadounidense de la blancura subraya las construcciones regionales y nacionales de la raza. En un intento por navegar su sentido de pertenencia trans-regional, la escritora dominicana Julia Álvarez se llamó a sí misma una "mujer blanca de color" (Álvarez 6).

¿Qué privilegios otorga a los latinos una construcción de la blancura o latinidad que por la que pueden reclamar su blancura en un país que se enfrenta a la latinofobia y donde los acentos se convierten en un marcador de no blancura? Tanto el caso de la blancura brasileña como el del privilegio blanco nos proporcionan una ventana a la compleja construcción de la blancura en las Américas en general. Franz Fanon ya nos advirtió contra las trampas de cualquier movimiento o construcción de conciencia nacional que intente ser una "all-embracing crystallization of the inner most hopes of the *whole* people" (1). Comprender la historia comparada de la construcción del mestizo, el mulato o la nación híbrida en Brasil, permite a los estudiosos de la región deconstruir el particular sentido de blancura brasileña y resaltar la ubicación de su privilegio (Alcoff 2-3). Con todo y con ello, para acabar, es de resaltar que muchos, de dentro y de fuera de Brasil, continúan promoviendo el mestizaje del país a expensas de la negritud sin prestar atención a lo que Djalma Riberio ha llamado el "lugar de fala" (Ribeiro, 2016).

Bibliografía

- Alcoff, Linda. "The Problem of Speaking for Others." *Cultural Critique*, vol. 92, Winter 1991, pp. 5-32.
- Alvarez, Julia. "White Woman of Color." *The Hungry Mind Review*, Spring 1998, pp. 6, 58.
- Anderson, Benedict. *Imagined Communities: Reflections on the Emergence and Spread of Nationalism*. Verso, 1991.
- Andrade, Mario de. *Macunaíma*. Livraria Martins, 1968.
- . *O movimento modernista*. Edição da Casa do Estudante do Brasil, 1942.
- Andrade, Oswald de. *Manifesto antropófago* (1928). Reprinted online [http://www. ufrgs. br/cdrom/oandrade/oandrade. pdf](http://www.ufrgs.br/cdrom/oandrade/oandrade.pdf)
- Arguedas, Alcides. *Obras completas Vol 1*. Aguilar, 1959.
- Bello, José María. *Panorama do Brasil*. Imprensa Nacional, 1936.
- Beiber, Judy. "Catechism and Capitalism: Imperial Brazilian Policy on a Brazilian Frontier, 1808-1845." *Native Brazil: Beyond the Convert and the Cannibal, 1500-1900*. Ed. Hal Langfur. University of New Mexico Press, 2014, pp. 166-97.
- BRAZILIAN MUSIC ON THE AIR," *New York Times*. Nov. 10, 1940, p. 158.
- Buarque de Holanda, Sergio. *Raízes do Brasil*. 2nd Edition. Olympio, 1948.
- Bucciferro, Justin R. "Racial Inequality in Brazil from Independence to the Present." *Has Latin American Inequality Changed Direction? Looking Over the Long-run*. Ed. L. Bértola and J. Williamson. Springer Open, 2017.
- Burns, E. Bradford. "The Destruction of a Folk Past: Euclides Da Cunha and Cataclysmic Cultural Clash." *Review of Latin American Studies*, Vol. 3, No. 1, 1990, pp. 16-35.
- Busnell, David. Ed. *El Libertador: Writings of Simón Bolívar*. Oxford University Press, 2003.
- Butler, Kim. *Freedoms Given, Freedoms Won: Afro-Brazilians in Post-Abolition São Paulo and Salvador*. Rutgers University Press, 1998.
- Cendrars, Blaise. *Le Brésil: Des hommes sont venus*. Gallimards, 2010.
- Crocitti, John J. and Robert M. Levine. *The Brazil Reader*. Duke University Press, 1999.
- Cruz Costa, João. *A History of Ideas in Brazil: The Development of Philosophy in Brazil and the Evolution of National History*. University of California Press, 1964.
- D'Avila, Jerry. *Diploma of Whiteness: Race and Social Policy in Brazil, 1917-1945*. Duke University Press, 2003.
- Davis, Darién J. "Exile and Liminality in 'A Land of the Future': Charlotte and Stefan Zweig in Brazil, August 1941–March 1942," *Stefan Zweig and World Literature: Twenty-First century Perspectives*. Boydell and Brewer, 2014. pp. 173-90.
- . "¿Mulato o Criollo?: Cultural Identity in Cuba, 1930-1960." *Ethnicity, Race and Nationality in the Caribbean*. Universidad de Puerto Rico, Instituto de Estudios del Caribe, December 1996.
- Davis, Darién and Oliver Marshall. *Stefan and Lotte Zweig's South American Letters: New York, Argentina and Brazil, 1940-1942*. Continuum, 2010.
- Da Cunha, Euclides. *Os Sertões*. Positivo, 2004. [http://www. aprendebrasil. com. br/classicos/obras/euclides_da_cunha_os_sertoos. pdf](http://www.aprendebrasil.com.br/classicos/obras/euclides_da_cunha_os_sertoos.pdf).
- De Assis Barbosa, Francisco. *Testamento de Mario de Andrade e Outros Reportagens*. Rio de Janeiro, 1954.
- De Sousa Carneiro, Edison. "La nacionalización del negro en el Brazil." *Cuba Professional* (Havana), Vol. 3, No. 10, April-June 1954, pp. 16-18.
- Degler, Carl. *Neither Black nor White: Slavery and Race Relations in Brazil and the United States*. MacMillan Company, 1971.

- Deutsch, Karl W. "Nation Building and National Development: Some Issues for Political Research." *Nation Building* Eds. Karl W. Deutsch and William J. Foltz. Atherton Press, 1963. pp. 1-16.
- Echeverría, Esteban. *El matadero (1838) y apología del matabre (1837)*. Stockcero, 2004.
- Elkins, Stanley. *Slavery: A Problem in American Institutional and Intellectual Life*. Chicago, 1959.
- Eraque, Dario. "Free Pardos and Mulattoes Vanquish Indians: Cultural Civility as Conquest and Modernity in Honduras." *Beyond Slavery: The Multi-layered Legacy of Africans in Latin America and the Caribbean*. Ed. Darién J. Davis. Rowman and Littlefield, 2007, pp. 81-108.
- Fanon, Frantz. "The Pitfalls of National Consciousness." Chapter 3 *The Wretched of the Earth*. Macgibbon and Kee in 1965 reprinted. <https://www.marxists.org/subject/africa/fanon/pitfalls-national.htm>
- Fernandes, Florestan. *A integração do negro na sociedade de classes, Vol. 1*. Biblioteca Azul, 2007.
- Freyre, Gilberto. *The Mansions and the Shanties: Making of Modern Brazil*. Alfred A. Knopf, 1963.
- Geggus, David. "The Sounds and Echoes of Freedom: The Impact of the Haitian revolution on Latin America." *Beyond Slavery: The Multi-layered Legacy of Africans in Latin America and the Caribbean*. Ed. Darién J. Davis. Rowman and Littlefield, 2007, pp. 19-36.
- Gomes, Miguel. "El ensayo enfermo: Alcides Arguedas y la radiología," *Cuadernos del Chile*, No. 7/8, 2005-2006, pp. 7-19.
- Haberly, David. T. *Three Sad Races: Racial Identity and National Consciousness in Brazilian Literature*. Cambridge University Press, 1983.
- Hall, Stuart. "The Local and the Global: Globalization and Identity." *Culture, Globalization and the World System*. Ed. A. King. McMillan, 1991.
- Hanke, Lewis and Jane M. Rauch editors. *People and Issues in Latin American History: The Colonial Experience*. Marcus Wiener Publishers, 2010.
- Helg, Aline. "Race in Argentina and Cuba, 1880-1930: Theory, Policies and Popular Reaction." *The Idea of Race in Latin America*. Ed. Richard Graham. University of Texas Press, 1990, pp. 37-70.
- Higgins, Martha Knisely. *Slavery to Vagrancy in Brazil: Crime and Social Control in the Third World*. Rutgers University Press, 1984.
- hooks, bell. *Black Looks: Race and Representation*. South End Press, 1992.
- Knight, Alan. "Racism, Revolution, and Indigenismo: México, 1910-1940." *The Idea of Race in Latin America, 1870-1940*. University of Texas Press, 1990, 71-115.
- Lamounier, Bolívar. "Raça e Classe na Política Brasileira." *Cuadernos Brasileiros*, Vol. 47, May-June 1968, pp. 39-50.
- Lesser, Jeffrey. "Immigration and Shifting Concepts of National Identity in Brazil during the Vargas Era." *Luso-Brazilian Review*, Vol. 31, No. 2, (Winter, 1994), pp. 23-44.
- . *Negotiating National Identity: Immigrants, Minorities and the Struggle for Ethnicity in Brazil*. Duke University Press, 1999.
- Martí, José. *Our America*. Ed. Philip Foner. Monthly Review Press, 1977.
- Morel, Edmar. *A revolta da chibata*. Paz e Terra, 2016.
- Nabuco, Joaquim. *Abolitionism, The Brazilian Anti-Slavery Struggle*. University of Chicago Press, 1977.
- Nachman, Robert G. "Positivism, Modernization and the Middle Class in Brazil." *Hispanic American Historical Review*, Vol. 57, No. 7, Feb. 1977, pp. 1-23.
- Nascimento, Abdias do. *O Genocídio do Negro Brasileiro*. Editora Perspectiva, 2016.

- Needell, Jeffery D. "Identity, race, gender and modernity in the origins of Gilberto Freyre's oeuvre." *The American Historical Review*, Vol. 100, No. 1, 1995, pp. 51-77.
- Nist, John. *The Modernist Movement in Brazil: A Literary Study*. University of Texas Press, 1967.
- Oliveira Viana, Francisco José. "Imigração e colonização ontem e hoje." *Ensaaios inéditos*. Unicamp, 1993.
- Persánch, JM. *Blancura situacional e imperio español en su historia, cine y literatura*. PhD Dissertation, The University of Kentucky, 2016. DOI <http://dx.doi.org/10.13023/ETD.2016.102>
- Poey Baro, Dionisio. "Race and Anti-Racism in José Martí's 'Mi Raza.'" *Contributions in Black Studies*, Vol. 12, Ethnicity, Gender, Culture, and Cuba, Special Section, Article 6, 1994, pp. 56-61.
- Prado, Paulo. *Retrato de Brasil*. São Paulo. Duprat, 1928.
- Priestley, George. "Antillean-Panamanians or Afro-Panamanians? Political Participation and the Politics of Identity During the Carter-Torrijos Treaty Negotiations." *Transforming Anthropology*, Vol. 12, No. 1/2, 2004, pp. 50-67.
- Queirós Mattoso, Katia M. *To Be A Slave in Brazil, 1550-1880*. Rutgers University Press, 1987.
- Ramos, Julio. *Desencuentros de la modernidad en America Latina*. Fondo de Cultura Económica, 1989.
- Ribeiro, Djamila. *O que é lugar de fala?* Letramento, 2016.
- Ricardo, Cassiano. *Martim Cerrere*. Revista de Tribunais, 1928.
- Rodó, José Enrique. *Ariel*. Margaret Sayers Peden trans. University of Texas Press, 1988.
- Rout, Leslie. *The African Experience in Spanish America, 1502-Present*. Cambridge University Press, 1976.
- Said, Edward. *Culture and Imperialism*. Knopf, 1993.
- Sarmiento, Domingo Faustino. *Facundo: Civilization and Barbarism*. Trans. Kathleen Ross. University of California Press, 2003.
- Skidmore, Thomas E. "Racial Ideas and Social Policy in Brazil 1870-1940." *The Idea of Race in Latin America*. Ed. Richard Graham. University of Texas Press, 1990.
- Spengler, Oswald. *The Decline of the West*, Vol. I. Alfred A. Knopf, 1926.
- Stuart B. Schwartz, Stuart B. "Luso-Brazilian Relations in Hapsburg Brazil, 1580-1640." *Américas*, Vol. 25, 1968, pp. 33-48.
- Tannenbaum, Frank. *Slave and Citizen: The Negro in the Americas*. Vintage Books, 1946.
- Torres, Alberto. *O problema nacional brasileiro*. Imprensa Nacional Brasileiro, 1914.
- Tosta, Antonio Luciano de Andrade. "American Dream, Jeitinho Brasileiro: On the Crossroads of Cultural Identities in Brazilian-American Literature." *US Latino Literatures*. Ed. Davis and Caulfield. Tamesis, 2007, pp. 140-157.
- Twinam, Anne. *Purchasing Whiteness Pardos, Mulattos, and the Quest for Social Mobility in the Spanish Indies*. Stanford University Press, 2015.
- Vasconcelos, José. *La raza cósmica*. John Hopkins University Press, 1979.
- Veloso, Caetano and Gilberto Gil. "Haiti." *Tropicália II*. PolyGram do Brasil, 1993.
- Viotti da Costa, Emilia. *The Brazilian Empire: Myths and Histories*. Wadsworth Publishing Company, 1985.

2020

Unspoken Whiteness: #Whitexicans And Religious Conservatism in Mexico.

Ricardo J. Alvarez-Pimentel
Yale University

Follow this and additional works at: <https://digitalcommons.wou.edu/hlws>



Part of the [Catholic Studies Commons](#), [Cultural History Commons](#), [Ethnic Studies Commons](#), [History of Gender Commons](#), [History of Religion Commons](#), [Latin American History Commons](#), [Social History Commons](#), and the [Women's History Commons](#)

Recommended Citation

Alvarez-Pimentel, Ricardo J. (2020) "Unspoken Whiteness: #Whitexicans And Religious Conservatism in Mexico.," *Journal of Hispanic and Lusophone Whiteness Studies (HLWS)*: Vol. 1 : Iss. 2020 , Article 4. Available at: <https://digitalcommons.wou.edu/hlws/vol1/iss2020/4>

This Article is brought to you for free and open access by Digital Commons@WOU. It has been accepted for inclusion in Journal of Hispanic and Lusophone Whiteness Studies (HLWS) by an authorized editor of Digital Commons@WOU. For more information, please contact digitalcommons@wou.edu, kundas@mail.wou.edu, bakersc@mail.wou.edu.



UNSPOKEN WHITENESS: #WHITEXICANS AND RELIGIOUS CONSERVATISM IN MEXICO

RICARDO J. ÁLVAREZ PIMENTEL
Yale University

Abstract: This article explores intersections between religious conservatism, pro-Americanism, and whiteness in Mexican society. Specifically, it examines past and present attempts by white elites and religious conservatives to surveil indigenous women's bodies and sexuality, to "Americanize" Mexico, and to glorify the nation's European legacies at the expense of erasing—and even justifying—anti-indigenous violence. This paper analyzes conservative activism as carried out by early-twentieth-century Catholic activists and contemporary social media users grappling with the present-day "whitexican" phenomenon. It analyzes Mexicans' unspoken appeals to whiteness as they permeate prevalent discourses of feminine propriety and religious restoration, North American cultural proximity, indigenous criminality, and brown-skinned deviance.

Keywords: Whitexicans; Whiteness; Hispanic Whiteness; Mexico, Conservatism; Religion.

Resumen: Este artículo investiga las intersecciones entre el conservadurismo religioso, el proyanquismo y la blanquitud dentro de la sociedad mexicana. Con un enfoque en el pasado y el presente, se examina cómo las élites blancas y los conservadores religiosos han intentado vigilar los cuerpos y la vida sexual de las mujeres indígenas, al igual que "americanizar" México y glorificar su legado europeo hasta borrar—y justificar—la violencia antiindígena. Se estudia la movilización conservadora por medio del activismo social de los católicos mexicanos a principios de siglo XX y la actual polémica entre usuarios de redes sociales en torno al fenómeno "whitexican". También se analiza la apelación tácita e indirecta de los mexicanos a la blanquitud, tal y cómo aparece en discursos de restauración religiosa y decoro femenino, de proximidad a los Estados Unidos, y de criminalidad indígena.

Palabras clave: Whitexicans; blanquitud; blanquitud hispana; México; conservadurismo; religión.

Introduction: The Unspoken Gone Viral

"Debería de caer una bomba en el zócalo," wrote Ximena García on Facebook, "nos haría un favor a todos. #vivaMexico" (@LosWhitexicans, "Xime," n.pag.).¹ On the evening of September 15, 2019, a crowd of eighty-thousand people gathered in Mexico City's national square, or *el zócalo*, to commemorate the 209th anniversary of Father Miguel Hidalgo's declaration of independence. As President Andrés Manuel López Obrador (AMLO) delivered his first *Grito de Independencia*² since taking office in December 2018, García and countless others voiced their opposition to the incoming president on social media. García's post allowed her to engage in an influential form of public discourse from the comfort of her home. Just fourteen months earlier, AMLO had won a resounding electoral victory after criticizing Mexico's established ruling parties for resorting to violence and intimidation to suppress political dissent. Unlike tens of thousands of victims—disappeared, tortured, and murdered—García took to the internet without fear of reprisals from the state. She posted freely, even as she alluded to an extreme form of political violence.

Indeed, Mexico's 2018 election had polarized society unlike any other time in the country's recent past (Montes and de Córdoba 2018). AMLO's supporters, disparagingly labeled as "*chairros*," became targets on social media given their alleged left-wing fanaticism, and their purportedly blind veneration of a populist president-elect long maligned by conservatives as a "tropical Messiah" akin to Fidel Castro and Hugo Chávez (Krauze 2006). Hailing from Mexico's rural poor and urban working classes, *chairros* were dismissed as lazy, ignorant, and politically unsophisticated (Milenio Digital 2017). Beneath these epithets, however, lay the unspoken yet indisputable reality that *chairros* were predominantly indigenous and brown-skinned, their *piel morena*³ eponymously reflected in AMLO's recently-formed reformist political party: *Movimiento Regeneración Nacional*, or MORENA.

A young and light-skinned woman, García worked as a pilot for Interjet, one of Mexico's most prominent international airlines. Although her Facebook post initially received less than twenty reactions, García's comments went viral on several social media platforms and caught the attention of the national press. Even as some on the internet sympathized with García's views and defended her freedom of speech, García's post became the object of scrutiny in dozens of online news outlets: among them, prominent news sites like *Aristegui Noticias*, *CNN Español*, *Milenio* and *Forbes*. On September 18, Interjet publicly distanced itself from García's statements, reassuring customers that the company had taken disciplinary action and suspended García from her job (Forbes Staff, 2019). Subsequently, García recorded a public apology from her home, sporting a *rosa mexicano* (Mexican hot-pink) blouse, hair straightened, and face slathered with white concealer make-up. In a one-minute video, the airline pilot lamented over her remarks and referred to them as immature and thoughtless (CNN 2019). García assured audiences that she did not condone violence of any kind, offering her apologies to Interjet, AMLO, and the people she offended.

Despite this fast-paced turn of events, reactions from Interjet and the Mexican press were astonishingly tone-deaf and overlooked the underlying racial dynamics fueling the pilot's comments (Redacción AN/GS 2019; CNN 2019; Forbes Staff 2019; Milenio Digital 2019). The press became complicit in ensuring that García's unspoken claims to whiteness remained unexamined, virtually ignoring the pilot's calls to violently obliterate brown-skinned *chairros* from the political map. Nevertheless, *Twitter* told another story, for García's Facebook post was immediately picked up and circulated by the polemical *Twitter* group "Cosas de Whitexicans," also known as #Whitexicans and @LosWhitexicans. Activated in October 2018—barely three months after AMLO's landslide electoral victory—@LosWhitexicans branded its homepage as a place for "*humor negro sobre gente blanca*."⁴ Within a year, @LosWhitexicans had garnered over two-hundred thousand followers. Through playful satire, the group poked fun at "*whitexicans*?" and categorized them as white or light-skinned Mexicans who

shared a core group of common traits (Forsell Méndez 2020). These included a white-passing appearance, a considerable amount of wealth, an affinity for all things European or North American, and an open disdain for AMLO, MORENA, and the *chairros* (Forsell Méndez 2020; Mexicanist 2019).

Prior to García's *Facebook* controversy, the rise of the term *whitexican* had generated a great deal of debate given its usage by non-whites to deride white elites (Forsell Méndez 2020). While some social media users believed that the neologism represented an incendiary brand of anti-white racism, a vast majority defended it as a vehicle of justice following decades, if not centuries, of colonialist oppression (Mexicanist 2019). Adding fuel to the fire, prominent online news sites like *Animal Político* ascribed the rise of *whitexican* in the popular lexicon to AMLO's own public use of pejoratives like "*fifi*" to categorize wealthy conservatives. Controversies aside, however, the content posted by @LosWhitexicans accurately captured a vital element of Mexicans' problematic claims to whiteness: namely, that these claims have historically been indirect and occurred through a variety of innuendos whose true meaning derives from cultural subtext and historical context. These unspoken claims to whiteness, in other words, happen as Mexicans engage in discourses that are not explicitly racial, but remain inherently racist. In García's case, the pilot's claim to whiteness did not occur in the language of race, but rather through discourses of hyperbolic political violence that revealed their racist subtext when appropriately contextualized. Members of @LosWhitexicans astutely caught on to this subtle—albeit powerful—form of race-making, identifying García's prompting of violence against brown-skinned *chairros* as a way to claim an unspoken form of whiteness.

As scholars examine Mexicans' use of non-racial discourses to claim an unspoken whiteness, @LosWhitexicans' official profile photo provides helpful clues as to the historical origins behind this cultural discursive practice. Superimposed against the backdrop of a U.S. flag, an image of Ricardo Anaya—AMLO's former presidential rival and the candidate of Mexico's conservative National Action Party (PAN)—looms over "Cosas de Whitexicans." Although Anaya never endorsed or adopted white supremacist viewpoints, exploring the PAN's 1938 inception within a broader history of Catholic partisan activism reveals important connections between Mexico's counterrevolutionary past and its present racial divide. As the last viable political alternative to MORENA's allegedly leftist revolution, Anaya's resistance to AMLO's 2018 *Cuarta Transformación* (4T) echoes Catholic partisans' political opposition to the Mexican Revolution of 1910 and their support for a U.S. military intervention in Mexico during the pivotal decades between the 1910s and early 1940s.

Given Anaya's polarization of Mexican conservatives and the absence of a unified anti-AMLO opposition in the Mexican political landscape, *whitexicans* have turned to the white supremacist politics of U.S. President Donald J. Trump as a way to reject the Mexican president. Posting under the hashtag #soymexicanoynotengopresidente, white elite Mexicans have branded themselves as "Mexicans without a president" and appealed to a sense of North American cultural proximity in an effort to further distance themselves from brown-skinned *chairros* (@LosWhitexicans, "Mex I Can"). Moreover, as the Central American migrant caravans of 2018 exacerbated Mexican xenophobia, *whitexicans* readily embraced Trump's vilification of impoverished indigenous immigrants (Vega 2018). Two years later, Trump's influence on conservative politics and *whitexican* identity is undeniable, as evidenced by the rise of the "Make Mexico *Fifi* Again" movement (El Joe 2019; @TSPConsultingMX, "Make..."), and increased support for Trump's 2020 re-election bid among white elites and religious conservatives (@LosWhitexicans, "Otro subnormal.").

On September 15, 2020, @LosWhitexicans retweeted a selfie taken by Mexican actress and outspoken Trump supporter, Patty Navidad. Published under the hashtag #MéxicoPatriotaConTrump, the tweet went viral exactly one year after García's controversial statements. Sporting a "Make America Great Again" (MAGA) hat from Trump's 2016 presidential campaign, Navidad praised Trump's leadership over AMLO's handling of the COVID-19 pandemic (@LosWhitexicans, "Patricia Navidad

Patriota!"). Citing Bible verses, the actress had taken to *Twitter* a week earlier and branded herself as a defender of truth and a "soldier of God" while promoting conspiracy theories about the coronavirus (Redacción El Universal 2020, n.pag.).

As religious conservatives like Navidad embrace Trumpism for its antagonism of science and "political correctness," *whitexicans* have adopted Trump as a symbol of resistance to Mexico's burgeoning progressive movements and their respective challenges to the legacies of systemic racism, colonialism, and patriarchy (Forssell Méndez 2020; Redacción Proceso 2019). Anaya, on the other hand, remains a steadfast reminder of "what could have been": a white, wealthy, Anglophone conservative from a political party with historic ties to Catholic partisan activism. In an effort to better understand the present-day *whitexican* phenomenon and Mexicans' implicit and unspoken claims whiteness, this essay explores the ways in which seemingly non-racial discourses, words, images and symbols—much like Anaya's photograph—acquire racial meaning. By examining *whitexicans'* social media activism against AMLO's 4T in conjunction with Mexican Catholics' historic opposition to the nation's Revolutionary state, I offer valuable insight to the unique intersection between religious conservatism, pro-Americanism, and notions of whiteness in Mexican society. This essay focuses specifically on past and present attempts by religious conservatives and white elites to surveille indigenous women's bodies and sexuality, "Americanize" Mexico, and glorify the nation's European legacies at the expense of erasing—and even justifying—anti-indigenous violence. Throughout my analyses of these issues, I examine the ways in which Mexicans' unspoken appeals to whiteness have permeated prevalent discourses of feminine propriety and religious restoration, North American cultural proximity, indigenous criminality, and brown-skinned deviance.

From Dance Hall Decadence to Reproductive Rights

A full century prior to AMLO's election, the passage of Mexico's 1917 Constitution appeared to signal the end of social unrest and political violence unleashed by the chaos of the Mexican Revolution. Beginning in 1910, Mexico's decade of civil war had polarized society unlike ever before, particularly as dramatic international developments exacerbated domestic divisions. As the Russian Revolution came to fruition in 1917, Mexico's Revolutionary government, then headed by constitutionalist president Venustiano Carranza, enacted a progressive and secularist constitution that drew from socialist European influences (Álvarez-Pimentel, 2017.; Spenser, 1999). Despite criticisms of Carranza as a moderate reformer, the specter of communism heightened political divides and an increasing fear of "Russianization" penetrated all aspects of society (Spenser 1999).

Enabling the political mobilization of feminist women's groups and brown-skinned *campesinas*⁵, the Mexican Revolution challenged longstanding gender and racial hierarchies in Mexican society. Fearful of these groups' social mobility, the Revolutionary state's conservative Catholic opponents—predominantly white and wealthy elites—transformed "communism" into a catch-all term designed to vilify the government's reformist agenda and stoke fears of moral decadence and social disorder triggered by challenges to the gender-racial status quo (Álvarez-Pimentel 18-19). Labeled as a dangerous, radical, and subversive ideology, communism was rebranded by Catholic partisans and made synonymous with state atheism and the moral evils of secular urban modernity (21). Through magazines, newspapers, and propaganda, Catholics used anti-communist discourse imbued with religious overtones to establish themselves as faithful soldiers in a modern crusade for the nation's soul (24-25; 27). Employing the language of religious restoration and appeals to "social order," anti-revolutionary Catholics argued for the necessity of race and gender hierarchies. Their ultimate goal was the preservation of the Church's power and white elite Catholics' social standing.

Specifically, white women in Mexico's Catholic elite imbued non-racial discourses with racial meaning in an effort to assert their perceived superiority over brown-skinned counterparts. As self-proclaimed "soldiers in Christ," white elite *católicas*⁶ developed a unique brand of whiteness that sought to suppress indigenous mobilization in an effort to protect their power and preserve their privilege. As Mexico's increasing urbanization gave rise to indigenous rural emigration and the emergence of new urban cultural trends, Catholics feared that revolutionary activism had triggered an influx of radical ideologies from Europe and the United States (Cortina 1922; Delpar 1992; López 2010; Spenser 1999). Subsequently, Mexican cities became the focus of conservative anxiety, as the rise of feminism and lower-class jazz halls, prostitution and *indigenista* syndicalism, all threatened to disrupt a complex system of patriarchy and caste hierarchy previously enforced by three-hundred years of Spanish colonialism and Mexico's own neocolonialist regime under General Porfirio Díaz (Chowning 2020; Cortina 1922; Crespo Reyes 2018; Martínez 2008; Socolow 2000). From the vantage point of Catholic partisans, Mexico's growing cities were new hotbeds of vice and promiscuity, interracial relations, and political radicalization (Cortina 1). Young men and women were particularly susceptible to these improprieties, for the state's new restrictions on religious education left them vulnerable to moral decline and ideological corruption by foreign and non-white influences ("Asociación Nacional" n.pag.; Cortina 8; "El Congreso" 1).

By mandating compulsory secular public education for all Mexican children and youth, the Mexican Constitution's religious regulations and secularist reforms effectively curtailed the powers of the Mexican clergy and limited the scope of religious schooling (Álvarez-Pimentel 2). As a result, Catholic partisans feared an irreversible rupturing of the Mexican family and broader society, for the Church would now be unable to restore social order and moral integrity among decadent youth tainted by unholy forces ("Asociación Nacional" n.pag.; Cortina 8; "El Congreso" 1). In response to the government's anticlericalism, conservative Catholic partisans founded the *Asociación Nacional de Padres de Familia* (ANPF) in 1917. Calling on Catholic parents to actively monitor their children's instruction in and outside the home, the ANPF argued that parents held a sacred duty to ensure that their children's education conformed to religious doctrine and promoted the survival of propriety and *buenas costumbres*⁷. Amid the chaos of an ever-changing world, Catholic partisans passionately called for the restoration of *Cristo Rey*— or, "Christ the King"—to his rightful place at the helm of Mexican society (Álvarez-Pimentel 21-22). They crusaded against the heresy of Revolution, and actively engaged in discourses of propriety imbued with deep racial meaning.

In November 1922, Refugio G. de Cortina, the vice-president of the *Unión de Damas Católicas Mexicanas* (UDCM), published a scathing condemnation of urban life and secular modernity as part of a larger news campaign launched during the *Damas'* inaugural convention. Printed on the front pages of *El Universal* newspaper, Cortina's treatise on moral decline relied on its racial subtext to spark new energy into the UDCM after a decade of inactivity. Through discourses of class, xenophobia, and female propriety, Cortina denounced dance hall decadence for corrupting Catholic youth, and for leading respectable young women to moral depravity (1). Specifically, Cortina took aim at new dance styles imported from the working-class (i.e., black- and brown) neighborhoods of cities like New York and Buenos Aires (1). Conscious of the mixed-race and non-white origins of contemporary dances like the tango, the shimmy, and the foxtrot, Cortina branded these "*danzas exóticas*"⁸ as diabolical, expressing nostalgia for the more traditional waltz and European ballroom dances of past decades (1). Cautioning against the "*males incurables*"⁹ caused by immorality, Cortina cited medical testimonies wherein prominent physicians affirmed that excessive agitation from provocative dancing resulted in women's sterility, neuroses, and loss of maternal instinct (1).

From Cortina's perspective, non-white foreign art forms enabled white Catholic youth's hyper-sexualization, widespread immorality, and a general deviation from *buenas costumbres* (8). As

upper-class urban slumming threatened to disrupt gender norms and subvert racial hierarchies, Cortina and the UDCM feared losing the power that came with white elite "respectability": a modern concept reminiscent of colonial ideas about chastity and honor (Martínez 4; Socolow 69). Lending voice to longstanding notions of racial hierarchy, Cortina envisioned the white, upper-class women of the *Damas Católicas* as setting an important example for working-class indigenous women (8). The respectable ladies of the UDCM, she claimed, held the sacred responsibility of leading humble *obreras*¹⁰ who looked to emulate the style and ways of life of a *gran señora*.¹¹ "No es la moda la que debe imponerse, sino nosotras . . . La humilde obrera quiere imitar a la gran señora y si esta no conserva su dignidad hasta en los menores detalles, aquella, por instruida y llena de ambiciones, dará un paso más [hacia el lujo] . . . por nuestro mal ejemplo (8).¹²

In this excerpt from Cortina's article, her use of words like *imitar*¹³ and *ejemplo*¹⁴ to describe the relationship between non-white *obreras* and white elite *señoras* evoked her sense of racial paternalism and moral superiority toward non-white counterparts. Specifically, Cortina depicted the indigenous and mixed-race women of Mexico's working classes as ignorant and morally vulnerable, and therefore inclined toward avarice, sexual temptation, and an undignified degree of ambition—a masculine trait by UDCM standards (8). By contrast, Cortina argued that white elite *católicas* held a moral responsibility to guide non-white women toward the preservation of their dignity and instruct them on how to align their lifestyles with their faith. Nevertheless, beneath the language of class and discourses of propriety, Cortina's critique of modern decadence implicitly racialized moral deviance and positioned feminine respectability as an exclusively white trait.

In a xenophobic tirade against burgeoning feminist ideologies, Cortina accused Jews, communists, and French freemasons of corrupting Mexican culture by using fashion and music to lead Catholic girls away from their own femininity (8). She also denounced the new feminist wave for seeking to masculinize women through its attacks on domesticity, its calls for sexual liberation, and its subversion of traditional gender roles (8). Indeed, Cortina's distrust of feminism actually reflected broader trends among the *Damas Católicas*, particularly as the UDCM mobilized against feminism's purported erasure of gender difference. Historians like Anne Rubenstein, for instance, have aptly demonstrated how UDCM publications took aim at French fashion and hairstyles for promoting "androgynous" styles that threatened to erase differences between the sexes and the visual markers of racial difference (Rubenstein in Olcott et al. 63-64). Cortina's condemnation of modernity should thus be read as both a critique of feminism and a defense of Mexico's historical racial hierarchies. In the eyes of white elite *católicas*, the rise of modern urban culture threatened to subvert privileges gained from a patriarchal and racialized system of social relations, which in turn granted white elite women a significant amount of power over non-white counterparts.

Framing Cortina's claims were centuries of patriarchal tradition through which Mexico's white and white-passing Catholic elites had relied on matrimony as a means to conjoin "respectable" families and perpetuate power through the consolidation of economic, political, social, and racial dominance (Socolow 66-69). Consequently, Cortina condemned parents and husbands for allowing young women to partake in sinful activities that would stray them away from matrimony and "respectable family life" (Cortina 1922, 8). Whiteness thus grew beyond a racial construct and morphed into a gendered praxis. It constituted a racialized sense of identity reflecting uneven historical legacies of power, and comprised an active practice designed to protect racial privilege by controlling elite women's sexuality and obstructing their engagement in interracial relations (Martínez 2008, 4).

The prospect of interclass race-mixing—be it through social interactions, cultural exchanges, or sexual relations—actively destabilized the survival of an unadulterated whiteness, thus threatening Catholic elites' claims to supremacy. Subsequently, the UDCM obsessively monitored elite feminine propriety as the rise of disruptive cultures in multiracial urban spaces posed a formidable challenge to

the white dominant status quo (Cortina, 8). In response to these purported challenges to racial purity, Cortina and the UDCM proposed the closure of dance halls and public bans on certain types of music and styles of clothing (8). Moreover, the UDCM called for the establishment of special cultural commissions designed to surveil different aspects of city life (e.g., fashion, music, dance), and for the foundation of a national re-education program designed to develop sound moral judgment and instill good Christian principles among indigenous women and Mexican youth (Cortina, 8). More broadly, the *Damas* envisioned nation-wide moralization campaigns that would promote Catholic teachings in schools, beauty salons, and union headquarters—everyday spaces frequented by elite girls and working-class women (Cortina, 8). In solidarity with the ANPF, the UDCM also pledged its undying support for Mexico's Catholic Teachers' Union, the *Profesorado Católico Nacional*, and called for the establishment of a national commission to address the issue of religious education (Cortina, 8).

Drawing from racially-charged assumptions of decadence and inferiority, Catholic activists branded non-white empowerment as dangerous and subversive to white purity. In the case of the *Damas Católicas*, this form of racism relied on its creation of a non-white racial "Other" enabling whiteness to define itself as inherently superior to brown- and blackness. Mexican white supremacy can thus be theorized as being predicated on an unspoken mode of racial discourse that was (1) dialectical and dialogically formed, (2) subjective and tautological, and (3) self-perpetuating. Whiteness relied on its own racist logic for validity, and it looked to restrict and surveil non-white agency for the sake of its own survival and self-preservation.

Indeed, constructions of non-whiteness and racial otherness can be defined as products of, by, and for the white imagination. As Anne McClintock argues in her 1995 study of British colonialism, "The invention of race in the urban metropolises . . . became central not only to self-definition of the middle class, but also to the policing of the 'dangerous classes' . . ." (5). Cortina's criticisms of Mexico's multiracial urban modernity demonstrate a similar process, for the *Damas Católicas'* racialization of deviance (non-white) and propriety (white) were necessary steps in the creation of a conservative worldview wherein notions of racial inferiority served as justification for the surveillance of subversive and unsophisticated non-white Others. Subsequently, Cortina's invention of the non-white Other as naturally inclined toward moral corruption allowed her to equate whiteness with virtue, and thus granted the patriarchal language and discourse of female propriety with a racialized double meaning—that is, an implicit and subtextual racial connotation.

The use of double meanings in non-racial discourse essentially worked to imbue non-racial concepts with racial meaning. From Cortina's standpoint, the notion that a proper and respectable *señora* could also be white was redundant, as Cortina equated whiteness with propriety, respectability, and a Catholic *señora's* wealth and prestige. Subsequently, when confronted with the task of explaining why white *señoras* should still be perceived as being superior to, and responsible for, morally decadent brown-skinned *obreras*, Cortina referenced señoras' exemplary and desirable attributes—i.e., their whiteness—as justification for the permanence of racial hierarchies. Cortina thus relied on subjective tautologies to implicitly argue for the continuation of white supremacy in Mexican society, essentially citing whiteness as the reason behind white superiority.

Consequently, whiteness became exclusive, inflexible, and self-contained: a self-perpetuating concept reliant on its own circular logic for validity. Given the rigidity with which whiteness itself was safeguarded and determined, the latter became a "desirable attribute" that only a select few within Mexico's Catholic elite—and definitely not a brown-skinned indigenous *obrero*—could actually attain. As scholar Frantz Fanon observed of white perceptions of blackness:

All they ask of the black man is to be a good nigger. Making him speak pidgin is tying him to an image, snaring him . . . as the eternal victim of his own essence, of a *visible*

appearance for which he is not responsible . . . Speaking pidgin means imprisoning the black man and perpetuating a conflictual situation where the white man infects the black man with extremely toxic foreign bodies . . . There is nothing more sensational than a black man speaking correctly, for he is appropriating the white world. (18-19)

As Fanon indicates, whiteness largely concerned itself with remaining inaccessible to non-white actors and relied on specific strategies to reaffirm its self-proclaimed superiority when threatened by non-white empowerment. Whereas Fanon exposes Europeans' leveraging of language as a tool to invent and reproduce notions of black inferiority, Cortina and the *Damas Católicas* used discourses of propriety to reinvigorate images of brown-skinned immorality grounded on assumptions of non-white sexual deviance. For all their discourse of guiding Mexico's vulnerable indigenous masses toward moral uplift, Cortina and the *Damas Católicas* spoke of spiritual regeneration from a place of self-righteousness and out of a desire to reassure themselves of their own moral purity by reinforcing images of brown and black decadence. Even as the *Damas* called on humble indigenous *obreras* to perfectly emulate the religiosity and *buenas costumbres* of white elite *católicas*, the latter still turned to other attributes, such as wealth, status, and prestige as markers of their dominance. All of these qualities were inaccessible to brown-skinned women. The *Damas'* goal, then, was not to uplift or educate non-white women to the point of empowerment, but rather, as Fanon writes, to produce "good" *morenas*, or at least purport to do so in order to reaffirm an implicit sense racial superiority. Mexico's white elites not only created the material conditions of non-white oppression, but they also turned to racism as a means to justify social disparities and allegedly remedy the very societal ills it ascribed to non-white actors. In an effort to sanctify whiteness, the *Damas Católicas* ensnared indigenous *obreras* in images of feminine impropriety and sexual indecency, balking at the prospect of brown-skinned appropriations of white purity.

Cortina and the elite white women of the UDCM should therefore be interpreted as actively creating racial Otherness in order to leverage their racial privilege and exercise power over non-white counterparts—especially non-white females. As McClintock argues, ". . . white women were not the hapless onlookers of empire but were ambiguously complicit both as colonizers and colonized, privileged and restricted, acted upon and acting" (6). As seen in the case of Refugio de Cortina and the UDCM, Mexico's white elite *católicas* adopted the language of patriarchy and imbued it with racial meaning in an effort to reaffirm their unique position of power at the intersection of race (whiteness) and gender (femininity). Nonetheless, even as this form of "borrowed" power, as McClintock deems it (6), granted white *católicas* a certain degree of dominance, it still reinforced and reproduced the patriarchal social edifice to which all women were subjugated.

Present-day debates over abortion and women's reproductive rights—two issues that disproportionately affect Mexico's indigenous women over white elite counterparts (Redacción AN/AG 2020)—reveal important connections between contemporary *whitexicans* and post-revolutionary religious conservatives. Similar to Cortina and the *Damas Católicas*, today's white Catholic partisans have taken to social media in an effort to proselytize patriarchal forms of morality imbued with racial bias. Mexican feminists' recent push to decriminalize abortion at the national level has unleashed a wave of reactionary opposition and resurfaced racial tensions. Once again, white elites have taken up the mantle of saviorism, while Mexico's indigenous and brown-skinned women are depicted as ignorant, immoral, and shameful.

On July 29, 2020, just as the Mexican Supreme Court voted against upholding an injunction that would legalize first-trimester abortions in the state of Veracruz, @LosWhitexicans published a tweet connecting pro-life ideology to *whitexican* identity simply and succinctly: "*Ser provida*"¹⁵ (@LosWhitexicans, "Ser provida."). The following day, @LosWhitexicans retweeted an image shared

by the PAN—Ricardo Anaya’s conservative party—depicting three white-skinned fists raised in the air with light blue *pañuelos* wrapped around each wrist (@LosWhitexicans, “PAN Jalisco”). The sky-blue handkerchiefs were a nod to both the color scheme adopted by the PAN in 1946 and Mexico’s burgeoning anti-feminist pro-life movement, *Mexico Provida*. The hashtag on the image read, “*SalvemosLas2Vidas*,” or “let’s save both lives.” Just a few hours later, @LosWhitexicans shared another image depicting Mexico’s iconic Virgin of Guadalupe—widely known as *la virgen morena* for her brown skin and indigenous appearance—with blue eyes, white skin, and European facial features (@LosWhitexicans, “La Virgen more...”). In her hands, the Virgin held three newborn infants to her breast, one black and two brown-skinned. The caption read, “*Virgen Santísima de Guadalupe defiende y salva a tus niños mexicanos.*”¹⁶ While the image whitened morality and divinity, it deemed blackness and brownness as both infantile and in desperate need of salvation.

Emboldened by their Supreme Court victory in July, Mexican religious conservatives spent the latter part of the summer on a relentless offensive against the nation’s budding multiracial coalition of feminist activists. Tensions over the issue of abortion reached a crescendo on the @LosWhitexicans homepage on September 29, 2020, just days after Donald Trump’s Supreme Court nomination of judge Amy Coney Barrett, a devout Catholic and pro-life advocate, resurrected the debate over reproductive rights in the United States. As news of Judge Barrett’s possible replacement of Justice Ruth Bader Ginsburg reached Mexican social media circles, the predominantly white conservative *Facebook* group, “Líderes por la Vida y la Familia,” published a public note of congratulations and denounced the U.S. media and liberal Democrats for allegedly attacking Barrett’s Catholic faith (Líderes, “El presidente...”). As Barrett’s appointment rekindled Mexican debates over abortion, @LosWhitexicans linked pro-life ideology to *whitexican* identity by retweeting a post by user @LilyTélez, a white female journalist and PAN senator-elect from the state of Sonora (@LosWhitexicans, “Lily Tellez”).

In a September 28 tweet, Télez shared misleading cartoon images depicting a fully formed fetus whose body had been delimbed with forceps during an abortion. Five days later, the images posted by Télez were disseminated by the “Líderes” group and other conservative social media outlets. Condemning feminists’ green handkerchiefs, Télez warned that “*el trapo verde es muerte*”¹⁷ (n.pag.). Within hours after its publication, Télez’s post ignited a flurry of debate on the #Whitexicans twitter feed. Notably, Estefanía Veloz, a prominent feminist journalist and outspoken political commentator of *Canal Once* and *ForoTV*, replied to Télez’s tweet by pointing to the harsh socioeconomic realities surrounding the issue of abortion in Mexican society. “*Las ricas abortan, las pobres mueren*,”¹⁸ read Veloz’s reply (n.pag.). Beneath this insightful commentary on class disparities and unequal access to healthcare, Veloz’s post made a deeper statement about race and implicitly alluded to the fact that white Catholics’ organized opposition to decriminalizing abortion most negatively affected the health and safety of impoverished indigenous women—the most vulnerable sector of Mexico’s population given the high incidence of rape, sexual assault, and clandestine induced abortion among women *indígenas*.

On the one hand, Télez’s supporters responded with the anti-feminist hashtag #NoHablenPorTodas, both a sobering reminder that feminist activists did not speak for all Mexican women, but also a contradiction in terms given pro-life advocates’ support for the absolute and unequivocal criminalization of all abortion procedures without exception. Feminists, on the other hand, denounced Télez’s spread of disinformation and her imposition of patriarchal religious values. As members of the “Líderes” group entered the debate, they equated abortion with murder and thereby shamed, guilted, and dissuaded all “radical” women who supported the termination of a pregnancy. The group’s conservative users attacked the nation’s emergent feminist movement and actively demonized its calls for reproductive rights, sexual freedom, and an end to gender violence.

Even as MORENA remained largely divided on the issue of abortion—with AMLO himself being accused by feminists of inaction on issues of reproductive right and gender violence—Mexican religious conservatives deemed the nation's left-leaning populist government as a vehicle of "femimarxistas."¹⁹ Consequently, they turned to Trumpism given its unapologetic style of conservative religious militancy. As recently as June 2020, in fact, the "Líderes" *Facebook* group had posted a photoshopped image of Donald Trump clutching two babies and whisking them away from a fiendish Hillary Clinton (Líderes, "Apoyemos..."). The image was accompanied by the hashtag #AllLivesMatter and a public call for Mexicans to support President Trump's purported defense of unborn children against pro-choice Democrats. Garnering nearly six hundred reactions and over three hundred shares, the image appeared on the "Líderes" page just days after the murder of George Floyd by Minneapolis police and subsequent calls by the #BlackLivesMatter movement to reckon with the issues of racial violence and police brutality both in the United States around the world. Trump's pro-life posturing and self-proclaimed efforts to restore of Judeo-Christian values in the United States (Jenkins 2017), along with his reluctance to unequivocally denounce white supremacist groups (McCammon 2020), his relentless criticism of racial sensitivity training and "political correctness" (NPR Staff 2020), and his public condemnation of the #BlackLivesMatter movement as a "symbol of hate" (Liptak and Holmes 2020), all effectively transformed the U.S. President into another favored symbol among many of Mexico's religious conservatives and *whitexicans* at large. As Trump and American social media users adopted the #AllLivesMatter hashtag to negate black racial justice movements in the United States, the image posted by "Líderes" acquired new racial meaning. For many Catholic *whitexicans*, #AllLivesMatter became a platform from which to defend pro-life ideologies and simultaneously deny the existence of systemic racism.

Toward a U.S. Cultural Proximity: "American" Liberties and English-Language Fluency

Even as Barrett's nomination to the U.S. Supreme Court revitalized Mexican religious conservatives' alignment with Trumpism, the rise of the "Make México *Fifi* Again" movement, along with social media posts like Navidad's MAGA-clad selfie, both suggest that the confluence of Mexican notions of whiteness, religious conservatism, and pro-American sentiment spans beyond debates over abortion. Pro-American sentiment is so widespread among *whitexicans*, in fact, that the only pinned image on the "Cosas de Whitexican" homepage captures a Mexican man donning a U.S. flag over his back as part of an anti-AMLO protest in Mexico City (@LosWhitexicans, "Ni nosotros..."). Through its satire of pro-Americanism, "Cosas de Whitexican" has documented the ways in which elite Mexicans' appropriation of the English language actually constitutes a common trope of *whitexican* identity. Given the cultural proximity that an Anglophone identity offers to the United States, *whitexicans* ascribe an implicit sense of social status—and whiteness—to their English-language fluency. @LosWhitexicans has thus dedicated a bulk of its *Twitter* stream to documenting *whitexicans'* repeated posturing as keepers of the English language, thereby echoing Fanon's analysis of language as both a racialized component of self-identity and a crux of imposed racial categories. To that end, a significant number of posts in "Cosas de Whitexicans" also reveal the depth of racism imbued within white elite criticisms of those who do not fully understand English or speak it fluently.

For example, on September 28, 2020, @LosWhitexicans published a screenshot of a tweet wherein a young white woman named Larissa Ynzunza scorned phone operators at call centers for their purportedly flawed pronunciation of the English language (@LosWhitexicans, "Larissa Ynzunza"). "Ay perdón," read the tweet, "pero QUE FEO INGLES TINEN LOS INDIOS DE CALL CENTERS EH," (n.pag.). Here, the phrase "*indios de call centers*" actively assigned the properties of indigeneity (i.e. brownness) to call center operators on the basis of their occupation. Furthermore, the

tweet's central clause, "*pero que feo ingles tienen los indios...*," characterized improper English ("*feo ingles*") as a trait that all indigenous Mexicans actively possessed ("*tienen los indios*"). Through her use of the term "*indio*," Ynzunza explicitly invented an indigenous non-white Other who did not share her level of English-language fluency. Conversely, Ynzunza racialized her own language proficiency and flaunted it as a marker of both her social status and her whiteness.

Similarly, on October 7, 2020, @LosWhitexicans shared another screenshot documenting a conversation between two young white women, Twitter users @Samcoorona and @Datov_ (@LosWhitexicans, "Qué oso..."). The exchange began as @Datov_ openly admitted to her own practice of racial profiling in her efforts to discern whether someone had a visa or if they were undocumented. "*Hay gente que simplemente sabes que no tienen visa,*" she wrote. Meanwhile, @Samcoorona replied, "*O que no saben inglés,*" suggesting that one could also determine whether or not a person could speak English based solely on their appearance. Whereas Larissa Ynzunza had openly assigned a certain degree of brownness to those she deemed unable to speak English, @Samcoorona racialized non-English speakers *implicitly*, and without openly admitting to making judgments on the basis of race. In both cases, however, the two women presented their knowledge of English as a marker of their whiteness and subsequently invented a non-white, non-English-speaking Other who was either indigenous, in Ynzunza's case, or undocumented, according to @Datov_ and @Samcoorona.

Even as @Samcoorona refrained from using openly racial discourses, both her and Ynzunza's posts contributed to what scholar Alice Krozer documents as Mexicans' racialization of wealth and socioeconomic status. This process of racialization is enabled by the stereotypes that arise from Mexicans' lack of cross-racial interactions, which Krozer ascribes to the perdurance of class segregation in Mexican society (n.pag.). Considering this present-day social phenomenon alongside the *Damas Católicas*' broader suspicions of multiracial urban spaces and the racially-charged images of *la gran señora* developed by Cortina, it is clear that Mexicans' racialization of wealth and status, as grounded in an inhibition of cross-racial relations, has endured for nearly a century. Subsequently, *whitexicans*' leveraging of a white Anglophone identity as both a marker of status and a sign of racial superiority should be interpreted as the latest iteration of this historic trend.

In a similar echo of the past, a glance at Mexican history also demonstrates that, despite the novelty of Trumpism, pro-American sentiment among Mexican elites and religious conservatives actually dates back to the Cristero Rebellion of 1926-1929: a church-state civil war pitting Catholic partisans of all racial and class backgrounds against government forces under the command of President Plutarco Elías Calles. Barely two years after Cortina's public condemnation of secular modernity and the *Damas Católicas*' resurgence on the national stage in 1922, Calles ascended to the Mexican presidency in December 1924 and aggressively enforced the Mexican Constitution's anti-clerical provisions by enacting a series of anti-religious measures collectively known as the *Ley Calles* of 1926 (Young 2012). The Calles Laws denied any legal personality to the church, outlawed monastic and religious orders, secularized all religious education, and forbade the clergy from voting or making political statements in public (n.pag.). Moreover, Calles's government outlawed public worship and prohibited priests and nuns from wearing religious garb outside of churches and convents (n.pag.).

In response, the *Damas Católicas* partnered with other middle- and upper-class Catholic partisan organizations and formed the National League for the Defense of Religious Liberty (LNDLR). As peasant *cristero* rebels mobilized under the leadership of local clergy and took up arms against state atheism, the Mexican episcopate and the LNDLR sought to Westernize *cristeros* in the eyes of U.S. and European audiences. This Westernization of *cristeros* was part of a larger plan to receive funding and military support from international capitalist interests recently betrayed by Calles's nationalist economic policies. Specifically, the LNDLR's elite Catholic partisans appealed directly to the U.S. Knights of Columbus and corporate magnates in the U.S. oil industry, as the League believed that

Calles's rejection of U.S. property claims in the Bucareli Treaty of 1923, along with his unsuccessful attempts at nationalizing the Mexican oil industry and confiscating of foreign-owned property, all constituted valid reasons for a U.S. military intervention in "Soviet Mexico." Mexican Catholic partisans thus turned to anti-communist discourses in an effort unite capitalist expansion with religious conservatism. Consequently, the LNDLR depicted brown-skinned rural *cristeros* as the sophisticated defenders of Western civilization fighting not only for religious freedom, but also for individual liberties akin to those safeguarded by the U.S. Constitution—namely, the right to private property.

Indeed, members of the LNDLR claimed a certain degree of "Americanness" when approaching potential U.S. allies. Like twenty-first-century *whitexicans*, these attempts at establishing a cultural proximity to the United States were really part of a broader, albeit unspoken appeal to whiteness, as forged by frustrated conservatives and dissatisfied elite actors threatened by the nation's brown-skinned masses and the revolutionary politics of proletarian mobilization. In a confidential letter from December 1926 addressed to the U.S. Secretary of State, Frank B. Kellogg, Mexican businessman José Gándara echoed the League's characterization of the Cristero Rebellion as a struggle for Western civilization—in English—and presented the nascent LNDLR as an organization that Americans would "certainly appreciate." Gándara urged Kellogg to support Mexican Catholics and argued that it would be "natural" for Americans of all religious backgrounds to sympathize with *cristeros* given their struggle for the very religious liberties upon which the United States had been founded. Furthermore, he positioned the restoration of Mexican religious freedoms as conducive to the safeguarding of private property, the encouragement of "commercial intercourse" between Mexico and the United States, and the security of investments by leading American interests.

Gándara positioned U.S. cultural proximity as a powerful force that could potentially bring allies like Kellogg to his side and unite American private interests with Mexican Catholics' religious struggle. He thus used significant portions of his letter to present Kellogg with his "American" credentials and make subtle, albeit powerful statements on Mexican identity. "I am a Mexican, born in Chihuahua and have lived in your wonderful country for fourteen years," Gándara wrote (n.pag.). "The leading American business men... of northern Mexico have known me since a child and if your honor would want to ascertain my integrity and sincerity, I am sure that any of those well-known men or almost any Bank in El Paso would recommend me" (n.pag.). Even as Gándara claimed to represent the "real" Mexico, he frequently referenced his family's connections to U.S. private companies and expressed his desire that Mexico emulate the United States in its policies and governance. Gándara claimed that the "real" Mexico was guided by American principles. He thus argued for the Americanization of Mexican society and positioned the "bolshevist" Calles administration as unrepresentative of the Mexican people. Furthermore, Gándara suggested that the legacies of the Mexican Revolution were not only un-American, but that they were also not truly Mexican.

Gándara's pro-Americanism finds resonance in present-day *whitexican* opposition to MORENA, as embodied in the conservative #FRENAAA movement: the *Frente Nacional Anti-AMLO*. In fact, as recently as September 24, 2020, @LosWhitexicans poked fun at FRENAAA for appealing to a sense of North American cultural proximity to express their anti-AMLOist views.²⁰ In a series of retweeted pictures posted by @LosWhitexicans, FRENAAA protesters were comically shown donning signature-brand American sportswear and holding up homemade signs written in English: the unofficial *lingua franca* of Mexico's white conservative elite (@LosWhitexicans, "Fernanda Caso"). True to Trump form, one of the signs read: "AMLO: you are fired! Go away." In an interesting nod to the *cristeros*, pictures showed protesters carrying banners of the Virgin of Guadalupe and signs dismissing AMLO as a criminal and a communist dictator (Caso 2020). Moreover, images, memes, and videos depicted protesters parking their luxury cars on the street in an effort to block the main traffic lanes of *Paseo de la Reforma* (@LosWhitexicans, "Fernanda Caso"), while others showed

individuals setting up empty camping tents on adjacent sidewalks so as to create the illusion of inciting a *paro nacional*, or national strike (@LosWhitexicans, "Eco friendly."; @LosWhitexicans, "Plantón Fifí"; @LosWhitexicans, "Trucazo.>").

On the same day that FRENAAA took to the streets, @LosWhitexicans retweeted a pro-Trump publication by *Twitter* user @rix, a light-skinned man and YouTube personality whose *Twitter* profile suggests a heightened degree of conspiratorial thinking with regard to the COVID-19 pandemic (@rix). A simple "Trump 2020," @rix's tweet had been posted a week earlier, on Mexican Independence Day, and just hours after actress Patty Navidad's public endorsement of Donald Trump (@LosWhitexicans, "Otro subnormal"). On October 6, @rix doubled down on his support for Trump and shared a video of the U.S. president removing his facemask upon returning to the White House after being treated for the coronavirus at Walter Reed Hospital (@rix, "Hay acciones..."). One week later, on October 14, @rix took to *Twitter* and openly criticized "Cosas de Whitexican" for retweeting his public content. Exhibiting the type of white racial discomfort that sociologist Robin DiAngelo has recently described as "white fragility" (DiAngelo 2018, 1-5), @rix lashed out in anger and responded to @LosWhitexicans by claiming that there was racial intent behind the term *whitexican*. In a spectacular show of ignorance towards the complexities of systemic racism, @rix reduced the issue to a matter of individual bias, arguing that it was "stupidly" racist to think that only white people could be guilty of racial prejudice: "*Pensar que un negro no puede ser racista es estupidamente racista*"²¹ (@LosWhitexicans, "Otro que no entiende nada").

Embedded between images and videos of FRENAAA, @rix's pro-Trump content powerfully attested to the connections between *whitexicans'* adoption of Trumpism and their anti-AMLOist conservative politics. Between September 15 and October 7, in fact, @LosWhitexicans dedicated nine of its nineteen *Twitter* posts to playfully satirizing *whitexicans'* prevalent pro-Americanist sentiments. Over the course of these three weeks, "Cosas de Whitexican" exposed *whitexicans'* claims of cultural proximity to the United States as implicit expressions of whiteness. On the one hand, these indirect claims to whiteness included FRENAAA protesters' appropriation of English as the common language of anti-AMLOist resistance, as well as the adoption of a racialized Anglophone identity by *Twitter* users Larissa Ynzunza, @Samcoorona, and @Datov_. On the other, the pro-Trump posturing of influencers like @rix and prominent religious conservatives such as Patty Navidad and Senator-Elect Lily Téllez all attested to *whitexicans'* embrace of Trumpism not only as a repudiation of AMLO, but also as a rejection of secular progressivism, feminism, and racially literate "political correctness."

Just as Gándara envisioned Mexico's true revolution as emanating from the U.S., so too did present-day *whitexicans* associate Trumpism and cultural proximity to the United States as conducive to a type of Mexican liberation that thoroughly repudiated leftist politics and Mexico's brown-skinned *chaitos*. Even as many *whitexicans* still refrain from explicitly evoking Donald Trump, their pro-American conservatism serves as a platform for the expression and survival of their white identity. For religious conservatives and Mexican elites, Trumpism represents a conduit towards the permanence of longstanding class, gender, and racial hierarchies. Present in the subtext of gender and class discourses, Mexican white supremacy remains blind to systemic racism and primarily concerned with its own preservation, defense, and survival.

Hispanism, Indigenous Criminality, and Brown Deviance

From the 1920s to 2020, Mexicans' unspoken whiteness has emerged from the antithetical tension between status quo politics and revolutionary change. This is seen in the oppositional relationship between Cortina's patriarchal and white supremacist brand of Catholic conservatism and the rise of a multiracial urban modernity whose challenges to gender and racial norms embodied the radical ethos

of the Mexican Revolution. Throughout the early twentieth century, Mexican notions of whiteness evolved through their opposition to the state's projects of *indigenismo*. Today, Mexican white supremacy has become a socially toxic byproduct of the emergent political conflict between *whitexicans'* light-skinned elitism and AMLO's brown-skinned 4T.

For this reason, @LosWhitexicans has insightfully mocked those who took to social media following the murder of George Floyd and, in contrast to pro-life conservatives' appropriation of #AllLivesMatter, used the #BlackLivesMatter hashtag to denounce racial violence in the United States. Pointing to the irony of *whitexicans'* denouncing structural racism abroad and perpetuating it at home, @LosWhitexicans even tweeted a political cartoon of a white and well-groomed Mexican man depicted as taking a selfie and tweeting "#BlackLivesMatter" while resting his knee on the neck of a brown-skinned indigenous woman—a powerful message on the intersection between patriarchy, elitism, and white supremacy (@LosWhitexicans, #BlackLivesMatter). A direct reference to Floyd's murder by asphyxiation under the knee of police, the June 2020 cartoon showed a car with the license plate "*Racismo*" and a handful of racial epithets commonly hurled at indigenous Mexicans in everyday speech: namely, "*nacos*," "*jodidos*," "*prietos*," "*mugrosos*," "*chundos*" and "*chachas*."²² The image offered pointed criticism of the racism embedded in Mexican slang, commenting on *whitexicans'* normalization of the nation's anti-indigenous violence to the point of willful ignorance and utter blindness.

In fact, barely ten days after Ximena García's controversial statements, on September 24, 2018, @LosWhitexicans shared a controversial tweet by user @DxrKaiser, a young white-passing man. Published on the fifth anniversary of the gut-wrenching disappearance of 43 indigenous student activists in the rural town of Iguala, Guerrero, @DxrKaiser scorned the murdered students of Iguala's Ayotzinapa Rural Teachers' College for commandeering buses on their way to a demonstration in Mexico City (@LosWhitexicans, "La audacia"). Although @DxrKaiser acknowledged that the kidnapped and incinerated *normalistas*²³ had been victims of state violence, he still labeled the students as glorified criminals and dirty "*mugrosos*." "*No, no nos faltan 43 mugrosos que se ROBARON unos camiones para marchar en vez de estudiar*," he tweeted. "*Ya dejen de glorificar a delinquentes nomas porque los quemaron/desparecieron #Ayotzinapa5anos #NosFaltan43*" (n.pag).²⁴

Although not explicit in its claims to whiteness, @DxrKaiser's tweet attested to Mexicans' deep-seated racism. Writing from the "we" perspective (*nos*), the user addressed the nation and projected his views onto society. Turning to words like *robaron* ("they stole") and *delinquentes* ("criminals"), @DxrKaiser used discourses of criminality to create a deviant and subversive non-white Other. Consequently, his tweet minimized violence and justified the state-sanctioned murder of indigenous activist youth. As @DxrKaiser imparted judgement upon the students of Ayotzinapa, non-racial discourses acquired racial meaning. The user positioned himself as an arbiter of brown-skinned morality, and even went as far as excusing government's incineration of indigenous activists on the grounds that the victims should have been studying rather than attending a protest. By virtue of his racial privilege, @DxrKaiser rendered education as a permissible form of brown-skinned empowerment. By contrast, he deemed protesting an unacceptable form of non-white self-realization.

With regard to the issue of violence, social media posts by users like Ximena García and @DxrKaiser not only expose *whitexicans'* normalization of racism, but also reveal a perverse glorification of physical violence against AMLO's recently empowered indigenous supporters. By calling attention to these publications, @LosWhitexicans brings to light a toxic brand of patriotism—an unspoken white nationalism—that envisions lifeless brown bodies as expressions of nationhood. In a similar vein, as early as the 1920s and 1930s, Mexico's elite Catholic partisans adopted Hispanic discourses that exalted Spanish colonial violence against indigenous communities. Branding Spanish missionaries as both the architects and engines of Mexican civilization, Catholic Hispanism relied on

eugenics and the alleged racial inferiority of non-European peoples to produce narratives that justified Spanish colonization (Horcasitas 2010).

Even as early as the 1880s, Mexican historians like Manuel Orozco y Berra reinforced Hispanist understandings of Mexican history by portraying Aztec civilization as barbarian, barbaric, and degenerate. "To sweep the Aztec cult from . . . the earth was an immense benefit," he wrote. "To substitute Christianity for it was to advance an immense distance on the road to civilization." (Kelley, 6-7). Even among Mexico's Revolutionary intellectuals, recent scholarship by historian Juliet Hooker has revealed that figures like José Vasconcelos—Mexico's first Secretary of Public Education and the father of modern *mestizo* nationalism—produced narratives of Mexican miscegenation that were "inconsistent," "selectively decolonial," and "limited" in their critique of white supremacy (159-160). Hooker thus argues that Vasconcelos' project of *mestizaje*, as outlined in *La Raza Cósmica* (1925), "continued to operate within an epistemic logic that privileged European ideas and sources" (159).

As expressed by organizations like the *Damas Católicas*, Mexicans' Catholic Hispanism sought to counter the cultural and political projects advanced by state-sanctioned *indigenismo*. In turn, Revolutionary *indigenismo* looked to "re-discover" Mexico's popular indigenous traditions in order to consolidate Mexican national identity under a common narrative of *mestizaje* that recognized cultural indigeneity as more than a passive recipient of Spanish cultural "enlightenment" (López 9-11). Still, even as *indigenistas* exalted Mexico's pre-Columbian civilizations and contemporary indigenous cultures, they engaged in processes of cultural appropriation that sanitized indigenous traditions and imposed inorganic forms of a nationalist "ethnic" culture upon local communities (10). Subsequently, Revolutionary *indigenismo* became a platform from which to re-package oppressive "modernization" projects as racially democratic nationalist enterprises while the state rejected any and all forms of indigenous cultural divergence from officialist norms (10).

Despite *indigenismo*'s internal contradictions, Catholic Hispanists interpreted this appropriation of indigenous culture as the purposeful leveraging of racial identity-narratives to advance anti-Catholic state projects. Hispanists distrusted *indigenismo* for its seeming use of nationalism to conceal what they saw as the true radicalism of the Mexican state. Specifically, Catholic partisans perceived the state's syndicalization of indigenous workers and the government's secular Spanish-language education of native communities as detrimental to the Church's influence. In their view, the Mexican government now intended to perform the work that had historically been carried out by Catholic activists: namely, the instruction and protection of Mexico's peasant indigenous masses and the larger moral uplift of the nation. Catholics thus argued that *indigenismo* only served to aggrandize Mexico's secular and atheistic state at the expense of religious institutions. Subsequently, Hispanists positioned the nation's white Spanish heritage as the nation's saving grace from both indigenous "barbarism" and twentieth-century communist aggression (Álvarez-Pimentel 18-20).

Throughout the 1930s and early 1940s, Mexico's Young Catholic Women's Association, the *Juventud Católica Femenina Mexicana* (JCFM), used its internal magazines to disseminate Hispanist messages of *mestizo* patriotism while relying on non-racial discourses to uphold white supremacy. Working under the guidance of the *Unión Femenina*, a re-branded descendant of the UDCM, the JCFM's white elite *católicas* mobilized their ranks into social action against President Lázaro Cárdenas's push for secular public education (Álvarez-Pimentel 8). In the September 1937, the JCFM's *De Frente* magazine relied on its text and imagery to emphasize the importance of Mexico's Hispanic legacies and appeal to prevalent notions of *mestizaje*. The magazine displayed images of the Virgin of Guadalupe as a symbol of a Catholic *mestizo* nationalism, and dedicated pages of text to the deification of the nation's Spanish Catholic "heroes": namely, Hernán Cortés and Queen Isabel I of Castile.

Beyond *De Frente*'s Hispanist posturing, racism thrived within the JCFM's discourses of "social equilibrium," or *equilibrio social*, as developed in propaganda designed for indigenous working-class

women. Published in *Mi Tierra* magazine, these messages specifically targeted indigenous girls in the countryside (Álvarez-Pimentel 34-36). Similar to the UDCM's discourses of propriety, the JCFM developed the concept of social equilibrium as a means to reinforce racial hierarchies and subvert any and all political mobilization by non-white women (36). According to the JCFM's "*Reglamento General de la Especialización de Campesinas*," the preservation of social equilibrium required rural and working-class women to conform to their socioeconomic realities and forgo materialistic aspirations fueled by feminist ideas in order to preserve national harmony (n.pag.). The maintenance of social equilibrium, then, actually referred to the safeguarding of white elite power by thwarting non-white upward social mobility. For this reason, the white women of the JCFM urged brown-skinned *campesinas* to forgo their struggle for higher wages and improved working conditions. In an effort to impede indigenous women's empowerment, the JCFM portrayed social, political, and economic conformity as *campesinas*' most patriotic expression of citizenship (Álvarez-Pimentel 2017, 40). By engaging in unacceptable and inappropriate forms of political mobilization, the JCFM argued, brown-skinned women actively contributed toward (1) vanity, licentiousness, and the erosion of morality, (2) indigenous women's acquisition of a false concept of superiority, and (3) the ultimate downfall of womankind ("En el campo" n.pag.).

Through discourses of social equilibrium, the JCFM attempted to dictate the contours of acceptable behavior and permissible forms of activism for their non-white counterparts. Like the *Damas Católicas* of 1922 and @DxrKaiser in 2018, the women of the JCFM reinforced their whiteness by positioning themselves as arbiters of brown-skinned morality, ultimately developing a sense of racial authority from their own invention of a deviant non-white Other. As Hispanist discourses justified colonial violence, the language of "social equilibrium" sought to maintain historic racial and class hierarchies by couching the obstruction of non-white empowerment in the language of national harmony. Structural racism was thus made and re-made by and for the benefit of white elites, as the latter relied on non-racial discourses to promote and reproduce racism in all aspects of society.

Studying the JCFM's notions of "social equilibrium" in relation to *whitexican* anxieties over *chairs*' political mobilization reveals important similarities and points of connection between present-day *whitexicans* and Catholic partisans of the early twentieth century. By analyzing the present-day *whitexican* phenomenon against the historical backdrop of Catholic activism, scholars can and should expose the ways in which white supremacy continues to evolve through its opposition to the seemingly anti-colonial political projects of the Mexican Revolution of 1910 and AMLO's 4T. From the vantage point of *whitexicans* and white Catholic elites, a "good" *morena* does not mobilize for political rights and nor does she claim her rightful place in the national table of democracy. Dismissed as ignorant and criminal *chairs* in 2020 and licentious *obreras* in 1920, Mexico's working-class feminists, indigenous *normalistas*, and brown-skinned revolutionaries all remain under attack by white elites for challenging patriarchy, racial hierarchy, and the political status quo.

Conclusions: From Soldiers in Christ to #Whitexicans

As this essay demonstrates, Mexicans' unspoken whiteness comprises a collection of discourses, values, beliefs, and practices that implicitly enforce historic racial hierarchies designed to protect the privileges of the nation's white elites. Similar to the white Catholic partisans of the 1920s, 30s, and 40s, contemporary *whitexicans* continue to further systemic racism through their constant re-invention of non-white Otherness. This politization of color has stemmed from white elites' implicit racialization of class difference in times of political polarization: namely, the years following AMLO's historical election in 2018 and the decades after the Mexican Revolution of 1910. Specifically, I have demonstrated how Mexicans' unspoken appeals to whiteness have permeated prevalent discourses of

feminine propriety and religious restoration, North American cultural proximity, indigenous criminality, and brown-skinned deviance.

Like twenty-first century *whitexicans*, Catholic partisans' deep-seated racism comes to light only after carefully analyzing the political and social context informing their use of specific kinds of non-racial language. Buried within the bedrock of subtext, Mexican white supremacy requires this type of methodology in order to excavate racism and expose it as the latent substructure of Mexican society. Consequently, as Tuna M. Camppt has noted in relation to the case of Afro-German cultural identity, historians looking to understand Mexican white supremacy must read primary sources for hidden meanings while considering a document's historical context and its author's positionality (115).²⁵ As part of this strategy, historians must also read against the archival grain in order to understand just how and why white supremacy survives. As scholar Michel-Rolph Trouillot argued, archival collections should not be taken as static, ahistorical, or apolitical sites. Rather, the archives' very formation, structure, and maintenance should be taken as providing valuable clues to decipher the past and understand the present.

White supremacy should thus be understood as a systemic and continuing problem reinforced by language, everyday interactions, the failure of political institutions, and the structural inequalities stemming from the permanence of social hierarchies. It should not be perceived as circumstantial issue currently perpetrated by a few individuals on social media. History, I argue, presents an important lens from which to analyze these issues, for it enables us to understand how white supremacy emerged and why it has persisted over time. As historical narratives continue to shape modern identities, historians should call on societies to recognize and confront ongoing racism.

Mexican society is particularly in need of this, as the myth of *mestizaje* has led many to believe that Mexico represents a post-racial society: one where race does not determine class, or where the harsh realities of gender violence and patriarchy codified into law affect all women to the same degree, regardless of skin tone or economic status. Although the myth of Mexico's alleged racial erasure wields a significant amount of power, these views have the potential to evolve, particularly as Mexicans' become increasingly aware of the ways in which race structures their society. Certainly, the world's recent reckoning with racism following the murder of George Floyd has not only reverberated across Mexican society, but also forced Mexicans to confront their own prejudices, all while the COVID-19 pandemic continues to reveal the ways in which race influences deep structural inequalities. The study of whiteness—and white supremacy—becomes all the more necessary at this pivotal juncture in time, as it enables us to understand how everyday people justify inequality, how societies exert oppression on non-white communities, and why injustice endures.

Works Cited

- De Frente*. No. 30. Editores Buena Prensa: México, D.F. Biblioteca Francisco X. Clavijero, Mexico City. Archivo Unión Femenina Católica Mexicana. Serie: "Impresos, Publicaciones Acción Católica Mexicana," Caja 56 "De Frente 1936, 1937, 1938", septiembre de 1937, pp. 1-12.
- @LosWhitexicans. "Eco friendly." Image of camping tents on Paseo de la Reforma. *Twitter*, 21 Sept. 2020, 12:19 a.m., twitter.com/LosWhitexicans/status/1307897238753075201
- . "La audacia." Screenshot of tweet from user @DxrKaiser, "No, no nos faltan 43 mugrosos que se ROBARON unos camiones para marchar en vez de estudiar. Ya dejen de glorificar a delincuentes nomas porque los quemaron/desaparecieron #Ayotzinapa5anos #NosFaltan43" *Twitter*, 26 Sept. 2019, 2:49 p.m., twitter.com/LosWhitexicans/status/1177294021183574017
- . "La Virgen more..." Emoji: "woman tipping hand." Image of white Virgin of Guadalupe holding black and brown babies. *Twitter*, 30 July 2020, 1:28 p.m. twitter.com/LosWhitexicans/status/1288889144614191105
- . "Mex I Can." Emoji: "flexed biceps." Screenshot of *Facebook* post from user "Omar Sierra Castillo" sharing a photo captioned "Mex I Can" with hashtag #soymexicanoynotengopresidente. *Twitter*, 10 April 2020, 12:46 a.m., twitter.com/LosWhitexicans/status/1248472326179442691
- . "Ni nosotros pudimos haber planeado una foto tan perfecta para esta cuenta." Pinned tweet displaying a photo of a Mexican man donning a U.S. flag over his back during a protest in Mexico City. *Twitter*, 2 December 2019, 1:27 a.m., twitter.com/LosWhitexicans/status/1201387353115439105
- . No caption. Emoji: "man facepalming." Retweet of images posted by user @Fer_Caso (Fernanda Caso), "La oposición que AMLO quiere #FRENAAA," *Twitter* 24 September 2020, 12:53 a.m. twitter.com/LosWhitexicans/status/1308992946008731649
- . No caption. Emoji: "man facepalming." Retweet of image posted by user @PANJALOFICIAL (PAN Jalisco), "Ser ProVida no es de ideologías ni partidos, son nuestras acciones y las huellas que dejamos. Es promover el derecho humano a vivir y tener una vida digna, es respetar y proteger la vida ANTES, DURANTE Y DESPUÉS de nacer. #SalvemosLas2Vidas" *Twitter* 30 July 2020 1:21 a.m. twitter.com/LosWhitexicans/status/1288706230815535104
- . No caption. Emoji: "nauseated face." Retweet from user @ANPLN05 (Patricia Navidad Patriota!), "¡Hagamos que AMERICA vuelva a ser grande! #Trump2020 #MéxicoPatriotaConTrump2020 #LatinoaméricaPatriotaConTrump2020 @realDonaldTrump" *Twitter*, 15 Sept. 2020, 1:30 a.m., twitter.com/LosWhitexicans/status/1305740794847006720
- . No caption. Emoji: "woman facepalming." Screenshot of tweet by user @larissayr (Larissa Ynzunza), "Ay perdón pero que feo ingles tienen los indios de call centers eh." *Twitter* 28 Sept., 2020 9:02 p.m., twitter.com/LosWhitexicans/status/1310746789251813376
- . No caption. Emojis: "woman facepalming," and "face with rolling eyes." Retweet of misleading cartoon abortion images posted by user @LillyTellez (Lilly Téllez), "El trapo verde es muerte." *Twitter*, 29 Sept. 2020, 1:43 a.m., twitter.com/LosWhitexicans/status/1310817505867452417
- . No caption. #BlackLivesMatter political cartoon. *Twitter*, 5 June 2020, 4:07 p.m. twitter.com/LosWhitexicans/status/1268997867202633730

- . "Otro que no entiende nada." Retweet from user @rix "Whitexican no ofende a nadie pero tiene intenciones raciales... Pensar que un negro no puede ser racista es estupidamente racista." As of 22 Oct. 2020, original post has been deleted by user. *Twitter*, 16 Oct. 2020, 4:20 p.m., twitter.com/LosWhitexicans/status/1317198673500135424
- . "Otro subnormal." Emoji: U.S. flag. Re-tweet of post from user @rix, "Trump 2020." *Twitter*, 16 Sept. 2020, 1:02 a.m., twitter.com/rix/status/1306095990798196736
- . "Plantón fifi." Video showing empty camping tents on Paseo de la Reforma. *Twitter*, 20 Sept. 2020, 9:23 p.m. twitter.com/LosWhitexicans/status/1307852979819745280
- . "Qué oso no tener visa ni saber inglés." Screenshot of conversation between users @Datov_ and @Samcoorona. *Twitter*, 7 Oct. 2020, 8:38 p.m. twitter.com/LosWhitexicans/status/1314002141535776771
- . "Ser provida." *Twitter* 29 July 2020, 6:59 p.m. twitter.com/LosWhitexicans/status/1288610130850975751
- . "Trucazo." Retweeted video from user @CamMattz (Camila Martínez) showing empty camping tents on Paseo de la Reforma. "Fui a visitar el campamento de #FRENAAA y adivinen qué... Así es. TODAS LAS CASAS DE CAMPAÑA ESTABAN VACÍAS. Pura simulación." *Twitter*, 20 Sept. 2020, 10:15 p.m. twitter.com/LosWhitexicans/status/1307866129851973633
- . "Xime." Screenshot of Facebook post from user "Xiime García" (Ximena García), "Debería de caer una bomba en el zócalo... nos haría un favor a todos. #vivaMexico" *Twitter*, 16 Sept. 2019, 1:26 p.m., twitter.com/LosWhitexicans/status/1173649345788465161
- @rix. "Hay acciones que comunican más que cualquier palabra." Emoji: "clapping hands sign." Video of U.S. President Donald J. Trump removing face mask. *Twitter*, 6 Oct. 2020 1:29 a.m., twitter.com/rix/status/1313350681219260419
- @TSPConsultingMX. "Make México Fifi Again..." Photo of red hat displaying "Make México Fifi Again" motto in a nod to Donald J. Trump's "MAGA" merchandise. *Twitter*, 13 June 2020, 6:09 p.m., twitter.com/tspsconsultingmx/status/1271927670562045952/photo/1
- Álvarez-Pimentel, Ricardo. "Guerra Fría, Guerra Cristera, Guerreras Católicas: el conservadurismo y feminismo católico de la Juventud Católica Femenina Mexicana (JCFM), 1926-1939." *Nuevo Mundo, Mundos Nuevos* (2017). Online. Accessed 27 June 2020. <journals.openedition.org/nuevomundo/71299>.
- Animal Político Redacción. "¿Qué es la prensa fifi? Así explica AMLO de dónde viene ese término." *Animal Político* 26 de marzo de 2019. Online. Accessed 28 June 2020. <animalpolitico.com/2019/03/que-es-la-prensa-fifi-asi-explica-amlo-de-donde-viene-ese-termino/>.
- "Asociación Nacional de Padres de Familia." 27 de abril de 1917. n.pag. TS. Biblioteca Francisco X. Clavijero, Mexico City. Archivo Unión Femenina Católica Mexicana, Caja 18, Folder "1-10."
- "Boletín Juventud, 1934-1946." 1934-1946. n.pag. TS. Biblioteca Francisco X. Clavijero, Mexico City. Archivo Acción Católica Mexicana 5.6.3. Sección 5: "Junta Central de la JCFM," Serie 6: "Revista Juventud," Subserie 3: "Estadística," Expediente: "Revista Juventud Subcripciones."
- Chowning, Margaret. *Catholic Women, the Catholic Church, and Catholic Politics in Mexico, 1750-1940*. Book manuscript under review, 2020.
- CNN Español. "Piloto de Interjet se disculpa tras comentario sobre bomba en México." *CNN Español* 17 de septiembre de 2019. Online. Accessed June 27 2020. <cnnespanol.cnn.com/2019/09/19/piloto-de-interjet-se-disculpa-tras-comentario-sobre-bomba-en-mexico/>.

- Campt, Tina M. "Afro-German Cultural Identity and the Politics of Positionality: Contests and Contexts in the Formation of a German Ethnic Identity." *New German Critique* No. 58 (1993): 109-126. Online. Accessed 28 June 2020. <<https://www.jstor.org/stable/488390>>.
- Cortina, Refugio G. de. "Los Bailes Modernos, las Modas Imperantes y la Trata de Blancas." *El Universal*. Biblioteca Francisco X. Clavijero, Mexico City. Archivo Unión Femenina Católica Mexicana (UFCM), Caja 18, Folder "11-20", 10 de noviembre de 1922, pp. 1, 8.
- Crespo Reyes, Sofía. "La Unión de Damas Católicas Mexicanas. Una organización de derecha en la Ciudad de México (1912-1930)." *Con-Temporanea* vol. 5 num. 9 (2018). Online. Accessed 28 June 2020. <con-temporanea.inah.gob.mx/del_oficio/sofia_crespo_num9>.
- Delpar, Helen. *The Enormous Vogue of Things Mexican: Cultural Relations between the United States and Mexico, 1920-1935*. Tuscaloosa and London: The University of Alabama Press, 1992.
- DiAngelo, Robin. *White Fragility: Why It's So Hard for White People to Talk About Racism*. Boston: Beacon Press Books, 2018.
- "El Congreso de Damas Católicas se Preocupa por el Bienestar de la Sociedad." *El Amigo de la Verdad*. Editores Buena Prensa: México, D.F. Biblioteca Francisco X. Clavijero, Mexico City. Archivo Unión Femenina Católica Mexicana, Caja 18, Folder "11-20", 9 de noviembre de 1922, p. 1.
- El Joe T. Holdo Show. *Por un México más Fijí/Make Mexico More Fijí*. YouTube, 20 May 2019, <youtube.com/watch?v=KyqgM-5zHw0>. Accessed 13 October 2020.
- "En el campo todo es tranquilidad..." 1942. n.pag. TS. Biblioteca Francisco X. Clavijero, Mexico City. Archivo ACM 5.11.1. Sección 5: "Junta Central JCFM," Serie 11: "Campañas y Especializaciones," Subserie 1: "Movimiento Nacional de Campesinas," Expediente: "Movimiento Nacional de Campesinas."
- Fanon, Frantz. *Black Skin, White Masks* (1952) trans. Richard Philcox. New York: Grove Press, 2008.
- Forsell Méndez, Alfonso. "Whitexican: Hacia una definición crítica." *Nexos: Cultura y vida cotidiana* 19 julio 2020. Online. Accessed 21 October 2020. <cultura.nexos.com.mx/?p=20486>
- Forbes Staff. "Piloto de Interjet sugiere tirar bomba durante Grito; la aerolínea se disculpa." *Forbes México* 17 de septiembre de 2019. Online. Accessed 27 June 2020. <forbes.com.mx/piloto-de-interjet-sugiere-tirar-bomba-durante-grito-la-aerolinea-se-disculpa/>.
- Gándara, Joseph F. Letter to Frank B. Kellogg dated Dec. 12 1926. National Archives and Records Administration. College Park, MD. U.S. Department of State, Record Group 59, Microfilm M274 (Political Affairs in Mexico), Roll#85, Doc. 812.00/28132 Roll#85.
- Hooker, Juliet. *Theorizing Race in the Americas: Douglass, Sarmiento, Du Bois, and Vasconcelos*. Oxford: Oxford University Press, 2017.
- Horcasitas, Beatriz Urías. "Una pasión antirrevolucionaria: el conservadurismo hispanófilo mexicano (1920-1960)." *Revista Mexicana de Sociología* Vol. 72.No.4 (2010): 599-628.
- Jenkins, Nash. "'We're Saying Merry Christmas Again!' Trump Praises 'Judeo-Christian' Values to Conservative Grassroots." *TIME* 13 Oct. 2017. Online. Accessed 22 Oct. 2020. <time.com/4981448/value-voters-summit-donald-trump-speech/>
- Kelley, Francis C. Right Rev. *A Sociologist in Mexico*. New York: Paulist Press, 1923. Knights of Columbus Archives. New Haven, CT. Coll 006, Box 290, SC-11-2-57 "Mexican Persecution Pamphlets (1923)."
- Krauze, Enrique. "López Obrador, el mesías tropical." *Letras Libres* No. 90 (2006). Online. Accessed 27 June 2020. <letraslibres.com/espana-mexico/revista/el-mesias-tropical>.
- Krozer, Alice. "Élites y racismo: el privilegio de ser blanco (en México), o cómo un rico reconoce a otro rico." *Nexos: economía y sociedad* 7 de marzo 2019. Online. Accessed 21 October, 2020. <economia.nexos.com.mx/?p=2153>

- Líderes por la Vida y la Familia. "El presidente Donald Trump nominó como ya era esperado a la Juez Católica ProVida Amy Coney Barrett y los demócratas y los medios la atacan por su fe Católica y su filosofía pro vida." *Facebook* 27 Sept. 2020, 12:29 p.m., <facebook.com/Lideresvidayfamilia/photos/671937417074066> Accessed 22 Oct. 2020.
- . "Apoyemos al Presidente Donald Trump para salvar las vidas de los Bebés que no se pueden defender. #AllLivesMatter #SalvemosLas2Vidas." *Facebook* 17 June 2020, <facebook.com/Lideresvidayfamilia/photos/591111198490022> Accessed 22 Oct. 2020.
- Liptak, Kevin and Kristen Holmes. "Trump call Black Lives Matter a 'symbol of hate' as he digs on race." *CNN*. 1 July 2020. Online. Accessed Oct. 22 2020. <cnn.com/2020/07/01/politics/donald-trump-black-lives-matter-confederate-race/index.html>
- López, Rick A. *Crafting Mexico: Intellectual, Artisans, and the State after the Revolution*. Durham and London: Duke University Press, 2010.
- Martínez, María Elena. *Genealogical Fictions: Limpieza de Sangre, Religion, and Gender in Colonial Mexico*. Stanford, CA: Stanford University Press, 2008.
- McCammon, Sarah. "From Debate Stage, Trump Declines to Denounce White Supremacy." *NPR*. 30 Sept. 2020. Online. Accessed 22 Oct. 2020. <npr.org/2020/09/30/918483794/from-debate-stage-trump-declines-to-denounce-white-supremacy>
- McClintock, Anne. *Imperial Leather: Race, Gender, and Sexuality in the Colonial Context*. New York and London: Routledge, 1995.
- Mexicanist. "What is a 'whitexican' and why does this account make fun of them?" *Mexicanist* 28 June 2019. Online. Accessed 28 June 2020. <mexicanist.com/1/what-is-a-whitexican/>.
- Milenio Digital. "¿Qué es un chairo?, según el ColMex." *Milenio Digital* 26 de junio de 2017. Online. Accessed 27 June 2020. <milenio.com/estilo/que-es-un-chairo-segun-el-colmex>.
- . "Supuesta piloto propone lanzar bomba al Zócalo; Interjet revisa caso." *Milenio Digital* 17 de septiembre de 2019. Online. Accessed 27 June 2020. <milenio.com/negocios/piloto-interjet-deberia-caer-bomba-zocalo>.
- Montes, Juan and José de Córdoba. "'Tropical Messiah': A Trump-Style Politician is Mexican Presidential Front Runner." *Wall Street Journal* (2018). Online. Accessed 27 June 2020. <wsj.com/articles/tropical-messiah-a-trump-style-politician-is-mexican-presidential-front-runner-1527689482>.
- NPR Staff. "Trump Expands Ban on Racial Sensitivity Training to Federal Contractors." *NPR*. 22 Sept. 2020. Online. Accessed 22 Oct. 2020. <npr.org/2020/09/22/915843471/trump-expands-ban-on-racial-sensitivity-training-to-federal-contractors>
- Redacción El Universal. "Patty Navidad se dice 'soldado de Dios' y 'dispara' a López-Gatell." *El Universal* 7 de septiembre 2020. Online. Accessed 21 October 2020. <eluniversal.com.mx/espectaculos/paty-navidad-se-dice-soldado-de-dios-y-dispara-lopez-gatell>
- Redacción AN/GS. "Piloto de Interjet sugirió tirar bomba en el durante el Grito Zócalo." *Aristegui Noticias* 17 de septiembre 2019. Online. Accessed 27 June 2020. <aristeguinoticias.com/1709/mexico/piloto-de-interjet-sugirio-tirar-bomba-en-el-zocalo-durante-grito>.
- Redacción AN/AG. "Mujeres indígenas de Oaxaca enfrentan limitantes para abortar a un año de su despenalización." *Aristegui Noticias* 27 de septiembre 2020. Online. Accessed 22 Oct. 2020. <aristeguinoticias.com/2709/mexico/mujeres-indigenas-de-oaxaca-enfrentan-limitantes-para-abortar-a-un-ano-de-su-despenalizacion/>

- Redacción Proceso. "AMLO envía cartas a Felipe VI y al Papa Francisco: pide se disculpen por abusos cometidos en la Conquista." *Proceso* 25 de marzo 2019. Online. Accessed 21 October 2020. <proceso.com.mx/576727/amlo-envia-cartas-a-felipe-vi-y-al-papa-francisco-pide-se-disculpen-por-abusos-cometidos-en-la-conquista-video>
- "Reglamento General de la Especialización de Campesinas de la JCFM." 1942. n.pag. TS. Biblioteca Francisco X. Clavijero, Mexico City. Archivo ACM 5.11.1. Sección 5: "Junta Central JCFM," Serie 11: "Campañas/Especializaciones," Subserie 1: "Movimiento Nacional de Campesinas," Expediente: "Movimiento Nacional de Campesinas."
- Rubenstein, Anne. "The War on *Las Pelonas*: Modern Women and Their Enemies, Mexico City, 1924," in Jocelyn Olcott et al. eds. *Sex in Revolution: Gender, Politics, and Power in Modern Mexico*. Durham and London: Dule University Press, 2006.
- Socolow, Susan M. *The Women of Colonial Latin America* Second Edition (2015). New York: Cambridge University Press, 2000.
- Spenser, Daniela. *The Impossible Triangle: Mexico, Soviet Russia, and the United States in the 1920s*. Durham and London: Duke University Press, 1999.
- Trouillot, Michel-Rolph. *Silencing the Past: Power and the Production of History*. Boston, MA: Beacon Press, 1995.
- Vega, Andrea. "El rechazo a centroamericanos es racismo; no son una amenaza y no vienen a quitarnos nada: investigadores." *Animal Político* 7 de noviembre 2018. Online. Accessed 13 October 2020. <animalpolitico.com/2018/11/rechazo-a-centroamericanos-es-racismo-investigadores/>
- Young, Julia G. "Bad History: No. Obama Is Not an Anti-Catholic Mexican Dictator." *Commonweal* 18 June 2012. Online. Accessed 22 Oct. 2020. <commonwealmagazine.org/bad-history>

Notes

¹ "A bomb should fall over the zócalo... it would do us all a favor. #vivaMexico." (All the translations from Spanish to English are the author's unless other source is indicated).

² "cry of independence." This is a term used to describe Mexico's yearly Independence Day ceremony wherein the president delivers a speech evoking the Cry of Dolores, a call to arms by Father Miguel Hidalgo y Costilla which triggered the Mexican War of Independence in 1810.

³ "brown skin."

⁴ "Dark humor about white people."

⁵ "rural peasant women."

⁶ "Catholic women."

⁷ Literally "good behavior," but also refers to moral propriety.

⁸ "exotic dances."

⁹ "incurable evils."

¹⁰ "working-class women," particularly in the industrial sector.

¹¹ "great lady."

¹² "We should prevail over fashion... the humble female worker wants to imitate the great Catholic lady, and if the latter does not preserve her dignity even in the smallest of details, then the former, misguided and filled with ambition, will take another step toward avarice... all because of our bad example."

¹³ "imitate."

¹⁴ "example."

¹⁵ "To be pro-life."

¹⁶ "Most holy Virgin of Guadalupe save and defend your Mexican children."

¹⁷ "The green rag means death."

¹⁸ "Rich women abort, poor women die."

¹⁹ "feminist-Marxists"

²⁰ FRENAAA's loose constellation of anti-AMLO demonstrators has been dismissed by the Mexican press as diffused and disorganized given its inability to cohere around a central message, a unified group of leaders, or a common set of objectives (Caso 2020). Fittingly, domestic officials and foreign diplomats once raised similar criticisms of the LNDLR.

²¹ "To think that a black man/person cannot be racist is stupidly racist."

²² In order of appearance: "the screwed ones" (*jodidos*), "the dark ones" (*prietos*), "the dirty ones" (*mugrosos*), "the unrefined ones" (*chundos*), "the maids/servants (female)" (*chachas*).

²³ "student teachers."

²⁴ "No, we don't miss 43 'mugrosos' that STOLE buses so they could protest rather than study. Stop glorifying criminals simply because they were incinerated/disappeared #Ayotzinapanos #NosFaltan43."

²⁵ Drawing from Camp, I treat "positionality" as the "plural cultural, political, and ideological subject positions occupied by individuals in society" (115).

2020

¿Escuchas el susurro? Tras las huellas de la llorona blanca en J-ok'el.

María Teresa Grazón Martínez
Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas

Follow this and additional works at: <https://digitalcommons.wou.edu/hlws>



Part of the [Feminist, Gender, and Sexuality Studies Commons](#), [Film and Media Studies Commons](#), [Indigenous Studies Commons](#), and the [Latin American Languages and Societies Commons](#)

Recommended Citation

Grazón Martínez, María Teresa (2020) "¿Escuchas el susurro? Tras las huellas de la llorona blanca en J-ok'el.," *Journal of Hispanic and Lusophone Whiteness Studies (HLWS)*: Vol. 1 : Iss. 2020 , Article 5. Available at: <https://digitalcommons.wou.edu/hlws/vol1/iss2020/5>

This Article is brought to you for free and open access by Digital Commons@WOU. It has been accepted for inclusion in Journal of Hispanic and Lusophone Whiteness Studies (HLWS) by an authorized editor of Digital Commons@WOU. For more information, please contact digitalcommons@wou.edu, kundas@mail.wou.edu, bakersc@mail.wou.edu.



¿ESCUCHAS EL SUSURRO? TRAS LAS HUELLAS DE LA LLORONA BLANCA EN J-OK'EL

MARÍA TERESA GARZÓN MARTÍNEZ

Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas,
Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica

Resumen: El presente artículo analiza la película *J-Ok'el* (2007) bajo la lente de la blanquitud. Dicha coproducción mexicanoestadounidense recrea la historia de la Llorona dándole un giro respecto a su figura, ya no se caracteriza como una mujer indígena o mestiza, sino blanca. De esta manera se abona al análisis de la blanquitud a través de la reflexión sobre las condiciones históricas, sociales y ficcionales, geopolíticamente situadas en el sureste mexicano –Chiapas, en específico, San Cristóbal de Las Casas– que permiten la aparición de un fantasma que no reta el orden colonial establecido y sus relatos hegemónicos, sino que, al contrario, más bien los consolida.

Palabras clave: Llorona; Blanquitud; Blanquitud hispana; *J-Ok'el*; San Cristóbal de Las Casas.

Abstract: This article analyzes the film *J-Ok'el* (2007) under the lens of whiteness. Said Mexican-American coproduction recreates the history of La Llorona, giving it an interesting twist as La Llorona is no longer an indigenous or mestizo woman, but White. In this way, the analysis of whiteness is paid through the reflection on the historical, social and fictional conditions, geopolitically located in the Mexican southeast –Chiapas, specifically, San Cristóbal de Las Casas– that allow the emergence of a ghost that does not challenge the long standing colonial order and its hegemonic narratives, but rather, quite to the contrary, consolidates them.

Keywords: Llorona; Whiteness; Hispanic Whiteness; *J-Ok'el*; San Cristóbal de Las Casas.

Introducción:

Terribles son las cosas que se escuchan de ella, por ejemplo, que ha matado a sus hijos ahogándolos en el río. Sin embargo, nadie nunca ha encontrado evidencia de esto. Aunque se afirme que su leyenda está basada en hechos reales, sus huellas se difuminan en la historia allá en los tiempos de Cihuacóatl. Su lamento, no obstante, sigue presente cobrando cada vez más fuerza: “si escuchas su susurro en la lejanía –se suele decir– es porque ella está más cerca de lo que crees.” Va vestida de blanco, sus cabellos son oscuros, camina despacio y, aunque su presencia intimida y vuelve tóxico el ambiente, su ausencia duele sin misericordia: “ya te he dado la vida, Llorona ¿Qué más quieres? Quieres más.”¹ Ella es la mujer que llora, la Llorona, aunque en territorio Jaguar –Chiapas–, en lengua tzotzil, se le nombra *J-Ok’el*. Es esta una presencia viva y constante en el cotidiano de la gente y en la cultura popular en México y el resto de la Abya Yala. En otras palabras, estamos hablando de un símbolo nacional y un ícono regional el cual, sin embargo, es principalmente un fantasma mexicano cuya historia ha sido reescrita y actualizada cientos de veces (Baxmeyer 2015).

La Llorona emerge como un fantasma, una presencia, un espectro, una representación cargada de colonialidad y necesitada de investigación feminista, pues su corazón está roto al igual que el de sus víctimas, lo que crea un lazo inexorable entre unas y otras y entre ellas y yo. Por eso se hace necesario retornar a sus territorios, esta vez guiada por un camino de flores de Cempasúchil, para seguir preguntando a ella, sobre ella, por ella, y sus representaciones en el cine y la manera como la blanquitud juega aquí un papel determinante como su condición de posibilidad. En este artículo analizo la película mexicana de terror: *J-Ok’el* (2007), escrita por Jeremy Svenson, dirigida por Benjamin Williams y filmada en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, sureste mexicano. Aunque formal y estilísticamente no es una gran pieza cinematográfica, la película hace parte de un renacer del interés por la figura de la Llorona en el cine más actual, tanto mexicano como estadounidense. De igual forma, le suma algo que parece especial: la Llorona en este drama es una mujer blanca viviendo en un contexto indígena contemporáneo. Tradicionalmente, la Llorona ha sido concebida como una mujer indígena o mestiza, lo que hace presumir que en *J-Ok’el* se da un giro que cuestiona, o reafirma, el orden colonial que es condición de posibilidad de la misma historia y sus varias versiones.

El presente ensayo transita a tanto las huellas de esa Llorona blanca como las de otras que le han precedido con objeto de identificar cómo la blanquitud ha sido un factor determinante en este tipo de imagería popular; aspecto este muy poco observado para el análisis social o humanístico y, en particular, desde una perspectiva feminista. Con tal fin, organizo mis argumentos en tres cantos para la Llorona. En el primero de los cantos doy cuenta de su paso por el cine y muestro un ejemplo sobre la forma de operar de la blanquitud; en el segundo hago un contexto necesario sobre la leyenda de la Llorona y su presencia en territorio chiapaneco; en el tercer y último de los cantos, me centro en el análisis de la película *J-Ok’el* para la discusión.

Tápame con tu rebozo, Llorona, porque me muero de frío

Leyenda histórica y leyenda viva, patrimonio cultural intangible de la Ciudad de México, la Llorona habita a sus anchas los mundos del cine, la literatura, las series de televisión, las redes sociales, pues aprovecha cualquier plataforma que le sea funcional a sus fines: no dejarse borrar, insistir. Por citar algunos ejemplos, la Llorona ha participado en series mexicanas como *El Chavo del 8* (Gómez Bolaños 1973), venezolanas como *Archivos del más allá* (Oliveri, 2002), estadounidenses como *Supernatural* (Kripke 2005) o *Grimm* (Carpenter et.al. 2011) y reality

shows como *¡Nailed It! México* (2019). En la música, la Llorona ha bailado desde cantos populares oaxaqueños hasta propuestas como las de Joan Baez, Eugenia León, Lila Downs, Banda Bostik, Susana Harp, Voodoo Glow Skulls, Caifanes, el “checo” Acosta y el Mago de Oz, inmortalizándose en la ceremonia de los premios Grammy Latinos 2019, cuando tres cantantes mexicanas de distintas generaciones y tendencias musicales –Aida Cuevas, Natalia Lafourcade y Ángela Aguilar–, le rinden homenaje. En la literatura, la Llorona ha sido musa, entre otros, de Artemio del Valle-Arizpe (“La llorona” 1936), Rudolfo Anaya (*The Legend of La Llorona* 1984), Sandra Cisneros (“El arroyo de La Llorona” 1992), Marcela Serrano (*La Llorona* 2008), Bernardo Esquinca (“Año cero” 2010) y todo un abanico de autoras chicanas como Gloria Anzaldúa, Cherríe Moraga, Ana Castillo y Alicia Gaspar de Alba. La Llorona aprende rápido, por lo cual ya ha protagonizado de manera exitosa el mundo de los “memes” divulgados por Facebook; por ejemplo, a propósito del inicio de la temporada escolar, se publica un meme que dice: “cuando la Llorona vio los precios de los útiles escolares, dejó de buscar a sus hijos” y otro que, a propósito de la violencia contra las mujeres, anuncia: “la Llorona avisa que ahora saldrá antes de las 6 pm, pues tiene miedo.” Por último, vale la pena nombrar la puesta en escena: *La Llorona. El corazón de esta tierra* (2015), en los hermosos canales de Xochimilco, Ciudad de México.

En el cine, existe una importante lista de producciones audiovisuales que hacen referencia al fantasma quien, en palabras de García Riera, es la: “única contribución del todo mexicana a la galería de espantos del cine de horror.” (1992 82) La presencia de la Llorona ha sido constante desde la década del treinta del siglo XX, época del cine de oro mexicano, cuando se estrena: *La Llorona* (Ramón Peón 1933). En adelante, la Llorona protagoniza un número importante de películas nacionales como extranjeras fantásticas, de ciencia-ficción y de terror, en donde su representación varía según las tendencias cinematográficas así como la normativa moral de cada periodo y las tendencias del mercado cultural en el nivel internacional (González Manrique 2013): *La herencia de La llorona* (Magdaleno 1947), *El grito de la muerte* (Méndez 1958), *La llorona* (Cardona 1960), *La maldición de la Llorona* (Beledón 1963), *El Santo y Mantequilla Nápoles en la venganza contra la Llorona* (Delgado 1974), *Las lloronas* (Villarreal 2004), *Haunted from Within* (Cruz 2004), *The Wailer* (Navia 2006), *The Cry* (Santistevan 2006), *Kilómetro 31* (Castañeda 2006), *The River: Legend of La Llorona, Curse of La Llorona y Llorona Gone* (Williams 2006), *J-Ok’el* (Williams 2007), *The Wailer 2* (Miller 2007), *La leyenda de la Llorona* (Rodríguez 2011), *The Wailer 3* (Barbera 2012), *La Llorona* (Bustamante 2019) y *La maldición de la Llorona* (Chaves 2019). A esto se debe sumar esa escena inmortal de la película *Frida* (Taymor, 2002), donde Frida Kahlo –Salma Hayek– se sienta a tomar tequila junto a Chávela Vargas mientras ésta entona la *Llorona* (Garzón 2016).

Como se dijo antes, en la década del treinta aparece la primera película de la Llorona, del director Ramón Peón quien, en un contexto postrevolucionario y bajo un discurso nacionalista, donde el mestizaje como proyecto del Estado-Nación adquiere un significado mayor (Mora Bayo 2011), retoma la historia reelaborada en el siglo XIX de una mujer que lamenta la muerte de sus hijos y recrimina su acto despiadado.² Como lo muestra González Manrique esta película, moviéndose entre el presente narrativo y un pasado virreinal, cuenta la historia de una serie de infanticidios que se relacionan con una desgracia anterior: una mujer indígena ha sido burlada por un caballero español quien la embaraza, niega a sus hijos y la abandona, cambiándola por una mujer blanca peninsular, no dejándole otra opción que matar a sus hijos enterrando un cuchillo en sus pechos –referencia al sacrificio humano azteca. Esta mujer retorna como fantasma para garantizar los efectos de su venganza: si sus hijos mestizos no tienen cabida en el mundo colonial, los hijos de linaje blanco tampoco tendrán un futuro

posible. De esta manera, continúa González Manrique, se establece una clave narrativa que seguirán las otras películas de la Llorona, incluso *Las lloronas* de Villarreal, única película de la saga dirigida por una mujer.

Pareciera, en ese sentido, que la Llorona se hace *cliché* de película, un estereotipo de mujer y que de ella, más allá de su llanto, nada se puede decir ya. En definitiva, la saga de la Llorona aparentemente está anclada a la discusión por lo mestizo, como mezclas encarnadas y como ideología oficial en México, y cómo ello es parábola fundacional de la nación postcolonial, bien de forma celebratoria, bien de forma crítica, pues refiere al “amor” y sus frutos –pese al abandono– y a la “violación originaria” y sus bastardos –gracias al abandono–. En la práctica y en efecto: “el mestizaje elimina por completo el legado de una historia de violencia sexual implícita en la unión cultural. Desplaza y delimita la violencia al periodo colonial e invisibiliza la continuidad de este legado en el presente.” (Mora Bayo 41) De esta forma, lo que causa horror son los fantasmas que la colonialidad ha creado y su retorno para cuestionar el hoy; en especial, aquello relacionado con el tema aún tabú de la sexualidad pues es cuerpo de mujer quien da a luz mestizos y, con ellos, a todo un proyecto de nación (Fregoso 1996). Entonces, La Llorona es símbolo de un colectivo que debe olvidar su pasado colonial y enfrentar el mundo moderno desde su propio mestizaje, así eso implique perpetuar el continuum de violencia sexual contra las mujeres planteado desde la Colonia y más en territorios indígenas, como el chiapaneco, en donde aún se viven prácticas violentas que parecieran sólo habitar el antiguo mundo de las haciendas:

La cultura de violencia en las fincas permeo todos los aspectos de la vida cotidiana, y se dirigió de forma específica hacia los cuerpos de las mujeres indígenas. La violencia sexual fue un aspecto al que se aludió en casi todas las conversaciones con las mujeres. Ellas evocaban memorias sobre como el rancharo, el “patrón”, exigía que solo muchachas le llevaran tortillas a su casa, a una hora específica cuando se encontraba solo en casa. También narraron historias sobre el derecho de pernada, derecho del patrón o del mayordomo de acostarse con una virgen antes de su noche de bodas. En múltiples ocasiones, las mujeres entrevistadas explicitaron que “cuando una mujer se quería casar, el primero que tenía el derecho de estar con ella era el patrón”. También recordaron múltiples ejemplos de las amenazas del rancharo cuando emitía comentarios como el que no era responsable por las acciones de sus hijos, si ellos fueran a encontrarse con las muchachas bañándose en el río. (Mora Bayo 50)

No obstante, hay un aspecto de la historia de la Llorona en el cine que poco se ha explorado: el vínculo que une a las mujeres protagonistas del drama y que configura sus existencias a través de la blanquitud. En ese sentido, aquí también hay huellas de la Llorona blanca que han sido ignoradas. Es el caso de Margarita De Montesclaros y Luisa del Carmen, en la película *La llorona* (Cardona 1960), la cual reescribe la historia narrada por Vicente Riva Palacio y Juan de Dios Peza, en *Tradiciones y Leyendas Mexicanas* (1885), inaugurando la era gótica del cine mexicano (Según 2009). Margarita es una joven blanca de clase alta, en el presente narrativo, quien debe lidiar con la prohibición de su tío Don Gerardo De Montesclaros, un exponente de la colonialidad del saber, de casarse. Dicha prohibición no radica tanto en una cuestión erótica o amorosa, sino de parentesco, pues el primogénito de Margarita está condenado a morir a causa de un antiguo pecado y la consecuente maldición. Margarita no lo comprende y sufre por ello porque, en pleno siglo XX, su aspiración es tener una familia, además siente la presión de su novio quien busca formalizar la relación. Y pese a que esta fábula parece ser una banal

historia de amor, no lo es porque enmascara un drama peor: Margarita sólo tiene existencia real, en tanto mujer blanca, si es útil a la perpetuación del orden que la hace posible, la blanquitud; en consecuencia, debe parir crías blancas (Garzón 2020). Sin hijos, Margarita es sólo un adorno, su humanidad está en suspenso. Así las cosas, Margarita logra convencer a su tío y se casa, queda embarazada y se dedica a criar a su primogénito, heredero del linaje del tío no del esposo –otro juego para perpetuar la blanquitud de los Monteclaros–.

La terquedad de Margarita permite la entrada en escena de Luisa del Carmen, hija de una princesa india y un conquistador español, quien ha burlado a la muerte y ha sobrevivido siglos como un fantasma en pro de cumplir su promesa: “mi venganza será más cruel que vuestra traición y se prolongará más allá de vuestros hijos y de los hijos de vuestros hijos.” (Cardona 1960) En efecto, Luisa del Carmen, en el siglo XVI, ha sido burlada por Don Nuño de Montesclaros quien la rapta, la seduce y entabla con ella una relación amorosa ilícita, pues implica sexo sin lazo matrimonial. Una vez Luisa del Carmen queda embarazada, Nuño pierde interés y la abandona para casarse con una blanca aristocrática. Pese a la sangre “blanca” que Luisa del Carmen posee en su calidad de mestiza, Nuño la repudia y a sus hijos:

- Y aunque no hay ley que me obligue a protegeros seré generoso con vuestros hijos
- ¿Con mis hijos? ¿Acaso no lo son también vuestros? –
- Son hijos de estas tierras y tienen sangre vuestra–
- ¿Qué queréis decir? –
- No puedo explicarme mejor– (Cardona 1960)

Una gota de sangre blanca no hace a una mujer blanca y menos en una dinámica de rápidos procesos de mestizaje y blanqueamiento donde la blanquitud puede ser usurpable. En ese sentido, la blanquitud sólo se garantiza cuando una mujer de sangre limpia se transforma en “don”, al decir de Rubin (1986), es decir, objeto intercambiable para sellar pactos de parentesco a través del matrimonio heterosexual, en grupos cerrados de blancos, lo que implica no sólo tener la “sangre limpia”, también poseer decencia, educación, una apariencia, capitales económicos y no romper los tabúes del mestizaje, la homosexualidad y los cambios de roles de género. Cuando Luisa del Carmen se resiste a los coquetos de Nuño da cuenta que, pese a que parece blanca, no posee el estatus de una mujer blanca; en consecuencia, se niega a ser seducida y perder la honra, único garante en su caso de una alianza matrimonial que le permita ascender en la pirámide socio-racial. Una vez cae en los brazos de Nuño, Luisa del Carmen se ilusiona con la posibilidad de ser esposa de un hombre sin mancha de sangre y garantizar una unión matrimonial a través de sus hijos, quienes ya han dado un pequeño salto en la empresa de blanqueamiento.

No lo logra, su mestizaje la condena a no poder devenir don de intercambio, pues su sangre está manchada y su honra perdida. Frente a ello y por el dolor del desamparo, mata a sus hijos y regresa cuantas veces sea necesario para impedir que la descendencia de Nuño exista. Entonces, la indolencia de Nuño marca el destino de Luisa del Carmen y de Margarita. Sin embargo, Luisa del Carmen y Margarita no son del todo diferentes, la representación las hermana. A decir verdad, ambas son edificadas desde la blanquitud, con la excepción de que Luisa del Carmen tiene el cabello negro mientras Margarita es rubia. No obstante, la blanquitud excede la piel. Más allá de eso, es difícil ubicar el mundo indígena en la existencia de Luisa del Carmen y en su cuerpo, puesto que sin la referencia de la madre princesa indígena nada a su alrededor hace inferir su origen mestizo lo que, por cierto, le da privilegios como contar con servicio doméstico, situación que la ubica un escalón arriba de otras mujeres racializadas de manera más brutal. Una vez más, el mestizaje de Luisa del Carmen es una versión de élite,

aspira a la blanquitud (Viveros 2010)³, bien porque lo indígena es entendido ya como mestizo y representado de tal manera o porque se desea el blanqueamiento que es, al fin de cuentas, lo que Nuño le quita a Luisa del Carmen. Entonces,

es a través de la mezcla que se blanquean progresivamente las características culturales consideradas inadecuadas para la construcción de un sujeto ciudadano moderno. El proceso de mestizaje, de mezclar y modificar expresiones culturales para que obtengan niveles de “civilización, de moralidad y modernidad” más adecuadas, opera como un factor blanqueador (de la Cadena, 2000). Es una lógica que recae en la idea de que la cultura se puede mejorar, de la misma forma que la sangre se “mejor” en la época de castas, al “incorporar” a lo largo de las generaciones el mayor número de genes blancos (Katzew, 2004; Mora Bayo 43)

A diferencia de lo que piensa el mismo director de la película –“el cine es un entretenimiento, y quien me diga que su función es educar, yo le respondo: ¿qué hacen entonces las universidades, están cerradas? (en Flores 2018)–, yo soy de las que defiende que el cine y sus mensajes hacen parte de las tecnologías pedagógicas y de subjetivación coloniales que construyen un yo y un “nosotros” y de ahí radica su importancia porque, de alguna forma, también “educa”. En consecuencia, los textos audiovisuales poseen una riqueza más allá de la imagen, eso lo sabemos, y una vocación que trasciende el entretenimiento, eso también lo sabemos, por lo que habilitan lecturas a contrapelo; por ende, críticas y en contexto que dan cuenta de una o varias realidades que siguen estando presentes. Desde este punto de vista en esta historia, la cual aquí funge a manera de ejemplo, no hay una apuesta mestiza, sino blanca a tal punto que al final quien triunfa es Margarita y su linaje. La Llorona sale de escena y aguarda su retorno, pues ella no se puede esfumar, no se deja disipar. De ahí que la Llorona sea una historia de blanquitud, como lo es mi propia historia, por eso una corretea a la otra siguiendo las huellas de cada quien, sabiendo siempre que: “no se puede ahuyentar lo que no existe, pero tampoco se lo puede difuminar. No se puede expulsar ni reintegrar lo que existe en tanto no existente, o más bien, lo que no es nunca determinable, nunca asible” (Parrini 33). Nunca asible, “tápame con tu rebozo, Llorona, porque me muero de frío”.

El que no sabe de amores, Llorona, no sabe lo que es martirio

La Llorona ha pasado a ser parte de la vida de muchos como una leyenda, cuyos orígenes se bifurcan en dos posibilidades, cuatro personajes y un solo crimen. La primera bifurcación es prehispánica y cuenta cómo la diosa nahua Cihuacóatl (del náhuatl *choka* –llorar– y *cibuatl* –mujer–), regresa después de estar muerta –fallecida en el parto– para predecir la caída del imperio Azteca. Luego de emerger del lago Texcoco, camina en las noches por las calles de Tenochtitlán, gimiendo: “-¡Hijitos míos, pues ya tenemos que irnos lejos! Y a veces decía: Hijitos míos, ¿a dónde los llevaré?” (Shagún en León Portilla 4). En ocasiones, esta historia se traslapa con la de Tonantzin, la madre protectora. La segunda bifurcación es propiamente colonia ya que aparece en el periodo virreinal para contar la historia de una princesa indígena (o una mujer mestiza) que se “enamora” de un caballero español entregándose a él para una vez abandonada para decidir matar a sus hijos ahogándolos en el río. Frecuentemente, esta historia se solapa con el drama de Malinche, la mujer traidora.

La Llorona nace siendo múltiple y dolorosa, pues su aparición sólo es posible por las empresas imperiales en nuestro territorio; que datan de 1492, e implican un cambio radical y violento en el orden de la existencia en la Abya Yala y cuyo fundamento es una división

ontológica entre lo humano y lo no humano construida a través de una clasificación racial de los cuerpos: cuerpos inferiores y superiores, irracionales y racionales, primitivos y civilizados, tradicionales y modernos (Lugones 2008, Quijano 2000). Al parecer, la Llorona no sólo nace de semejante conjunción, también queda atrapada en ella: diosa indígena y mujer indígena, mujer mestiza, cuyo destino es la extinción junto a los suyos. Esta supone la única resolución, el único escape: la muerte de sus primogénitos la lleva a perder su humanidad, en tanto la madre que mata es un monstruo y debe ser castigada por toda la eternidad con el dolor más profundo. En consecuencia, la Llorona “es una mera sombra de un ser humano, reducida para siempre al único aspecto que le queda de su vida anterior: su pena” (Baxmeyer 75).

Historias semejantes recorren todo el territorio de la Abya Yala y los Estados Unidos; en particular, en estados del sur como Arizona, Texas y Nuevo México. También hace acto de presencia en países como Guatemala, El Salvador, Costa Rica, Honduras, Colombia, Panamá, Venezuela, Argentina, Chile, Uruguay, donde se pueden encontrar espectros femeninos vestidos de blanco que lloran cerca de fuentes de agua dulce:

En la frontera entre Costa Rica y Panamá, territorio bribbis, se encuentran las itsas o itsos, mitad mujer mitad gallina, que lanzan gemidos cuando un niño está a punto de morir. En la selva amazónica del Perú habita la Ayaymama, en Chile está la Pacullén, en la zona guaraní se ha visto a la Itá Guaymín y en Colombia a la Patasola y a la Llorona, todas relacionadas de manera íntima con la madre asesina, habitante de lagos, ríos, cascadas u otras fuentes de agua en un mundo rural, capaz de predecir vientos fuertes o tormentas, que castiga a los hombres e invita a las demás mujeres a “llorar conmigo, matar conmigo”, porque ha perdido por infanticidio o secuestro a sus hijos. (Garzón “Nunca regalé...” 81)

En el México de hoy, la Llorona es una presencia viva en contextos indígenas. Es miembro de la comunidad y cumple una función moral que se traduce en el castigo de hombres “malos”. En ese sentido, su misión es preservar un orden, tal y como ocurriera en épocas prehispánicas. A propósito, Baxmeyer (2015) reseña:

Una investigación etnográfica reciente en Xicotepec de Juárez, ubicado en la Sierra Norte del Estado de Puebla, cuyos resultados podemos generalizar sin gran riesgo, ha probado que en esta región la Llorona tiene una presencia indiscutible. Sin embargo, leyendo las entrevistas uno tiene la impresión de que, a fin de cuentas, aquí la Llorona no molesta a nadie. Puede ser peligrosa para hombres imprudentes, infieles o borrachos, eso sí. Pero su peligrosidad parece algo natural, como la violencia en las ciudades, el viento o la sequía. Su existencia no perturba ni el orden discursivo ni la organización social. No altera el modo de pensar de la gente. Al contrario: sobre todo en el norte de México, la Llorona no sólo no se encuentra apartada de la comunidad. En cierto modo, forma parte de la comunidad. (77)

En territorio Jaguar, Chiapas, según lo explica Federico Aguilar Tamayo, existen diversas presencias espectrales femeninas que se asocian a la Llorona o son ella misma: la Tisigua, Tishanila, Xpak'intè, Yehualcíhuatl, Mala Mujer, Malora, J-Ok'el. En la cultura popular chiapaneca, estas mujeres suelen ser mestizas o blancas (“güeras”) por lo que, en cierto sentido, como lo asegura Aguilar Tamayo, el ideal de belleza hegemónico de occidente cruza, llegando a determinar, estas representaciones (Aguilar Tamayo, 2019). Sobre el tema, José Francisco Flores, en su compilación *Leyendas coletas y de Chiapas* (1998), asegura como la Llorona “es alta,

blanca y se adivina tras el velo que cubre su rostro sus bellas facciones” (Flores en Aguilar Tamayo 198). Las huellas de una Llorona blanca se empiezan a dibujar aquí no por un mero ideal de belleza, sino por lo que lo hace posible: su blanquitud. Se entiende aquí por blanquitud como uno de los mecanismos más completos de dominación propios de la colonialidad, el cual opera no sólo como aspiración socio-racial que significa una “mejor” vida o como “garantía” de linaje hispano, sino que también opera como una entramada red de biopoder que intenta administrar la totalidad de la existencia, en contextos de alto mestizaje y sus propios paradigmas.

En Chiapas, una blanquitud colonial aún permanece vigente y su presencia posee una fuerza inusitada. Este es un territorio indígena, habitado por diversos grupos originarios; por ejemplo, en la actualidad, la mayor parte de la población de San Cristóbal de Las Casas, capital cultural del estado, está conformada por tzeltales y tzotziles, quienes son el mayor grupo de hablantes de familias lingüísticas de herencia maya (Viqueira 2007) y mestizos. Los llamados “coletos” representan la pequeña elite blanca de la ciudad quienes, desde su fundación en 1528, se han ubicado en el centro geográfico, social, económico y racial de la ciudad a través del monopolio de los cargos públicos, desplazando hacia las periferias empobrecidas a las personas indígenas (Aubry 1991, Contreras 2007). Entonces, en medio de esta dinámica de colonialidad permanente que intenta mantener las fronteras bien establecidas, así como la identidad del nosotros coleso diferente al otro indígena e imponerse a los flujos dinámicos de la vida cosmopolita de hoy y a las mismas luchas indígenas –representadas por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional, San Cristóbal de Las Casas termina siendo una paradoja: centro del poder “coleso” y capital “de facto” de los Altos tzotziles-tzeltales (Rus 2012).

La blanquitud, en consecuencia, cruza la vida de las mujeres en la ciudad. Entre otros, existe continuidad en el trabajo doméstico remunerado, extensión del trabajo de servidumbre de esclavas o mujeres indígenas propio de la estructura colonial y característico de la finca hacendaria chiapaneca, que es realizado por mujeres indígenas –denominadas sirvientas o muchachas– quienes sufren innumerables formas de racismo y segregación y pocas veces pueden acceder al sistema educativo formal o a un nivel socioeconómico diferente al de la pobreza (Cuero, 2019). Por ello, no es de extrañar que muchas jóvenes indígenas aspiren a construir una imagen de sí mismas mestiza que, en realidad, es blanca y urbana; lo que no sólo les promete mejores posibilidades laborales, sino también, mejores opciones matrimoniales insertas en una lógica de blanquearse.. Una de las tácticas usadas con tal fin se relaciona con la ropa, es decir, el uso de ropa no tradicional, maquillaje, entre otras prácticas corporales asociadas a lo “coleso”, ya que, como indica Eugenia Bayona

En la actualidad, en Los Altos, las categorías indígena y ladina se mantienen como identidades étnicas diferenciadas por marcadores visibles como la ropa, el idioma, y otras imaginadas como las costumbres, la sangre o los rasgos físicos. En esta categorización, la vestimenta juega un papel crucial para la identificación y presentación de cada grupo. Así, el estrato dominante de los ladinos o colesos, como se autodenominan los habitantes de San Cristóbal, vestirá de manera occidental y evitará las prendas indígenas para demostrar en su cuerpo una distinción social y un rango superior a la cultura indígena. (16)

No sorprende que, en el contexto san cristobalense y sus alrededores, la Tisigua o *J-Ok'el* sea un espectro blanco, elegante y bello, pues dichas trazas la transforman en la reiteración de un fetiche erótico funcional para sus propios intereses; es decir, la Tisigua –con este nombre es más conocida– seduce y castiga a hombres que han cometido alguna falta o crimen, para ello

usa su “belleza”, pero también su autoridad moral como mujer blanca, dado que sólo ella determina quién merece su escarmiento y por cuáles motivos. La Tisigua enamora a los hombres y los pierde dando cuenta de una eterna actualización de la colonialidad en su faceta erótica: la mujer blanca es la única capaz de blanquear la raza y, en ese sentido, es guardiana del orden, lo que la convierte en un objeto de deseo para hombres racializados y un objeto de potencial repudio para hombres blancos, pues en ella recae también la posibilidad del oscurecimiento de lo blanco. Así, la mujer blanca se establece como el “ángel del hogar,” figura literaria propia de las letras decimonónicas— que reproduce la colonia, aunque también en objeto de raptó por parte de caciques indígenas u otros individuos ubicados en los estrados bajos de la pirámide racial que resisten a la misma “manchando” la pureza de las blancas (Cruz de Amenábar, 2011). La terrible sentencia de Baxmeyer sobre que la dominación sexual de los españoles, ejercida sobre mujeres indígenas, negras y blancas, crea la base para una dominación política en Latinoamérica. En este sentido, como estrategia de blanqueamiento o de resistencia, acceder sexualmente a una mujer blanca es una estrategia con garantía de éxito para algunos varones. Sin embargo, la Tisigua no es una mujer, es un espectro, un fantasma que usa el fetiche de la blanquitud para mentir haciendo suponer que ella es la agente de la seducción, que está dispuesta a romper las barreras raciales y el tabú del mestizaje cuando, en realidad, busca una reafirmación del orden que le dio vida y se la quitó. “El que no sabe de amores, Llorona, no sabe lo que es martirio.”

No sé qué tienen las flores, Llorona, las flores del campo santo

“Voy a estar bien. Vamos a estar bien”, dice la madre indígena hace más de quinientos años tras ahogar a sus dos hijos varones en las aguas de una laguna, arriba de las montañas de los Altos. De inmediato, cobra consciencia de lo que ha ocurrido y empieza a gritar: “Mis hijos, mis hijos”. No es su decisión, un susurro apenas audible, cuyas palabras no se alcanzan a comprender, le habla y, posiblemente, la posee, quitándole su voluntad. ¿Será por eso que antes de observar a la madre infraganti en su acto criminal la vemos corriendo por el bosque? ¿Intenta escapar de esa voz? ¿Qué dice el susurro? Es una historia antigua, pero no se puede datar con exactitud. El hecho es que ese susurro permanece en el tiempo y, de vez en vez, cuando hay corazones rotos de madres y de hijas o hijos, vuelve a aparecer con fuerza para hacer de las suyas. Su nombre: *J-Ok'el*, la mujer que llora en lengua tzotzil, quien habita sin ser una presencia prohibida el territorio Jaguar y se desplaza por él a veces para perturbar el orden, a veces para confirmarlo. Esta vez, empieza con la secuencia arriba descrita. Distanciándose del cine dorado y gótico de México, *J-Ok'el* (2007), al decir de Vargas (2011), se inscribe en un pequeño *boom* de cintas de terror “glocales”, es decir, su realización es posible por la sumatoria de estrategias cinematográficas en expansión y la reconstrucción de lo local, regional y nacional, lo que puede explicar que ésta, en particular, sea una producción mexicana y estadounidense.

Opera prima de Benjamin Williams, hablada en inglés y en tzotzil, con un elenco donde participan actores estadounidenses (Dee Wallace-Stone y Tom Parke) y mexicanos (Ana Patricia Rojo, Diana Bracho, Jesús Ochoa y Angélique Boyer) y filmada en San Cristóbal de Las Casas, como ya se ha dicho, *J-Ok'el* narra la historia de George Christensen (Tom Parker) un joven estadounidense — que regresa a la pequeña ciudad en busca de su hermana menor, quien ha desaparecido misteriosamente. Una vez allí, George descubre una serie de desapariciones de niñas y niños que no tienen otra explicación que la presencia de la Llorona, temida y respetada por la comunidad, al punto que de ella sólo se puede hablar en voz baja. De nacionalidad estadounidense, George es un ser racional que cree en hipótesis y pruebas, no en

“basura medieval”, por eso su función es la de ser el investigador del caso de su hermana menor –Carolina Moret (Natzeli Morales Richard)–. Con relación a su pasado se sabe poco: es el hijo mayor de una pareja estadounidense separada cuya madre –Helen Moret (Dee Wallace)– vuelve a contraer nupcias con Paul Moret, de quien no es clara su procedencia, con el cual tienen una hija. Aunque George ha vivido de niño en San Cristóbal no posee ningún lazo con el territorio diferente al de su madre y hermana; en consecuencia, es representado todo el tiempo como el “güero” que no tiene cabida en la ciudad. La primera secuencia en la que aparece George es muy dicente a propósito: en el transporte público que lo lleva del aeropuerto a la ciudad –combi–, se marea y debe vomitar mientras una familia indígena se burla de él. Entonces, George es un personaje más caricaturesco que dramático. Sobre su relación con su madre y hermana es evidente que la misma no existe, pues George en casi diez años únicamente a escrito dos cartas a la pequeña, quien además sufre de asma severa. Así que no son explícitos los verdaderos motivos que llevan a George a regresar.

La focalización de la historia es, por obvias razones, la de George y la de Carmen Romero (Ana Patricia Rojo), amiga de George y traductora entre el mundo de él y el mundo indígena, quien también es una mujer blanca. La mirada de ambos blanquea todo el mundo de *J-Oke’el* a través de su folclorización, la cual acontece de dos formas: la primera refiere a lo indígena, en abstracto, como depositario de la “verdad,” al punto que George sólo tiene la capacidad de “ver” lo que sucede a su alrededor luego de ser partícipe de una ceremonia indígena. La segunda representa a lo indígena como es escenografía y adorno, ya que lo que se muestra como indígena en la película no es más que la representación comercial creada en los últimos años con la finalidad de atraer turismo al estado –música de marimba en la calle, Parachicos–⁶. Por ejemplo, cuando George entra a la catedral para observar a las madres en sus prácticas espirituales, la referencia visual remite a la iglesia de Chamula, que es uno de los lugares turísticos a visitar en la región. No es gratuito que San Cristóbal sea declarada “Pueblo Mágico” por la Secretaria de Turismo de México, en 2003, y “Ciudad Creativa” por la Unesco, en 2015. Así las cosas, el contexto, la historia y la misma *J-Oke’el* son representaciones estereotipadas desde la visión blanca, entre las cuales *J-Oke’el* carece de singularidad al punto que de ella sólo tenemos la certeza de su susurro y la promesa de su venganza.

Para reafirmar todo lo anterior, la historia da un giro que llega a ser inesperado. Helen Moret, madre de George, quien es un personaje lejano y hermético, representante de la blanquitud sin duda alguna –vive en lo que parece ser una hacienda lo que es una reminiscencia del antiguo régimen de haciendas en el territorio–, toma protagonismo porque ha escuchado el susurro de *J-Oke’el* y, de esta forma, se ha convertido en la Llorona. El giro es inesperado, pues en toda la saga filmográfica de la Llorona nunca una mujer estadounidense –gringa– había tomado el lugar del espectro, pues éste es acervo de mujeres indígenas, mestizas y migrantes, lo que implica una actualización y una transferencia sólo posible porque Helen y *J-Oke’el* comparten el mismo destino de abandono. Ciertamente, la historia de Helen está marcada por el abandono de sus dos maridos, el segundo más trágico que el primero en tanto está de por medio Carolina, la hermana enferma de George. El abandono y sus consecuencias se transfieren de *J-Oke’el* a Helen. Ahora bien, no sólo hay una transferencia sino una inversión de la historia de la Llorona, pues ahora el hombre que representa la blanquitud –Paul– es quien abandona a la mujer que representa a la blanca y la cambia por una mujer racializada, condenando la vida de la madre y la hija, pues ese “pecado” determina el nuevo despertar de *J-Oke’el* y su decisión de llevarse a las y los niños que están malditos por el pecado de la madre o del padre.

Con esta inversión de la fábula, la cual parece acabar con la blanquitud, lo que se produce es una confirmación del orden. El “pecado” del padre refiere al mestizaje y al consecuente oscurecimiento de su sangre y, por extensión, el oscurecimiento de Helen y su pérdida de estatus. La mujer indígena aquí también se transforma en fetiche sexual, en términos de que es el objeto de deseo por el cual Paul abandona a su familia. El objeto subalterno seduce al sujeto hegemónico haciendo que la mujer blanca pierda su blanquitud. Y cuando una mujer blanca pierde su blanquitud, prefiere la locura o la muerte (Garzón 2020). Así, *J-Oke’el* aprovecha a estos corazones rotos, posee a Helen, y la lleva no por la senda del “mal”, sino por la de madre protectora. Entonces, lo que parece no ser posible acontece: una “gringa” deviene Llorona y mata a su hija, otra inversión más, pues la Llorona suele matar varones primogénitos. Carolina, la hermana desaparecida de George, sólo es una excusa, un recuerdo, no posee materialidad y cuando se la refiere en la película se hace a través del fantasma de una niña morena, mestiza, que asedia a George. Si es cierto que Carolina es mestiza existe la posibilidad que su padre también lo sea, lo que complejiza mucho más las cosas, pues aquí habría otra inversión: la mujer blanca sería abandonada por el hombre racializado y de su vientre emergería el mundo mestizo lo que, de nuevo, confirma el orden, pues George, el joven blanco constituido completamente por la blanquitud al ser el primogénito de Helen, es el llamado a ser el héroe, salvar a su hermana y terminar con la Llorona, lo que implica acabar con su propia madre.

Sin embargo, quién puede acabar con la Llorona si ella es resistencia y revolución en algún sentido. George no logra su cometido, pues no salva a su hermana, ni a su madre y no logra dar fin a la leyenda. En la secuencia final de la película, cuando George entierra al último niño secuestrado por la Llorona, ésta se le vuelve aparecer llorando, de nuevo como la *J-Oke’el* original: el fantasma de la mujer indígena. Así que, una vez más, la Llorona se transfiere de Helen a *J-Oke’el*. Sin embargo, esto no restaura un orden antiguo, sino sigue apostando a la reiteración de lo colonialidad y la blanquitud, pues se sugiere que George y su amiga Carmen inician una relación amorosa. Y aunque Carmen es chiapaneca, no es una mujer indígena y tampoco mestiza: ella es blanca con un hijo mestizo —otro “pecado”—, por lo que la pareja fundante es blanca. Así, las huellas de la Llorona blanca nos conducen al mundo de la blanquitud, donde el mestizaje es un imposible, y quién tienen el poder de narrar la historia son los que están arriba en la pirámide del poder y la raza. Indudablemente, si George y Carmen fundaran un parentesco en San Cristóbal de Las Casas, el mismo sería blanco y, tal vez, al hacerlo puedan “reescribir” la historia de su propio drama, de sus pérdidas, y acallar los susurros de la mujer que llora. En suma, el mundo de *J-Oke’el* no es un mundo inmaterial propio de los fantasmas, sino el mundo construido desde la herida colonial cuyas relaciones de poder lo cruzan todo, no sólo en la película, también en la vida cotidiana de la ciudad en la realidad. Una realidad-ficción hecha por, parafraseando a Baxmeyer (2015 80), la derrota y la resistencia, el terror y la esperanza por partes iguales, en dónde sólo queda preguntarse “qué tienen las flores, Llorona, las flores del campo santo, que cuando las mueve el viento, Llorona, parecen que están llorando.” Y, tú, ¿escuchas el susurro?

Bibliografía

- Aguilar Tamayo, Federico. *Del sombrero a la Tisigua*.^[1] un estudio sobre la leyenda de espantos en Chiapas. Tesis doctoral en Ciencias Sociales y Humanísticas. Cesmeca-Unicach, 2019.
- Aubry, Andrés. *San Cristóbal de Las Casas. Su historia urbana, demográfica y monumental. 1528-1990*. INAREMAC, 1991.
- Bayona, Eugenia. “Trajes indígenas y mercancías étnicas en Los Altos de Chiapas”, *Cuicuilco*, 23/65, 2016, pp.11-39.
- Baxmeyer, Martin. “El fantasma de la frontera. La Llorona como símbolo nacional en la literatura chicana y del Norte México”, *Interdisciplinary Mexico*, Vol. 4, No. 8, 2015, pp. 74-86.
- Cardona, René (director) y José Luis Bueno (productor). *La Llorona* [Cinta cinematográfica]. Producciones Bueno, 1960
- Contreras, Julio. “El cabildo de San Cristóbal de las Casas, Chiapas. (1876-1911)”. *La ciudad de San Cristóbal de Las Casas, a sus 476 años: una mirada desde las ciencias sociales*. Dolores Camacho Velázquez, Arturo Lomelí González, Paulino Hernández Aguilar, coordinadores. Tuxtla Gutiérrez: Consejo Estatal para las Culturas y las Artes de Chiapas, 2007. pp.60-71
- Cruz de Amenábar, Isabel. “Imágenes de civilización y barbarie en el sur de Chile: rapto de mujeres blancas por caciques indígenas desde Ercilla a Rugendas”. *Barroco y fuentes de la diversidad cultural. Memoria del II Encuentro Internacional*. s.e, 2011. pp.103-113.
- Cuero Montenegro, Astrid Yulieth. “Relaciones laborales racistas y sexistas en el trabajo doméstico remunerado en Chiapas”. *Ruralidades, cultura laboral y feminismos en el sureste de México*, coordinadora Ramos Maza, Teresa. Cesmeca-Unicach. 2019, pp. 159-188.
- Flores, Silvana. “Entre monstruos, leyendas ancestrales y luchadores populares: la inserción del Santo en el cine fantástico mexicano”, *Secuencias*, Vol.48, 2018, pp.9-34.
- Fregoso, Rosa Linda. “Espacio simbólico de México en el cine chicano”. *México, Estados Unidos: encuentros y desencuentros en el cine*. Centro de investigaciones sobre América del Norte-UNAM, 1996. pp.189-196.
- García Riera, Emilio. *Historia documental del cine mexicano: 1929-1937*. Universidad de Guadalajara, CONACULTA, Cal y Arena. 1992.
- Garzón Martínez, María Teresa. “Nunca regalé el llanto. Lamento, silencio y re(ex)istencia en la Llorona”. *Feminismo, cultura y política: prácticas irreverentes*, ed. Mónica Cejas. UAM-Xochimilco/ Ítaca, (2016). 78-98
- . *Blanquitud. Una lectura desde la literatura y el feminismo descolonial*. en la frontera, 2020
- González Manrique, Manuel Jesús. “El estigma de Eva en la leyenda mexicana la llorona”.^[2] Su representación cinematográfica”, *Revista de Antropología Experimental*, Vol.13, 2013, pp.541-556.
- Lugones, María. “Colonialidad y género”, *Tabula Rasa*, 2008), pp.73-101. ≤ <https://www.revistatabularasa.org/numero-9/05lugones.pdf> [Consultado el 15 de noviembre de 2019]
- Martínez Gómez, Raciél Damón. “El gótico mexicano. Otra vuelta de tuerca”, *Hispanet Journal*, Vol.4, 2011, pp.1-24 ≤ <http://www.hispanetjournal.com/ElGoticoMex.pdf> [Consultado 2 de noviembre de 2020]
- Mora Bayo, Mariana. “La autonomía indígena y la mujer zapatista frente al legado del mestizaje”. *Contracorrientes: apuntes sobre igualdad, diferencia y derechos*. Marco Aparicio Wilhelmi, editor. Documenta Universitaria, 2011. pp.39-57.

- Parrini Roses, Rodrigo. “El Poder, los fantasmas y los cuerpos. Políticas corporales y subjetivación en la Transición Chilena”. *Revista Enfoques: Ciencia Política y Administración Pública*, Vol.5, 2006 pp.29-45
- Quijano, Aníbal. “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”. *Colonialidad del saber. Eurocentrismo y ciencias sociales*, compilador Lander Edgardo. Clacso, 2000. pp.201-246.
- Rubin, Gayle. “Tráfico de mujeres: notas sobre la economía política del sexo”, *Revista nueva antropología*, VIII/30, 1986, pp.35-96.
- Rus, Jan y Diane Rus. 2012. “El impacto de la migración indocumentada en una comunidad tsotsil de los Altos de Chiapas, 2001-12”. *Anuario*, 2012 n.p.
- Seguin, Philippe. “La Llorona, diferentes versiones cinematográficas de una misma pena”, *Estudios Hispánicos*, Vol.50,2009, pp.245-266.^[1]_[SEP]
- Vargas, Chavela. “La Llorona”. *La Llorona*. Warner Elektra Atlantic Corp / WEA International, 2003.
- Vargas, Juan Carlos. “Kilómetro 31. Horror transnacional y globalizado”. *Tendencias del cine iberoamericano en el nuevo milenio Argentina, Brasil, España y México*. Universidad de Guadalajara, 2011. pp.485-498
- Viqueira, Juan Pedro. “Historia crítica de los barrios de Ciudad Real”. *La Ciudad de San Cristóbal de Las Casas: A sus 476 años. Una mirada desde las Ciencias Sociales*, Dolores Camacho, Arturo Lomelí coordinadores. CONACULTA, 2007.
- Viveros, Mara. “La sexualización de la raza y la racialización de la sexualidad en el contexto latinoamericano actual”. 2010 pp.1-25 ≤http://ucaldas.edu.co/docs/seminario_familia/Ponencia_MARA_VIVEROS.pdf > [Consultado 2 de noviembre de 2020]
- Williams, Benjamin (director) y Juan Carlos Arizmendi et al. (productor). *J-Ok'el*. [Cinta cinematográfica]. Producción independiente, 2007.

Notas

¹ Es una cita extraída de la canción *La Llorona*, en la versión que populariza Chavela Vargas, en el año 2002, para la película *Frida* y cuya autoría permanece desconocida. La canción fue publicada en el album: *La Llorona* (2003). Todas las citas entre comillas, al igual que los subtítulos, pertenecen a la misma canción a menos que se indique otra cosa.

² En este punto es importante hacer un contexto, de la mano de Seguin (2009): “A mitad del siglo XIX la leyenda constituía un género aparte, y en ese proceso de construcción de la nación, era indispensable crear una literatura que resaltara su desarrollo, otorgando la palabra al pueblo recién nacido, y permitiendo de esta manera que expresara sus temores, deseos y aspiraciones. En esta tarea, el rescate literario de los relatos y leyendas de la tradición oral, los cuales combinaban diversos elementos de brujería, fantasmas, tesoros, otorgó la oportunidad de proveer a la literatura de elementos que la caracterizarían como nacional. Es en esta etapa donde la leyenda de la Llorona resurge y se instala dentro de la memoria del colectivo para nunca más dejar ese lugar privilegiado. Hablando de los diversos autores que abarcaron el tema de La Llorona durante el siglo XIX se podrían citar a muchos de ellos tales como José María Marroquí, Juan de Dios Peza, Vicente Riva Palacio, Guillermo Prieto, José María Roa Barcena, y para el siglo XX a Gustavo Rodríguez, Octavio Paz y Luis González Obregón. Sin embargo, de entre estos autores sobresalen las versiones hechas por Juan de Dios Peza en colaboración con Vicente Riva Palacios y posteriormente la realizada por Luis González Obregón, ya que con sus célebres textos de leyenda y tradiciones mexicanas se han encargado de rescatar a La Llorona del olvido popular.” (249)^[1]

³ Mora Bayo (2011) provee de más elementos para pensar el mestizaje como una versión de elite para el caso mexicano, cuando asegura que: “Hay que recordar que el mestizaje ha sido la base ideológica que se halla en de la producción del ciudadano moderno, al que se contraponen a los pueblos indígenas, que solo existen como sus raíces y orígenes y, por lo tanto, su destino inevitable y progresivo sería desaparecer (Hale, 1996). El mestizaje ha servido como fundamento para la elaboración de políticas gubernamentales enfocadas a integrar los pueblos indígenas y mejorar sus condiciones económicas. Me refiero a políticas estatales que se pueden agrupar en tres etapas distintas: el indigenismo chisico de los 40'-60'; el indigenismo participativo de los 70' y 80'; el neo-indigenismo con lógicas desarrollistas de las dos administraciones panistas de años recientes (Barre, 1983; de la Peza, 1995; Villoro,1979). (40)

⁶ Los Parachicos son personajes que danzan en la fiesta tradicional de Chiapa de Corzo, pueblo que colinda con Tuxtla Gutiérrez, capital del estado chiapaneco, realizada en el mes de enero y que es declarada Patrimonio Inmaterial por la Unesco. Para ver el papel cultural que juega la música de marimba en Chiapas, remitirse a: Martín de La Cruz López Moya. *Caleidoscopio sonoro. Músicas urbanas en Chiapas*. Chiapas: UNICACH/UNAM/JP, 2017.

2020

Branquitude e Justiça: Análise sociológica através de uma fonte jurídica: Documento técnico ou talvez político?

Lourenço Cardoso

Follow this and additional works at: <https://digitalcommons.wou.edu/hlws>



Part of the [Courts Commons](#), [Judges Commons](#), and the [Race and Ethnicity Commons](#)

Recommended Citation

Cardoso, Lourenço (2020) "Branquitude e Justiça: Análise sociológica através de uma fonte jurídica: Documento técnico ou talvez político?," *Journal of Hispanic and Lusophone Whiteness Studies (HLWS)*: Vol. 1 : Iss. 2020 , Article 6.

Available at: <https://digitalcommons.wou.edu/hlws/vol1/iss2020/6>

This Article is brought to you for free and open access by Digital Commons@WOU. It has been accepted for inclusion in Journal of Hispanic and Lusophone Whiteness Studies (HLWS) by an authorized editor of Digital Commons@WOU. For more information, please contact digitalcommons@wou.edu, kundas@mail.wou.edu, bakersc@mail.wou.edu.



BRANQUITUDE E JUSTIÇA: ANÁLISE SOCIOLÓGICA ATRAVÉS DE UMA FONTE JURÍDICA: DOCUMENTO TÉCNICO OU TALVEZ POLÍTICO?

LOURENÇO CARDOSO

Instituto de Humanidades da Unilab

Resumo: Na primeira parte do artigo vou tratar de alguns termos e conceitos, vou abordar a ideia negro, a ideia branco e a expressão “paraíso racial.” Depois problematizarei os conceitos “Privilégio Racial” e “Vantagem Racial” e seus usos. Isto será necessário para o maior aprofundamento da análise da fonte que será realizada depois. Na segunda parte, analisa uma sentença proferida por uma juíza do Tribunal de Justiça do Estado de São Paulo. A magistrada expôs em sua decisão a sua mentalidade a respeito de raça, justiça e direito. Disse praticamente que o réu não parecia ser bandido porque era branco. Pela lógica nos levou a entender que considera o negro sinônimo de criminoso enquanto o branco não pratica violação da lei penal. A relação entre o direito e a raça não é uma novidade. No entanto, chamou a atenção a explicitação da ideia de que a branquitude é o lugar da inocência. Levando-se em conta que a maioria dos juízes são brancos no Brasil, podemos supor que os tribunais em suas sentenças podem vir a fortalecer o estereótipo de que as pessoas como eles (leia-se brancos) são inocentes de forma geral. Isto nos coloca o seguinte questionamento: a branquitude do juiz pode favorecer o réu branco no processo? Algumas pesquisas científicas apontam que sim. Nesta fonte jurídica que analisei não foi possível chegar à mesma conclusão. Nem mesmo é seguro apontar de forma absoluta a identidade racial da juíza. Porém, se a profissional for branca, possui uma concepção racial que a favorece. Caso seja negra, sua perspectiva representa uma rejeição primeiro de si.

Palavras-chaves: Branquitude, Justiça, Raça, Direito.

Abstract: Firstly, this article I will deal with some terms and concepts to address the idea of black as well as white and the expression “racial paradise.” Then, I will problematize the concepts “Racial Privilege” and “Racial Advantage” and their uses. This will be necessary for further analysis of the source analysis to be carried out later. Secondly, the article analyzes a Judicial sentence handed down by a judge at the Sao Paulo State Court of Justice. The magistrate informed us of her decision about her mentality regarding race, justice and law. She practically said that the defendant did not appear to be a criminal because he was White. According to this logic, she led us to understand that she considers Black people synonym for a criminal, while white people are law abiding. The relationship between law and race is not new. However, what is striking is the fact that whiteness is taken as the place of innocence. Not forgetting that the majority of judges are White in Brazil, we can assume that the courts in the sentences may strengthen the stereotype that people like “them” (i.e. white) are innocent in general. This raises the following question: can the whiteness of judge favor White defendants in a judicial process? Some scientific research indicates that it is. In this legal source that I analyzed, nonetheless, it was not possible to reach the same conclusion given that the racial identity of the judge remains unknown.. Be that as it may, if the professional were white, she would display a racial conception that favors herself, but if she were black, her perspective would represent a rejection of herself.

Keywords: Whiteness, Justice, Race, Law.

O branco, o negro e o “paraíso racial”

Nesse instante vamos situar a ideia de branco e de negro em meados do século XVI, no período do encontro colonial, no momento das Caravelas portuguesas, quando os colonizadores passaram a entrar em contato com o continente africano. Um encontro que resultaria na história do tráfico dos escravizados transatlântico. Naquele momento Eu sou europeu, português, branco na medida em que o Outro é africano, digamos “angolano” a título ilustrativo¹, negro. Em resumo: Eu sou branco na medida em que o “Outro” é negro. Quem define? Resposta. O colonizador. Ele define e impõe sua nomeação. Eu branco me defino branco, Eu branco lhe defino negro, defino o Outro “outro” (sic). Eu branco sou ser de valor em relação ao Outro, você que é um ser de “desvalor” ou de menor valor. Para ilustrar, Eu branco sou inteligente e bonito. O Outro negro é menos inteligente e feio. Isso tudo significa que o branco é uma criação de si (CARDOSO, 2017, 2020).

O negro é uma criação do branco, não é uma criação de si mesmo. Nesse processo de criação social, histórica, cultural, económica, entre outros. Uma criação produto de uma identidade de contraste. O branco é um ser desejável. O negro, o ser indesejável. O mundo colonial na sua pedagogia violenta levou o branco e o negro a se colocarem exatamente nesses termos. Eles não são iguais, as pessoas não nascem iguais: há uma hierarquia racial. O branco é superior na medida que o negro é inferior. Ser negro é uma concepção, uma invenção colonial, um ser indesejável em contraste ao branco, um ser desejável.

Quanto ao negro que se valoriza? O negro enquanto ser desejável faz parte de uma história recente da cultura ocidental. Os negros da diáspora criaram o conceito negritude nos anos 1930, do século passado. O conceito, a ideia negritude “pegou” a ideia negro, a invenção colonial e as reinventou, positivou. A ideia negritude associada à ideia negro faz com que a ideia de negro passe a ter o significado de “ser desejável”. Eu sou negro um “ser desejável”, sem a necessidade de que o branco se torne um ser indesejável. Ser negro é ser inteligente e bonito assim como o branco também é (CARDOSO, 2020).

Trata-se de uma concepção moderna do que é ser negro. O negro que não se valoriza possui uma concepção colonial do que é ser negro, o negro que se valoriza possui uma concepção moderna do que é ser negro. O negro que não se valoriza é aquele que possui uma concepção do que é ser negro que foi inventada pelo branco. O negro que se valoriza possui uma concepção do que é ser negro que foi inventada por si. Ou reinventada, positivada pelo negro em tempos mais recentes.

Quanto à ideia de paraíso racial? Ela é um obstáculo para que saibamos disso. As diferentes concepções do que é ser negro e branco. O branco possui uma concepção colonial de si. Isto é, uma valorização de si com a desvalorização do negro. Portanto, o branco pode se repensar, realizar a autocrítica, possuir o objetivo de mudar o mundo para que possa se dirigir a uma concepção não colonial, uma concepção moderna do que é ser branco. O negro, a negritude mostraram isso e podem ser um indicativo aos brancos (CARDOSO, 2008, 2020).

Privilégio Racial e Vantagem Racial

Agora tratarei do tema branquitude, o privilégio e o direito no contexto brasileiro. A branquitude possui uma história como conceito. Ao associar branquitude a privilégio, diria o termo branquitude e o termo privilégio nos usos e sentidos, privilégio aparece como um dos elementos dos significados do que é branquitude. Neste caso, estou me restringindo à história do conceito na realidade brasileira. Na literatura científica, a tendência é que apareça nesse sentido. Porém, pode aparecer como sinônimo de branquitude, essa é uma definição entre outros diversos usos que encontramos na Internet. Nas Redes Sociais, se realizarmos uma análise de conteúdo, veremos que o termo branquitude possui alguns

significados, branquitude seria racismo estrutural, privilégio.

Na história da cultura ocidental, o termo privilégio remete à época anterior à sociedade moderna. Antes você possuía o direito de possuir privilégio por causa do segmento social em que nascia. Era uma sociedade com o princípio da desigualdade. Na sociedade moderna, em tese, vivemos o princípio da igualdade perante a Lei. Na teoria, toda as pessoas são iguais, os privilégios inexistem, todos temos direitos iguais: O princípio liberal-burguês (HOBSBAWN, 1994).

O termo privilégio não teria sentido em nossa sociedade contemporânea. Na verdade, estávamos tratando do termo privilégio como sinônimo de vantagem. A vantagem que você tem por ser branco na história do tempo presente. Portanto, poderíamos abandonar o termo privilégio, acusá-lo de conceito anacrônico. De minha parte, não me considero à vontade com o termo faz algum tempo. Há um excesso de empregos, ele tem sido banalizado nos seus usos e sentidos.

Na definição de branquitude, havia optado por substituir o termo privilégio racial pelo termo vantagem racial. Entretanto, a intelectual Thula Pires me lembrou que certos segmentos sociais brasileiros, ou mais concretamente, as classes média e alta reivindicam privilégios, não direitos³ Logo, a mentalidade medieval que reclama privilégios persiste na sociedade. Há pessoas que, em virtude de sua classe e raça, querem tratamentos especiais. Não se trata de requerer que o direito seja estendido de forma universal, e sim de exigir privilégio por causa de sua origem. As classes média e alta, como apontou Milton Santos, recusam o princípio de igualdade moderno. O direito de que todos são iguais em tese perante a lei. São pseudoburgueses que insistem em manter a mentalidade fidalga (HOLANDA,1995).⁵

A fina ironia é a seguinte: A classe média e alta branca que exige tratamento diferenciado, melhor do que todos os outros, é a mesma que grita por igualdade de tratamento quando determinados grupos reivindicam políticas públicas específicas. Essas classes brancas insistem na aplicação de políticas sempre universalistas, mesmo quando há inúmeras evidências científicas de que as políticas universalistas não atendem os problemas sociais particulares. A classe média e alta branca fará uso do discurso: “igualdade de direitos para todos”, sempre que considerar apropriado para manutenção de sua vantagem racial (BENTO, 2002).

Considero importante pontuar que coisas básicas não são privilégios. Digamos que o negro pobre não possui o básico e que o branco pobre possa obter. O básico, em tese, deveria ser direito de todos garantida pela Constituição. No entanto, o fundamental pode ser destinado mais, ou somente, ao branco como resultado do racismo estrutural. Na verdade, em nossa sociedade, nem ao branco pobre o mínimo é destinado.

É evidente que o básico não é privilégio, não é uma vantagem em princípio. O básico é direito, insisto. Todavia, podemos observar que a raça pode levar o branco a se sobressair ao negro na classe baixa nas sociedades racistas. Quando se trata da camada pobre da população, a branquitude pode viabilizar a sobrevivência, pois o branco possui a vantagem racial na disputa pelo emprego com o negro. Nessa ilustração, o branco pobre torna-se ex-empregado e o negro permanece desempregado. A branquitude é uma vantagem racial mesmo que pouca até na situação de miserabilidade (CARDOSO; MÜLLER, 2017).

Na condição de extrema pobreza e outras vulnerabilidades, digamos que os dois estão sendo aviltados dos seus direitos. Ainda assim, o branco levará vantagem e o negro, desvantagem em suas relações cotidianas. Mesmo diante do horror, será para o branco geralmente menos horrível, quando comparado com o negro. No caso citado, não se trata realmente de privilégio, e sim de vantagem que se obtém por ser branco em inúmeras situações. A vantagem racial.

Branquitude e Justiça

O direito na sociedade moderna é produto da história da cultura ocidental. Ele possui uma base iluminista do século XVIII e positivista do século XIX. O alicerce iluminista é um dos fundamentos da perspectiva moderna. Estou me referindo ao período após Ludwig Feuerbach, estou situando o ponto do afastamento do Direito da sua concepção metafísica da cultura ocidental segundo a qual a norma surge *a priori*. Nessa perspectiva, o Direito e a Justiça estão coladas porque sua origem vem do mundo mítico.

Todavia, no decorrer da História, o que é legal numa época torna-se ilegal na outra. A motivação para a mudança pode ser a transformação da concepção de justiça. O que era justo numa época torna-se injusto na outra. No decorrer da História, diferente do mundo imaterial, o Direito e a Justiça podem se aproximar e até serem considerados sinônimos em alguns momentos. Mas não são iguais, são distintos.

A Justiça se coloca como guia ao Direito na imensidão dos conflitos do Oceano “Atlântico Sul” (ALENCASTRO, 2000), um farol que os profissionais do Direito encontram para se guiar. Em síntese, o Direito e a Justiça podem se abraçarem, porém, não são a mesma coisa. O profissional do direito não necessariamente perpetra justiça. Ele pode inclusive praticar a injustiça, mesmo quando exerce a função de juiz de última instância. A razão fundamental para isso: o humano erra.

Na relação entre a Justiça e o Direito, a Justiça pode se tornar um limitador ético: não farei isto porque é antiético? Entretanto, o mercado rompe com quaisquer barreiras que o limite. Quando os valores morais e éticos se tornam obstáculos? Passam a ser construídos socialmente a ideia e o princípio de ética profissional. Diante dessa mentalidade, torna-se possível o exercício de certas incumbências exigidas na seara da Segurança, por exemplo. Os profissionais dessa área poderão praticar ações que podem resultar em processos. Depois vem a absolvição ou a condenação. Será grande a probabilidade de que a pessoa seja inocentada, desde que não tenha infringido as leis que foram pactuadas pela sua categoria profissional, ou imposta de maneira exógena.

No entanto, mais importante do que o impedimento legal, pode vir a ser a consciência. Ela nos alerta quando cometemos algo que consideramos gravíssimo do ponto de vista ético e moral. A nossa colonização ibérica cristã é mais um elemento que nos faz sentir culpa. A consciência pesada, a culpa cristã pode afetar inclusive os ateus. Por causa das permanências da herança colonial ibérica e cristã em nossas subjetividades, o legado do longínquo século XVI (HOLANDA, 1995, CARDOSO, 2017, 2020).

A seguir, o artigo analisa uma sentença proferida por uma juíza do Tribunal de Justiça do Estado de São Paulo. A magistrada expôs em sua decisão a sua mentalidade a respeito de raça, justiça e direito. Disse praticamente que o réu não parecia ser bandido porque era branco. Pela lógica nos levou a entender que considera o negro sinônimo de criminoso enquanto o branco não pratica violação da lei penal. A relação entre o direito e a raça não é uma novidade. No entanto, chamou a atenção a explicitação da ideia de que a branquitude é o lugar da inocência. Levando-se em conta que a maioria dos juizes são brancos no Brasil, podemos supor que os tribunais em suas sentenças podem vir a fortalecer o estereótipo de que as pessoas como eles (leia-se brancos) são inocentes de forma geral. Isto nos coloca o seguinte questionamento: a branquitude do juiz pode favorecer o branco réu no processo? Algumas pesquisas científicas apontam que sim. Nesta fonte jurídica que analisei não foi possível chegar à mesma conclusão. Nem mesmo é seguro apontar de forma absoluta a identidade racial da juíza. Porém, se a profissional for branca, possui uma concepção racial que a favorece. Caso seja negra, sua perspectiva representa uma rejeição primeiro de si.

A fonte jurídica

A fonte a ser analisada trata-se de uma sentença (veja Apêndice) proferida por uma juíza do Tribunal da Justiça do Estado de São Paulo. O documento chamou a atenção da imprensa porque a magistrada, no decorrer de sua fundamentação, fez uma revelação. Ela escreveu que o réu não parecia ser criminoso porque era branco. Não usou necessariamente essas palavras, todavia, disse isso textualmente praticamente. O acusado, agora sentenciado, feriu uma pessoa na tentativa de roubar um carro, matou outra com um tiro na cabeça, ainda assim não conseguiu levar o veículo. Na minha opinião de quem é de fora da área, o fato de a autoridade do Judiciário observar a corporeidade branca do réu não afetou o seu julgamento, não se tornou elemento que contaminou a análise a ponto de interferir no resultado final.

O procedimento técnico, sob o ponto de vista leigo, enfatizo, parece que não foi influenciado pela mentalidade que a profissional do direito possui a respeito de branquitude. Obviamente, o advogado de defesa pode tentar explorar o episódio a favor do seu cliente. Porém, a identidade branca se expressa levando geralmente vantagem ao seu grupo, essa é a prática usual (CARONE, BENTO, 2002, WARE, 2004, CARDOSO, 2017). É mais provável nesse caso que o pertencimento étnico-racial passe a operar para minimizar a sentença do que agravá-la.

Logo, o documento que estou analisando representa uma exceção, não à regra. O episódio foi tão singular que o levou a ser matéria de jornal de circulação nacional e nas redes sociais. Esta é uma suposição que levanto. Uma pessoa atenta leu a sentença e o divulgou, de repente, o próprio jornalista. A notícia quando chegou até minha pessoa, pensei que a matéria havia exagerado. Fui procurar o documento, encontrei literalmente aquilo que o jornal noticiou:

Juíza diz que réu não parece bandido por ter 'pele, olhos e cabelos claros'
Homem foi condenado a 30 anos de prisão por latrocínio

Gustavo Frank
SÃO PAULO | UOL

Uma sentença proferida por Lissandra Reis Ceccon, da 5ª Vara Criminal de Campinas (SP), está ganhando repercussão nas redes sociais após ter sido compartilhada em diversos grupos de advogados no WhatsApp. Nela, a juíza de direito afirma que o réu "não possui o estereótipo padrão de bandido, possui pele, olhos e cabelos claros".

Condenado a 30 anos de prisão pelo crime de latrocínio, Klayner Renan Souza Masferrer foi identificado pela vítima sobrevivente e por uma testemunha após participar do roubo de um carro e atirar contra o condutor do veículo, que morreu, em fevereiro de 2013. (Jornal Folha de São Paulo, Cotidiano, 1º de Março de 2019)

De volta ao documento jurídico. Trata-se de uma sentença, trata-se de uma decisão sobre a vida de uma pessoa. Liberdade ou encarceramento? A observação da juíza em relação ao pertencimento étnico-racial do réu pode ter interferido em sua decisão? No meu olhar de leigo concluo que não, neste momento. A decisão da juíza foi técnica ou política nesta sentença? Foi uma decisão técnica, de acordo com minha perspectiva sociológica, o que ficou registrado indica isso. Portanto, o documento serve para revelar o que é escondido na mente de uma profissional da justiça em uma única fonte. O pertencimento étnico-racial está associado à prática de crime. Nisto o branco não seria o tipo ideal de criminoso, logo, o branco criminoso seria uma exceção. Vamos à frase citada na decisão da juíza: “Vale anotar que o réu não possui o estereótipo padrão de bandido, possui pele, olhos claros, não estando

sujeito a ser facilmente confundido” (Tribunal da Justiça do Estado de São Paulo, Foro de Campinas, 5ª Vara Criminal, 4 de julho de 2016, folha 4). O réu que vai aparecer no documento como branco, sem fazer uso da palavra branco, não possui estereótipo padrão de bandido. É isto que foi registrado. Tal registro é tão incomum que se tornou matéria jornalística, como citei, e ainda rende discussões nas redes sociais e outras comunidades fora do universo virtual. Se o branco não é bandido padrão? Quem seria o delinquente padrão? Isto não foi revelado. Todavia, ao fazer uso do método antagônico (CARDOSO, 2020), podemos supor que o negro seria o arquétipo de bandido. O negro aparece de forma implícita nesta fonte como sinônimo de criminoso. Enquanto o branco não é sinônimo de fora da lei, vale ressaltar.

Ao colocar novamente a pergunta, a concepção de raça relacionada à criminalidade influenciou nesta sentença? Realmente parece que não, depois da leitura completa da sentença cheguei a essa conclusão. No entanto, a minha perspectiva é leiga, ressalto. Se o réu fosse negro, a juíza adicionaria o elemento raça (pertencimento étnico-racial) como item significativo para influenciá-la na condenação? Diria que sim. Levando-se em conta o estereótipo racial que a magistrada revelou a respeito de quem seria o bandido em regra. Como se tratava de um réu branco, sua tendência foi de minimizar a ideia de raça ou desconsiderá-la.

A racialidade observada por ela acabou tornando-se uma espécie de lamento por ter de condenar um branco, ela não poderia desconsiderar as evidências. Se a ideia de raça a influenciasse com força, provavelmente, ela reduziria a sentença ou mesmo o absolveria. Por mais absurdo que fosse. A sua “raça” o livraria, assim como há relatos de que a “classe” igualmente já “salvou”, ou foi elemento concreto que colaborou para que muitas pessoas não chegassem nem perto dos tribunais (FLAUZINA, 2006).

Por outras palavras, nesta concepção de raça da juíza, a tendência seria de branco sinônimo de inocente e negro igual a culpado. Porém, nesta sentença, o acusado tornou-se culpado, apesar de ser branco, ao final do processo ele foi punido. É possível observar que a juíza se queixou de tal acontecimento. Ela sentiu angústia com o fato de um branco ser capaz de praticar um crime, itero. Um ato comum ao negro, pois seria da sua essência, da essência de sua raça, nesse tipo de mentalidade. Neste instante, não importa se a ontologia é social ou metafísica. A aflição quando um branco pratica algo que seria comum ao negro foi revelado nesta fonte jurídica.

Se neste documento aparentemente a ideia de raça não interferiu. Cabem outras questões genéricas? O pertencimento étnico-racial pode interferir na decisão de um juiz? Por outras palavras, a identidade racial do juiz e do réu pode interferir numa decisão jurídica? O pertencimento étnico-racial pode resultar em elevação ou diminuição de uma sentença? O pertencimento étnico-racial pode ser um elemento preponderante que pode resultar em condenação ou absolvição de um réu? Outras perguntas. A mentalidade da juíza registrada neste documento é acompanhada por outros de seus pares? Ninguém a acompanha? A minoria a acompanha? A maioria a acompanha? Quanto a isto cabe pesquisar. Uma pesquisa que necessitará pensar numa metodologia que a torne exequível. Provavelmente, não será uma tarefa fácil.

O estereótipo de que o branco “não é bandido” e “o negro é” aparece em muitas literaturas científicas das relações raciais. Para mencionar apenas uma, Lélia Gonzalez aborda a questão (GONZALES, 2008). Assim como a epistemologia negra e as antirracista não negras analisam esse fenômeno social (MUNANGA, 2004). O conteúdo presente na sentença que revela a mentalidade da juíza referente a esse episódio não é uma novidade. O novo é o registro feito por um profissional do direito ao exercer a função de juiz.

Neste documento a ideia de raça está explícita. Todavia, o pertencimento étnico-racial da juíza não conhecemos. Seria branca? Seria negra? Quanto a isto não sabemos. No entanto, a maioria dos juizes no Brasil são brancos. Se no caso ela for branca? Ao pensar o branco como “não bandido”

como padrão de “não bandido”, trata-se de uma afirmação positiva de si mesmo. Se ela for negra? Trata-se de uma exceção. Nesta função, a sua concepção seria uma rejeição de si. Portanto, mesmo que a juíza seja negra ou branca, o seu pertencimento étnico-racial não afetou a sua apreciação nesta sentença. Isto é aparente, todavia um jurista é capaz de interpretar diferente da minha apreciação. Levando-se em conta que atua no campo técnico do direito. Considerando que não ocorreu interferência nesta sentença, em outras decisões judiciais a identidade racial pode ter afetado? Há produções acadêmicas que se debruçaram sobre esses pontos.

Por exemplo, a dissertação de mestrado de Eunice Prudente intitulada *Preconceito racial e igualdade jurídica no Brasil* (PRUDENTE, 1980). A pesquisadora realizou a investigação entre 1975 e 1980 no curso de Direito da Universidade de São Paulo. Cito também Dina Alves, título *Rés negra, judiciário branco* (ALVES, 2015), defendida na área das Ciências Sociais da PUC-SP. As duas produções científicas articulam a ideia de raça e o direito. A jurista Ana Flauzina colabora com o debate. Defenderá que a raça é um elemento que interfere na hora da aplicação da pena, dirá que o sistema penal colabora para a manutenção da ordem social com as suas persistentes mazelas. De acordo com a jurista, a condenação não alcança todos. Entre aqueles que são mais penalizados, encontram-se os negros da classe pobre (FLAUZINA, 2006).

Logo, seria ilusório desconsiderar que o elemento raça, assim como a mentalidade patriarcal não se refletem nas decisões proferidas pelos juízes. O mito da democracia racial se apresenta no sistema judiciário na ideia de que as decisões são todas aplicadas de forma justa e igualitária para os réus negros e brancos. A teoria sobre a branquitude no que tange à área do direito revela que o negro tende a ser condenado ou receber penas mais duras do que o branco (WARE, 2004, CARDOSO, 2020). Um dos elementos que colaboram para isto é o juiz branco reconhecer como igual o réu branco. Trata-se da questão do espelho. Por outro lado, considera o negro o oposto do que ele é. O antagonismo juiz branco e réu negro já se instala de imediato. Além disso, temos que considerar que o nosso sistema jurídico é uma unanimidade branca, praticamente. O negro e a negra são exceções nesses lugares.

Quanto à questão de a fonte jurídica ser técnica ou política?

O juiz a partir de seu posicionamento político e ético pode proferir uma sentença? E depois utilizar o seu instrumental teórico e técnico para justificá-lo? O juiz do Supremo Tribunal Federal pode utilizar dessa estratégia? Se essa conjectura é possível? Se tal hipótese é plausível? O juiz ao agir desse modo não encontra na Constituição um limite. Faz uso dela como base teórica para sua fundamentação. Desse modo a Carta Magna é utilizada ao bel-prazer, deixa de ser a fonte primeira das leis, a base da sociedade moderna liberal.

A fonte principal das leis positivadas passa a ser vilipendiada, diminuída, tornando-se recurso para fortalecer a oratória. É reduzida à prática de oratória que o profissional do direito e de outras áreas farão uso. A Constituição em toda sua substância torna-se estética. O orador fará uso para fortalecer seu discurso, nisto não importa se o conteúdo é verdadeiro ou falso. Somente o resultado: condenação ou absolvição (RUSSELL, 2017).

Se a Constituição pode ser utilizada como recurso de oratória? Mesmo quando o juízo é falso? O que nos resta? Nos sobram a ética e a moral. Contudo, se a nossa sociabilidade se sustentar apenas nos valores. Revelamos nossa fragilidade, nos sentiremos inseguros (CHEVALLIER, 2002). Por causa da busca de maior segurança que criamos as leis. Impusemos as leis. Demos um passo além da ideia metafísica, um passo à frente de restringir os princípios éticos e morais e as normas consuetudinárias. Qual o nosso propósito ao realizar tal movimento? O nosso objetivo foi aprimorar o convívio social. Essa é uma das razões que nos levou ao estabelecimento da Constituição como fonte fundamental do

nosso ordenamento social. Todos estaríamos abaixo dela, em tese, o princípio ocidental liberal.

Se agora não pudemos nos valer da Carta Magna? Se tivermos de voltar a nos valer da ética e da moral como fonte de regulação primeira, estaríamos dando passos atrás em nossa História. Estaríamos realizando um movimento reacionário. Estaríamos colocando novamente um peso indevido à ética e à moral que estão associadas à concepção cristã. Isto de forma hegemônica em nossa cultura ocidental. A administração pública, a partir da ideia de um Estado laico, mostrou-se mais eficiente do que um Estado religioso. Logo, a mediação com base nos princípios metafísicos significa o caminho do passado que foi superado no decorrer do tempo.

Uma concepção ética e moral que não esteja atrelada à religiosidade parece uma possibilidade inexequível no horizonte do presente. Ela seria uma proposta de ética e moral não metafísica, uma concepção de futuro, pois significaria a autorregulação através principalmente da consciência individual e social. Por isso, mostra-se como conjectura ainda improvável de ser aplicada na sociedade contemporânea.

Um convívio social regulado por uma ética e moral não metafísica é o caminho transgressor que ainda não efetivamos na nossa cultura. O ponto a que chegamos de ordenamento social é a ideia do Estado com suas leis positivadas. Se resume na ideia de que a liberdade é a lei. Diferente da ideia de que a liberdade é a consciência. A liberdade como consciência seria o princípio de uma autorregulação ética e moral material, isto é, não metafísica.

A desqualificação da lei e a ausência de uma concepção ética que não esteja atrelada à religião nos colocam numa sociabilidade por conveniência. A lei que seguirei com “gosto”, se possível, é a lei que me é oportuna.⁸ A ética idem. Quanto à justificativa? Pode se restringir em ser estética, arte da oratória. O verdadeiro ou falso do que será dito. Não importa, e sim que a sentença seja a favor. Se a pessoa for branca e rica, mesmo de classe média, provavelmente, a Constituição poderá ser utilizada como instrumento da vontade desse segmento social.

O slogan “a lei é para todos” se revelará, mais uma vez, uma frase publicitária, um discurso mentiroso. Um princípio legal e ético desrespeitado. Se a possibilidade de nos valermos da Constituição mostra-se frágil, quando não cumpre o objetivo de ser universal e igualitária. Quando ela favorece uma classe e raça (MOURA, 1988). Muitas pessoas da sociedade, a maioria no Brasil, se sentem inseguras. A Carta Magna não tem colaborado para lhes oferecer nem sensação, nem segurança de fato.

Se a Constituição perdeu força para nos proporcionar a segurança? Especialmente, se você é negro pobre. Nos restam a ética e a moral. Princípios de regulação social que historicamente se mostraram mais frágeis e abstratos do que as leis positivadas. Por isso, elas foram somadas a outras amarrações no decorrer da história. Enfim, se a Constituição não tem nos validos e necessitamos dela? Vivemos um paradoxo. Esse é paradoxo em que nos encontramos, especialmente, as pessoas das classes baixas. Nas classes altas, a Carta Magna tem se mostrado um instrumento bem conveniente utilizado para fazer valer os seus interesses. A comunidade negra é quem mais enfrenta as consequências desse paradoxo. Na relação com Estado e a aplicação das leis, a segurança que o negro obtém é mínima, ou quase nula. Vive uma situação trágica. As tecnologias e as estratégias sociais que deveriam ser utilizadas para protegê-lo serão mais utilizadas para violentá-lo. Depois para proteger os seus algozes. A impunidade alimenta a “roda viva” antinegra. O paradoxo é trágico. Um trágico paradoxo, um obstáculo à existência negra.

Conclusões

A branquitude é um conceito que tem servido para questionar a própria ideia do que é ser branco, um termo, conceito que utilizamos antes da palavra branquitude. Assim como apresentei, a ideia de branco

é uma identidade contrastiva que possui uma conotação valorativa. O branco se inventa em oposição, trata-se do Eu e do Outro. O Eu um valor e o Outro um não-valor ou um valor-menor. O Eu não existe sem o Outro. A existência se realiza na sociedade com o princípio da desigualdade. O princípio racial racista: Eu branco-superior o Outro negro-inferior ou todos não-brancos inferiores. O branco é sempre Eu e o negro sempre Outro. Uma ideia falsa. Pois, o branco é Outro do negro. Dito isso, nas sociedades racistas, o branco possui vantagem racial e privilégio racial, isto é, vantagem, privilégio por ser branco. Os termos privilégio racial e vantagem racial tem se popularizado no Brasil, razão a qual optei por iniciar uma problematização, procurei tensionar esses conceitos.

Tudo isso foi feito para dar mais consistência teórica no momento que partisse para analisar a sentença, a fonte jurídica na segunda parte deste artigo. Portanto, expus, analisei primeiro alguns termos conceitos para depois me debruçar na fonte, este foi o método empregado. Posto isto, neste momento, reitero que em algumas situações o branco pobre pode acessar os seus direitos em razão de ser branco. Ao mesmo tempo em que, os mesmos direitos podem ser recusados ao negro pobre em razão de ser negro. Trata-se de um exemplo da dinâmica branquitude, vantagem racial e privilégio racial na classe baixa. O branco pobre acessar seus direitos não significa obter privilégio. Podemos entender uma prática de privilégio concedido a uma pessoa como algo que não se encaixa na lei. Ou vai contra a Constituição para beneficiar uma pessoa ao considerá-la especial. No exemplo citado, uma vantagem por ser branco significa conseguir acessar os seus direitos de cidadão, mesmo que o branco seja pobre. Podemos até sugerir que isto não é nem privilégio racial, nem vantagem racial, é apenas direito que o branco acessa enquanto ao negro é recusado. Lembrando sempre que no Brasil muitos direitos também são negados aos brancos pobres.

Quanto a sentença? Quanto fonte jurídica? A juíza expressou neste documento a sua percepção a respeito da ideia de raça. Tornou evidente que a mentalidade racista alcança os tribunais brasileiros. A ideia de raça é mais um elemento que será adicionado ao réu no seu processo, mesmo que não seja dito. Os juízes defendem que são imparciais não olham para raça (pertencimento étnico-racial). Se esse pressuposto fosse verdadeiro, os tribunais brasileiros seriam um lugar onde não ocorriam práticas do racismo institucional. O paraíso racial existiria nessa instituição, no espaço do poder judiciário, ou seja, o racismo não se objetivaria no espaço da justiça. Trabalhos acadêmicos mais antigos e recentes que citei revelam o contrário.

Esta sentença, única fonte analisada, soma-se as pesquisas realizadas ao revelar que os tribunais são locais onde ocorrem práticas de racismo institucional. Os seus quadros formados por homens brancos e, em menor quantidade, mulheres brancas são mais um indício que evidencia a estrutura racial racista. Mais uma indicação que mostra que a raça é uma barreira racial para o negro⁹ e avenida aberta para o branco para ocuparem o espaço da justiça.

Os juízes brancos geralmente dialogam entre em si. Juízes brancos que muitas vezes terão contato com o negro e a negra ao encontrá-los em funções profissionais de menor prestígio e de menor valor de salário do que os seus. Ou mesmo na condição de réu que ele decretará a sentença. Nisto o juiz (ou juíza) branco ao enxergar o branco na condição de réu, vai enxergar alguém igual a si. Igual enquanto raça, igual enquanto branco. Isto pode ser um elemento que pode beneficiar o réu branco ou, pelo menos, não será um elemento que pode prejudicá-lo, ou levar a considerá-lo culpado numa perspectiva preconceituosa racial injusta. A partir da base do estereótipo de que o bandido-padrão seria o negro. Assim como podemos ler na sentença que analisei.

Portanto, o branco réu possui a vantagem racial de ser julgado a partir do histórico que se encontra no seu processo. Enquanto o negro na condição réu pode ser julgado a partir do pressuposto de culpado por ser negro. Mesmo que o juiz ou juíza não tenham lidos os documentos para fundamentar os seus julgamentos. Isso pode ocorrer diante da construção histórica e social da ideia branco e ideia negro que abordei. Ao meu ver, não foi o caso do que ocorreu nesta fonte jurídica

que analisei. Porém, quantos aos outros processos? Quanto as outras inúmeras sentenças que são proferidas pela branquitude jurídica? Juízes brancos, na sua maioria, e juízas brancas que decidem os destinos dos corpos brancos e negros todos os dias. E se o negro não pode se valer nem da Constituição? Assim como problematizei anteriormente. Se o negro possui uma “pré-condenação” por causa do seu pertencimento étnico-racial? Isto evidencia um problema do alcance real das leis para garantir a convivência democrática em nosso País.

Quando o direito vale para o branco, mesmo quando pobre, e não vale para o negro, em alguns casos mesmo rico, em sociedades como no Brasil e no Estados Unidos vivemos um problema social sério. Lei para alguns, direito e deveres para alguns (os brancos) e outros apenas deveres, punição, sentença (os negros). Ser negro tem se revelado quase sempre uma desvantagem no espaço jurídico. Enquanto branco apresenta-se como vantagem racial. Mesmo que a vantagem racial branca signifique ser tratado como cidadão, ou não ter desvantagem jurídica por ser negro. Mesmo que a vantagem racial não seja vantagem de fato, seja um direito que o branco acessa e é recusado ao negro e a negra.

Referências bibliográficas

- Alencastro, Luiz Felipe de. “O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul, Séculos XVI e XVII.” Companhia das Letras, 2000.
- Alves, Enedina do Amparo. “Rés negras, judiciário branco: Uma análise da interseccionalidade do gênero, raça e classe na produção da punição em uma prisão paulistana.” (Dissertação de mestrado). São Paulo, Pontifícia Universidade de São Paulo, 2015.
- Arbek, I; Devisse, J. Os Almorávidas. In: FASI, M El (Ed.). “História Geral da África. III. África do século VII ao século XI.” 2ª ed. rev. Brasília, UNESCO, 2010, pp. 395-430.
- Bento, Maria Aparecida da Silva. “Branqueamento e branquitude no Brasil.” In: Carone, Iray e Bento, Maria Aparecida da Silva (Org.) *Psicologia social do racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil*. Editora Vozes, 2002, pp. 25-57.
- Cardoso, Lourenço. “O branco ‘invisível’: um estudo sobre a emergência da branquitude nas pesquisas sobre as relações raciais no Brasil (Período: 1957-2007).” Dissertação [Mestrado], Faculdade de Economia e Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra, 2008.
- . O branco não-branco e o branco-branco. In: CARDOSO, Lourenço MULLER, Tania Pedroso Mara (Orgs.). *Branquitude: estudos sobre a identidade branca no Brasil*. 1ª ed. Curitiba: Appris Editora, 2017, p. 175-195.
- . “O branco ante a rebeldia do desejo: Um estudo sobre o pesquisador branco que possui o negro como objeto científico tradicional.” *A branquitude acadêmica: Volume 2*. Editora Appris, 2020.
- Cardoso, Lourenço, Muller, Tania Pedroso Mara (Orgs.). *Branquitude: estudos sobre a identidade branca no Brasil*. 1ª ed. Appris Editora, 2017.
- Carone, Iray e Bento, Maria Aparecida da Silva (Org.) *Psicologia social do racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil*. Editora Vozes, 2002.
- Castro, Celso A. Pinheiro de. *Sociologia do Direito. Fundamentos de sociologia geral, sociologia aplicada ao direito*. 8. ed. Atlas 2009.
- Chevallier, Jean-Jacques. *As grandes obras políticas de Maquiavel a nossos dias*. Trad. Lydia Cristina. Agir Editora, 2002.
- Fanon. Frantz. *Pele Negra Máscaras Brancas*. (Coleção Outra Gente: vol. 1). Trad. Adriano Caldas. Fator, 1983.
- Flauzina. Ana Luíza Pinheiro. “Corpo negro caído no chão: O sistema penal e o projeto genocida do Estado brasileiro.” (Dissertação de mestrado). Faculdade de Direito, Coordenação de Pós-graduação em Direito, Curso de Mestrado em Direito. Universidade de Brasília, 2006.
- Gonzalez, Lélia. “Mulher negra”. In: Nascimento, Elisa Larkin (Org.). *Guerreiras de natureza: mulher negra, religiosidade e ambiente*. Selo Negro, 2008. pp. 29-47.
- Hall, Stuart. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Liv Sovik (Org.). editora UFMG; Brasília: Representação da UNESCO no Brasil, 2003.
- . *A identidade cultural na pós-modernidade*. 10ª ed, RJ: DP&A editora, 2005.
- Hobsbawn, E. *A Era dos Extremos*. Cia das Letras, 1994.
- Holanda, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. 26ª. ed. Companhia das Letras, 1995.
- Moura, Clóvis. *Sociologia do negro brasileiro*. Ática, 1988.
- Munanga, Kabengele. *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil. Identidade Nacional versus Identidade Negra*. 2. Editora Autêntica, 2004.
- Prudente, Eunice. “Preconceito racial e igualdade jurídica no Brasil.” (Dissertação de mestrado). São Paulo, Universidade de São Paulo, Faculdade de Direito, 1980.
- Russell, Bertrand. *História do pensamento ocidental*. Trad. Laura Alves. Nova Fronteira, 2017.

95 Cardoso, Lourenço. “Branquitude e justiça...” *The Journal of Hispanic and Lusophone Whiteness Studies*. Ed. JM. Persánch, Vol. 1, 2020, pp. 84-106

Schwanitz, Dietrich. *Cultura: Tudo o que é preciso saber*. 6ª edição, Trad. Lumir Nahodil: Lisboa, 2006.

Silva, P. E. “Um projeto civilizatório e regenerador: análise sobre raça no projeto da Universidade de São Paulo (1900-1940).” (Tese de Doutorado em Educação) Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

Ware, Vron. (Org.). *Branquidade: identidade branca e multiculturalismo*. Rio de Janeiro: Garamond, 2004.

Apêndice

fls. 1



TRIBUNAL DE JUSTIÇA DO ESTADO DE SÃO PAULO
COMARCA DE CAMPINAS
FORO DE CAMPINAS
5ª VARA CRIMINAL
AV. FRANCISCO XAVIER DE ARRUDA CAMARGO, 300, Campinas -
SP - CEP 13088-901
Horário de Atendimento ao Público: das 12h30min às 19h00min

SENTENÇA

Processo Físico nº: 0009887-06.2013.8.26.0114
Classe - Assunto: Ação Penal - Procedimento Ordinário - Latrocínio
Autor: Justiça Pública
Réu: Klayner Renan Sousa Masferrer

Aos _____, faço estes autos conclusos à Exma. Sra. Dra. LISSANDRA REIS CECCON, Juíza de Direito da 5ª Vara Criminal

Juiz(a) de Direito: Dr(a). Lissandra Reis Ceccon

Vistos.

KLAYNER RENAN SOUSA MASFERRER, qualificado nos autos, foi denunciado como incurso nas penas do artigo 157, §2, incisos I e II, e §3º, segunda parte, c.c. artigo 14, inciso II, e no artigo 157, § 2º, incisos I e II, e § 3º, segunda parte, ambos c.c. artigo 69, todos do Código Penal. Consta da denúncia, que em 20 de fevereiro de 2013, em concurso e com unidade de desígnios com indivíduo não identificado, tentou subtrair para si, mediante violência física e grave ameaça, exercida por meio de disparos de arma de fogo, um veículo Toyota/Hilux pertencente a Romário de Freitas Borges.

Consta da denúncia, que a vítima estacionava o veículo na via pública, quando o réu, de arma em punho, exigiu a entrega do veículo. Inconformada, a vítima saiu ao encalço do réu, abriu a porta e puxou Klayner do carro, entrando com ele em luta corporal. Ocorre que, o réu realizou disparos que atingiram a cabeça e o abdômen de Romário, ocasionando ferimentos que foram causa de sua morte, e o abdômen de Arthur. Na sequência, o réu evadiu-se em

0009887-06.2013.8.26.0114 - lauda 1



TRIBUNAL DE JUSTIÇA DO ESTADO DE SÃO PAULO
COMARCA DE CAMPINAS
FORO DE CAMPINAS
5ª VARA CRIMINAL
AV. FRANCISCO XAVIER DE ARRUDA CAMARGO, 300, Campinas -
SP - CEP 13088-901
Horário de Atendimento ao Público: das 12h30min às 19h00min

um veículo dirigido por um indivíduo

A denúncia veio acompanhada do inquérito policial fls. 02/ , laudo pericial a fls. 106/109 fls. 127/131, fls. 133/14, fls. 159/173 e foi recebida em 08 de abril de 2013, fls. 188/189. Foi decretada a prisão preventiva do réu fls. 183/184. Efetuada a citação por edital, a defesa prévia foi apresentada a fls. 258 e 291/295. Durante a instrução foram ouvidas a vítima, sete testemunhas (fls. 316/321).

A fls. 337 foi reconhecida a nulidade da oitiva das testemunhas ouvidas por precatória, sendo determinada nova coleta.

Em memoriais, o Ministério Público requereu a condenação do acusado, nos exatos termos da denúncia. (fls. 391/ 401)

A Defesa, por sua vez, pleiteou a nulidade do feito pela não realização do reconhecimento pessoal, subsidiariamente, pleiteou a absolvição. Subsidiariamente requereu o reconhecimento de um único latrocínio, o reconhecimento da figura tentada, a não incidência das circunstâncias que majoram o roubo e a fixação da pena no mínimo legal. (fls. 405/416).

Foram reinquiridas a vítima, posteriormente, considerando a prisão do réu e a possibilidade de reconhecimento pessoal, foi realizada nova inquirição da vítima e testemunhas (fls. 519).

O réu foi interrogado (fls. 545).

Em alegações finais, o Ministério Público pleiteou a condenação nos termos da denúncia.

A Defesa, por sua vez, pleiteou a nulidade do feito pela não realização do reconhecimento pessoal, subsidiariamente, pleiteou a absolvição. Pleiteou o reconhecimento de um único latrocínio, o reconhecimento da figura tentada, a não incidência das circunstâncias que majoram o roubo e a fixação da

0009887-06.2013.8.26.0114 - lauda 2



TRIBUNAL DE JUSTIÇA DO ESTADO DE SÃO PAULO
COMARCA DE CAMPINAS
FORO DE CAMPINAS
5ª VARA CRIMINAL
AV. FRANCISCO XAVIER DE ARRUDA CAMARGO, 300, Campinas -
SP - CEP 13088-901
Horário de Atendimento ao Público: das 12h30min às 19h00min

pena no mínimo legal. (fls. 561/574).

O Ministério Público pleiteou o afastamento da nulidade arguida.

É o relatório.

FUNDAMENTO E DECIDO.

Inexiste qualquer nulidade a macular o feito.

Estabelece o artigo 226 do Código de Processo Penal:

“Quando houver necessidade de fazer-se o reconhecimento de pessoa, proceder-se-á pela seguinte forma:

...

II- a pessoa, cujo reconhecimento se pretender, será colocada, se possível, ao lado de outras que com ele tiveram qualquer semelhança, convidando-se quem tiver de fazer o reconhecimento a aponta-la;” (grifei)

O dispositivo estabelece que será ele seguido quando houver possibilidade, não se tratando, portanto de medida indispensável de forma a culminar a nulidade do ato quando não observada.

Neste sentido já se manifestou o Superior Tribunal de Justiça neste sentido: *“ I- A colocação de outras pessoas semelhantes ao lado do acusado durante o reconhecimento pessoal, conforme dispõe o art. 226 do CPP, deve ser realizadas quando possível, não se tratando de medida indispensável. Além disso, ‘a inobservância das formalidades do reconhecimento pessoal não configura nulidade, notadamente quando realizado com segurança pelas vítimas em juízo, sob o crivo do contraditório, e a sentença vem aparada em outros elementos de prova (STJ HC N. 182.344/RS, rel. Min. Og Fernandes, j. em 28-05-2013)*

0009887-06.2013.8.26.0114 - lauda 3



TRIBUNAL DE JUSTIÇA DO ESTADO DE SÃO PAULO

COMARCA DE CAMPINAS

FORO DE CAMPINAS

5ª VARA CRIMINAL

AV. FRANCISCO XAVIER DE ARRUDA CAMARGO, 300, Campinas -

SP - CEP 13088-901

Horário de Atendimento ao Público: das 12h30min às 19h00min

É o caso dos autos, o réu foi firmemente reconhecido pela vítima e testemunha. A vítima sobrevivente mencionou que realizou o reconhecimento do réu entre outras fotos, entrando o delegado no Facebook do réu, voltou a reconhecê-lo na delegacia e posteriormente em juízo.

Em juízo, diga-se o réu foi colocado entre outras pessoas e vítima e a testemunha Maristela em nenhum momento apresentaram qualquer hesitação no reconhecimento. Ao contrário, a testemunha Maristela apresenta um depoimento forte e contundente, dizendo que antes do réu sair da caminhonete a atirar contra seu pai e seu filho, olhou nos olhos dele, não se podendo duvidar que está filha/mãe jamais o esquecerá.

Vale anotar que o réu não possui o estereótipo padrão de bandido, possui pele, olhos e cabelos claros, não estando sujeito a ser facilmente confundido.

É parcialmente procedente o pedido inicial.

As provas carreadas aos autos comprovam que o réu praticou os delitos que lhes são imputados.

Vejamos.

O réu, em juízo alegou que não foi o autor do delito. Disse que o boné que aparece na foto é azul e não possui um igual em preto. Afirmou que no dia dos fatos estava na casa onde vive com seu pai, acrescentando que, na época, não vinha muito para Campinas. Disse que o delito foi praticado perto da residência de sua mãe.

Durante a instrução criminal, houve a oitiva de testemunhas e da vítima.

A vítima sobrevivente relatou que seu avô estacionou o veículo e andava em direção ao depoente e seus parentes, nesta oportunidade, veio o

0009887-06.2013.8.26.0114 - lauda 4



TRIBUNAL DE JUSTIÇA DO ESTADO DE SÃO PAULO

COMARCA DE CAMPINAS

FORO DE CAMPINAS

5ª VARA CRIMINAL

AV. FRANCISCO XAVIER DE ARRUDA CAMARGO, 300, Campinas - SP - CEP 13088-901

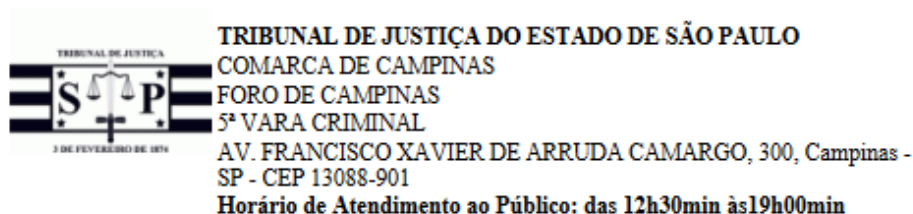
Horário de Atendimento ao Público: das 12h30min às 19h00min

assaltante apontando uma arma, falando para entregar as chaves da caminhonete. Quando o assaltante entrou na caminhonete, seu avô correu atrás e tentou tirá-lo do carro, mas o assaltante efetuou um disparo que pegou em sua barriga e outro em seu avô que caiu no chão. Que o assaltante o empurrou, deu alguns passos e efetuou outros disparos em direção a seu avô, um destes o atingiu na cabeça. Depois o assaltante correu até um carro e foi embora. Esclareceu que o assaltante era alto, magro, usava boné, possuía cabelos louros. Acrescentou que fez o reconhecimento na delegacia, com segurança, após analisar várias fotos, indicou para os policiais a pessoa que estava relacionada com o assalto. Disse que em delegacia, viu diversas fotos e apontou quem era. O delegado entrou no Facebook e viu a foto do réu, inclusive com o mesmo boné. Após a prisão do réu, fez o reconhecimento sem apresentar qualquer dúvida.

No mesmo sentido foi o depoimento da testemunha Maristela, acrescentando que foram apresentadas diversas fotos para a depoente, que foi eliminando aqueles que não eram do autor do delito, e indicando com segurança seu autor. Disse que teve contato com o réu no decorrer dos fatos, olhando os réus nos olhos. Esclarecendo que foi a primeira a correr e entrar na caminhonete no banco de trás, neste momento o réu olhou para trás e olhou nos olhos da depoente, nisso seu pai e filho também correram, o réu virou e deu dois tiros, depois que seu pai, já estava caído, o réu atirou na cabeça de seu pai. O boné caiu durante a luta. Descreveu o réu como uma pessoa de 20 e poucos anos, magra, claro, cabelos claros, olhos claros, orelhas de abano. Na delegacia, após a prisão, em delegacia, fez reconhecimento pessoal, havia três presos e o delegado mandou que eles se levantassem, assim, apontou o réu. As pessoas em volta contaram que o réu fugiu em um carro em alta velocidade. Após a prisão do réu, fez o reconhecimento certo e seguro que se tratava da mesma pessoa.

A testemunha Maria Aparecida relatou que sua filha e Neto fizeram o reconhecimento em delegacia, mas quando viu as fotos que lhe foram apresentadas, reconheceu o réu que usava o mesmo boné que foi apreendido.

0009887-06.2013.8.26.0114 - lauda 5



Esclareceu que o réu atirou na cabeça de seu marido quando caído. Após a prisão do réu, foi realizada nova audiência onde disse que o tipo físico e aparência do réu fazem crer que se trata da mesma pessoa, embora apontasse dúvida por conta do cabelo que estava diferente, salientou que só pode reconhecer o réu porque viu suas fotos.

A testemunha Edinaldo Roberto, policial que atendeu a ocorrência, disse que chegou ao local e viu a vítima baleada na cabeça e a vítima Artur levou um tiro no abdômen. Foram prestados os socorros para a vítima e foi relatado que a família estava no local para alugar um imóvel e após a vítima ter estacionado o veículo, o réu chegou e anunciou o assalto. Após entrar no carro, a vítima Romário tentou recuperar o carro e entrou em luta corporal, mas o réu deu vários disparos. Populares no local, informaram para a vítima que o réu entrou em um Gol branco após os fatos.

A testemunha Klauss disse que foram até o local dos fatos e obtiveram informações que o autor do delito seria genro de uma pessoa com apelido “Marreta”, com essa informação chegaram ao Klayner, obtendo as fotos deste suspeito no Facebook, sendo as fotos imediatamente reconhecidas pela vítima. Salientou que em uma das fotos o réu usava o mesmo boné apreendido no local. No mesmo sentido foi o depoimento da testemunha Pedro e Valter.

A testemunha Vanderlei Di Cicco que estavam estacionando o carro quando escutou os gritos, foi ver o que estava acontecendo, quando escutou os tiros e a vítima caiu. Viu que se tratava de uma pessoa jovem e clara, mas não viu seu rosto. Ficou sabendo em conversa com outras pessoas, que havia um carro que estava esperando o réu.

O réu foi reconhecido, com suficiente certeza.

Nesse sentido, segue entendimento jurisprudencial, conforme excerto a seguir colacionado:

0009887-06.2013.8.26.0114 - lauda 6



TRIBUNAL DE JUSTIÇA DO ESTADO DE SÃO PAULO

COMARCA DE CAMPINAS

FORO DE CAMPINAS

5ª VARA CRIMINAL

AV. FRANCISCO XAVIER DE ARRUDA CAMARGO, 300, Campinas -
SP - CEP 13088-901

Horário de Atendimento ao Público: das 12h30min às 19h00min

PENAL - PROCESSO PENAL - ROUBO - RECONHECIMENTO PELA VÍTIMA -
PROVA DA AUTORIA - RECURSO IMPROVIDO.

1) NÃO HÁ QUE SE FALAR EM INSUFICIÊNCIA DE PROVA QUANDO O
CONJUNTO PROBATÓRIO É HARMÔNICO A INDICAR QUE O ACUSADO
EFETIVAMENTE PARTICIPOU DA EMPREITADA CRIMINOSA DESCRITA NA
DENÚNCIA.

2) O RECONHECIMENTO DO RÉU EM JUÍZO, PELAS VÍTIMAS, COMO AUTOR
DA SUBTRAÇÃO VIOLENTA DE SEUS BENS É SUFICIENTE PARA CONDENÁ-
LO POR ROUBO QUALIFICADO, NÃO HAVENDO SEQUER FALAR-SE EM
DÚVIDA EM SEU FAVOR.¹

Outrossim, não se pode desmerecer os depoimentos dos policiais
militares. São eles agentes do estado incumbidos de reprimir a criminalidade.
Quando prestam depoimentos uníssonos, coerentes e seguros, sem que haja
motivo para acreditar que querem incriminar pessoa inocente, devem ser aceitos
como meio de prova hábil a embasar decreto condenatório. Entender
diversamente, invalidando a prova oral simplesmente por ter sido fornecida por
policiais seria desprezar a atividade policial, com conseqüente aumento da
impunidade, já que diversos crimes têm apenas policiais como testemunhas.
Eventuais e pequenas contradições quanto a fatos secundários nos relatos
policiais são irrelevantes e normais. O que importa para a higidez da prova é a
coesão das versões em seu conteúdo principal.

Destaco que o fato da perícia ser negativa em relação ao boné,
perícia para realizar a comparação entre o boné a foto de fls. 30 nada desmerece
o conjunto probatório, porquanto, tal fato não impede que o réu possuísse bonés
da mesma marca de cores diferentes, situação que não seria nada incomum.

Razão assiste à defesa quando alega, contudo, que houve um
único latrocínio, porém, este na forma consumada.

Explica o douto Fernando Capez: “ o crime de latrocínio está

¹ Processo: APR 20050910043803 DF Relator(a): JOSÉ DE AQUINO PERPÉTUO Julgamento: 19/07/2007 Órgão
Julgador: 2ª Turma Criminal Publicação: DJU 26/09/2007 Pág. : 132



TRIBUNAL DE JUSTIÇA DO ESTADO DE SÃO PAULO

COMARCA DE CAMPINAS

FORO DE CAMPINAS

5ª VARA CRIMINAL

AV. FRANCISCO XAVIER DE ARRUDA CAMARGO, 300, Campinas -

SP - CEP 13088-901

Horário de Atendimento ao Público: das 12h30min às 19h00min

previsto no artigo. 157, parágrafo 3º, 2ª parte do Cp. Ocorre quando, do emprego de violência física contra a pessoa com o fim de subtrair a res, ou para assegurar a sua posse ou a impunidade do crime, decorre a morte da vítima. Trata-se de crime complexo, formado pela junção de roubo+homicídio (doloso ou culposo), constituindo uma unidade distinta e autônoma dos crimes que o compõem. Há, assim, um crime contra o patrimônio + um crime contra a vida. Em que pese a presença de crime contra a pessoa, o latrocínio é precipuamente um delito contra o patrimônio, já que a finalidade última do agente é a subtração de bens mediante o emprego de violência, do qual decorre o óbito da vítima ou de terceira pessoa que não o coautor.” (Curso de Direito Penal, pág. 448).

Desta forma, ainda que haja pluralidade de vítimas, há um único latrocínio e não concurso de crimes, isso porque um patrimônio foi atingido, sendo a morte da vítima Romário e a tentativa de morte de Arthur o meio de assegurar a impunidade do crime, de forma que o fato deve ser considerado nas circunstâncias judiciais do artigo 59 do Código Penal, contudo, não configura crime autônomo e distinto.

Todavia, diferentemente do que alega a defesa, o crime atingiu sua consumação a teor da Súmula 610 do Supremo Tribunal Federal: *“Há crime de latrocínio, quando o homicídio se consuma, ainda que não realize o agente a subtração de bens da vítima.”*

Passo a dosar a pena.

Na primeira fase da dosimetria, atenta aos elementos norteadores do artigo 59 do Código Penal, considerando que o réu não demonstrou qualquer apreço à vida das vítimas, inclusive com bastante frieza atirou na cabeça da vítima Romário quando esta já não apresentava nenhuma resistência e já estava caída ao solo gravemente ferida, ainda feriu Arthur, produzindo graves e severas consequências na vida da vítima sobrevivente e especialmente da família da vítima, conforme se pode constatar claramente no depoimento da filha de



TRIBUNAL DE JUSTIÇA DO ESTADO DE SÃO PAULO
COMARCA DE CAMPINAS
FORO DE CAMPINAS
5ª VARA CRIMINAL
AV. FRANCISCO XAVIER DE ARRUDA CAMARGO, 300, Campinas -
SP - CEP 13088-901
Horário de Atendimento ao Público: das 12h30min às 19h00min

Romário, fixo a pena-base em 30 anos de reclusão e 360 dias-multa.

Na segunda fase, não há circunstâncias agravantes ou atenuantes a serem consideradas.

Não há causas de aumento ou diminuição de penas a serem consideradas, uma vez que não se aplicam ao latrocínio as qualificadoras do parágrafo 2º do artigo 157 do Código Penal.

O dia-multa valerá o mínimo legal.

Isto posto, julgo **PARCIALMENTE PROCEDENTE** o pedido inicial para **CONDENAR** o réu a cumprir a pena privativa de liberdade de 30 (TRINTA) anos de reclusão e 360 (TREZENTOS E SESSENTA) dias-multa, por ter violado o artigo, artigo 157, §3º, segunda parte, do Código Penal,.

De acordo com o parágrafo 1º, artigo 2º da Lei 8.072/90, com a redação que lhe deu a Lei 11.464/07, a pena será cumprida em **regime INICIAL fechado**. Não pode haver apelo em liberdade, pois o réu está preso e permanecem presentes os requisitos da custódia cautelar, demonstrando as circunstâncias judiciais desfavoráveis que o réus não poderá permanecer em liberdade, valendo destacar, ainda que o crime foi praticado com especial gravidade, demonstrando o réu total desprezo com a vida humana, executando a vítima friamente. Recomende-se o réu no presídio em que se encontra recolhido. Oportunamente, expeça-se guia para início da execução.

Custas “ex lege”.

Publique-se, Registre-se, Intime-se.

Campinas, 04 de julho de 2016.

0009887-06.2013.8.26.0114 - lauda 9



TRIBUNAL DE JUSTIÇA DO ESTADO DE SÃO PAULO
COMARCA DE CAMPINAS
FORO DE CAMPINAS
5ª VARA CRIMINAL
AV. FRANCISCO XAVIER DE ARRUDA CAMARGO, 300, Campinas -
SP - CEP 13088-901
Horário de Atendimento ao Público: das 12h30min às 19h00min

**DOCUMENTO ASSINADO DIGITALMENTE NOS TERMOS DA LEI 11.419/2006,
CONFORME IMPRESSÃO À MARGEM DIREITA**

0009887-06.2013.8.26.0114 - lauda 10

Notas

¹ Para mais informações Cf. ARBEK, I; DEVISSE, J. Os Almorávidas. In: FASI, M El (Ed.). História Geral da África. III. África do século VII ao século XI. 2ª ed. rev. Brasília, UNESCO, 2010, p. 395-430

² Isto ocorreu quando ministrei o minicurso Branquitude na PUC-RIO em 2017. Thula Rafaela de Oliveira Pires é Doutora em Direito, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (2013). Mestra em Direito, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (2004). Graduada em Direito pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (2002).

³ Confira https://www.youtube.com/watch?v=b9uJu_I Ez_k --- e -----
<https://www.youtube.com/watch?v=xPfkIR34law> consultado em 13/04/2020.

⁴ Ética e a Moral não material que nos possibilite uma autorregulação profunda.

⁵ Assim como também para todos os outros grupos não-brancos étnico-raciais que vivem na sociedade brasileira.