



## BLANQUITUD Y BLANCURA. CONSTRUCCIÓN Y USO DE UN DISPOSITIVO EPISTEMOLÓGICO

### *Blanquitud and Whiteness. Construction and Use of an Epistemological Device*

Andrea Torres Gaxiola'  

Carlos Oliva Mendoza'  

' Universidad Nacional Autónoma de México, México.

#### RESUMEN

El objetivo de este escrito es reconstruir y replantear la noción de *blanquitud* elaborada por el filósofo Bolívar Echeverría Andrade, en tensión con la noción de *blancura* (*whiteness*), trabajada principalmente por la tradición estadounidense. En ese contexto, se analizan y sintetizan ensayos que Echeverría dedica al tema, se suman textos colindantes y se coloca el concepto de *blanquitud* dentro de la trama conceptual del capital y su estructura religiosa, elaborada por Marx, Weber y el mismo Echeverría. Los resultados que se alcanzan son: analizar y sintetizar las definiciones de *blanquitud* formuladas por Echeverría; estudiar, sintéticamente, los procesos de formalización racial e identitaria dentro de la modernidad capitalista; y entender el vínculo entre clase y racialización, así como el poder histórico y espacial implicado en la teoría de la *blanquitud*.

**Palabras clave:** Bolívar Echeverría; blanquitud; blancura; racialización; capitalismo; trabajo.

#### ABSTRACT

The aim of this paper is to reconstruct and rethink the notion of *blanquitud*, elaborated by the philosopher Bolívar Echeverría Andrade, in tension with the notion of *whiteness*. In this context, we analyze and synthesize works that Echeverría dedicates to the subject. We place the concept of whiteness within the conceptual plot of capital and its religious structure, elaborated by Marx, Weber and Echeverría himself. The results achieved are to analyze and synthesize the definitions of *blanquitud* formulated by Echeverría. To study, synthetically, the processes of racial and identity formalization within Capitalist Modernity. Understand the drifts of class and race, and its historical and spatial power implied by the category of *blanquitud*.

**Keywords:** Bolívar Echeverría; blanquitud; whiteness; racialization; capitalism; labour.

Fecha de Recepción	2024-05-24
Fecha de Evaluación	2024-07-04
Fecha de Aceptación	2024-07-22

## INTRODUCCIÓN

William Edward Brughardt Du Bois, profesor de historia, sociología y economía, nacido en 1868 en los Estados Unidos de América, es el fundador, en el mundo moderno, de los estudios sobre *la blancura* o *la superioridad de la raza blanca*, esa construcción artificial, mítica e imagológica que articula parte del siglo XVIII y plenamente los siglos XIX y XX. Son tres las obras eje de su trabajo: *Black Reconstruction in America, 1860-1880* (2014); *The Souls of Black People* (2003); y *The Philadelphia Negro: A Social Study* (1996). El segundo libro, en orden cronológico, *Las almas del pueblo negro*, inicia con las siguientes palabras:

Entre el otro mundo y yo siempre se alza una pregunta sin formular: algunos no lo plantean por delicadeza; otros, por la dificultad de enunciarla adecuadamente. A todos parece importunarles, sin embargo. Se acercan a mí dubitativos, me miran con curiosidad o compasión, y luego, en lugar de preguntar directamente: “¿Qué se siente cuando se es un problema?”, dicen: “Conozco a un hombre de color en mi pueblo que es una excelente persona”; o “Yo combatiría en Mechanicsville”; o: “¿No le hacen hervir la sangre todas esas atrocidades que comenten en el Sur?”. Ante todo esto, yo sonrío, o pretendo mostrar interés, o reduzco la ebullición sanguínea hasta llevarla a fuego lento según lo requiera la ocasión. A la verdadera pregunta: “¿Qué se siente cuando se es un problema?”, rara vez respondo. (Du Bois, 2020, p. 8)

*Ser un problema.* Quizá todas y todos hemos sentido, en algún momento de nuestras vidas, que *somos* un problema. Pero la pregunta de Du Bois apunta hacia otro lugar: *¿cómo se vive si el color de tu piel te convierte en un problema?* Ochenta y un años más tarde, en 1984, James Baldwin escribía su breve ensayo “On Being white... And Other Lies”. Ahí habla sobre la retorcida construcción de la identidad blanca:

Pero esta cobardía, esta necesidad de validar una identidad totalmente falsa, que justifica aquello que debemos llamar una historia genocida, ha colocado la vida de todo el mundo en manos de las personas más ignorantes y poderosas del mundo que nunca antes hayamos conocido: ¿cómo llegaron hasta ahí?

Llegaron hasta ahí al decidir que ellos eran blancos. Optaron por la seguridad en lugar de la vida. Se persuadieron a sí mismos que la vida de un niño negro significa nada comparada con la vida de un niño blanco. Abandonaron a sus hijos a las cosas que los hombres blancos pueden comprar. Informaron a sus hijos que las mujeres negras, los hombres negros y los niños negros no tienen integridad humana y que aquellos que se llaman a sí mismos blancos estaban obligados a ser respetados. Y en esta degradación y definición de la gente negra, ellos envejecieron y se definieron a sí mismos. (Baldwin, 2011, p. 168)

En cierto sentido, Baldwin está contestando la pregunta de Du Bois: sentir que uno es un problema por su color de piel es percibir cómo la identidad blanca se construye al hacer de mi vida un problema, a tal grado que debo interiorizar ese destino o pagar las consecuencias de no aceptar la degradación que implica *no ser un blanco*. Al hablar de América, Baldwin (2011) dice:

Es un testimonio aterrador lo que les sucedió a todos los que llegaron aquí, y pagaron el precio de entrada. El precio para ser “blanco”. Nadie, ni ella ni él, eran blancos antes de llegar a América. Pasaron muchas generaciones y una inmensa cantidad de coerciones antes de que esto fuera un país blanco. (p. 169)

Para W. E. B. Du Bois, el mejor ejemplo para comprender cómo opera la blanquitud como principio racista sin asociarlo a un elemento fenotípico o colorista es el caso de Irlanda (Allen, 2012, p. 22). Con ese ejemplo, muestra que la blanquitud debe estudiarse como una política, con un principio racista, que se construye desde el poder y que busca reproducir una jerarquía social sobre la base de la ficción de la diferencia racial.

En este sentido, la construcción norteamericana de la blanquitud sirve ante todo para establecer un principio que permite organizar, jerarquizar y desvincular a la población, y posteriormente reorganizarla y vincularla a identidades que alejan cualquier posible vínculo de clase, género o territorialidad. De esta manera, el objetivo es reorganizar a la clase trabajadora de acuerdo a un principio etnoracial y segregacionista. Para W. E. B. Du Bois, tres son los fundamentos que sustentan el desarrollo de los estudios sobre la blancura (*Whiteness*): 1. La prelación del trabajador blanco sobre otros grupos étnicos. 2. La normalización racial e invisibilidad de la jerarquización social, civil y cultural. 3. El establecimiento mundial de un patrón racial (Winddance Twine y Gallagher, 2008, pp. 7-10).

Es posible, así, caracterizar al capitalismo como un sistema de organización de la vida humana, racista y segregacionista. Es fundamental, pues, estudiarlo en su íntima relación con el despliegue del capital: con la posesión del dinero y el poder, en su materialización histórica y espacial. Por lo tanto, resulta central estudiar al racismo como un elemento determinante en la consolidación de la esfera crediticia, industrial, y mercantil-colonial. Esto implica, a su vez, precisar las formas que el racismo moderno adquiere de acuerdo al carácter histórico y espacial del capitalismo.

El teórico Bolívar Echeverría Andrade denomina al principio racista del capital el “proyecto de la blanquitud”, con lo cual acuña un concepto más amplio, pero estrechamente conectado con la noción de blancura, a la que refiere la tradición anglosajona iniciada por Du Bois. Intentaremos, en las páginas siguientes, sintetizar y proyectar dicho dispositivo crítico-epistemológico. Una nota es precisa antes de entrar al núcleo del trabajo. Tradujimos la palabra *whiteness* como *blancura*, objeto de una larga tradición de estudios en los Estados Unidos desde W. E. B. Du Bois; en cambio, con *blanquitud* nos referimos al neologismo concebido por Echeverría en sus tres artículos de referencia: “Consideraciones sobre racismo como un fenómeno específicamente moderno”, “Imágenes de la

blanquitud” y “Obama y la blanquitud”. Echeverría traduce el término al inglés como *whiteness*, con esto busca enfatizar la idea de que la *blanquitud* es ante todo una máscara, un “saber-portar”, una visibilización de los rasgos de *la ética de la blancura europea* (Echeverría, 2007 y 2009).

## BLANCURA Y BLANQUITUD

Los estudios sobre la blancura, la raza blanca y el supremacismo blanco tienen más de un siglo y medio de haberse establecido. Desde sus inicios son poderosos y han recibido respuestas ejemplares desde el poder blanco, tanto para minar su difusión, evitar su continuidad, y castigar y marginar a sus autores y autoras. Quizá por eso mismo no se ha detectado con precisión que en esos estudios ya hay un germen de lo que Bolívar Echeverría llamaría, en el siglo XXI, *blanquitud*. Un hecho que define en los siguientes términos:

La blanquitud es un concepto que [...] puede servir para explicar las razones de la selección genocida del mundo contemporáneo: por qué entregamos a ciertas poblaciones al sacrificio, por qué las condenamos a morir. [...] yo creo que la idea es una idea que se conecta con la de Max Weber, es decir, hay un tipo de ser humano que está siendo requerido, exigido, por lo que llama “el espíritu del capitalismo”. Y ese tipo de ser humano es un tipo de ser humano que históricamente se conformó adoptando o adaptándose a ciertas características étnicas del Occidente europeo. Y, en ese sentido, el ser blanco pasó a ser casi consustancial del ser moderno; el ser moderno implicaba un cierto grado de “raza blanca”. (Echeverría, citado por Oliva, 2013, p. 154)

*La blanquitud es una demanda genocida del espíritu del capitalismo*, podemos decir sin ambages, al seguir el razonamiento de Echeverría. Una demanda que se imbrica con el ser blanco y produce cierta gradación, jerarquización y ejercicio de la violencia que estratifica *la ficción* de la superioridad de la raza blanca y la transforma en presunción de superioridad ética. *Es un hecho relativo que deviene una elección moral de la vida en el capitalismo.*

Pero el hecho capital de esta elección moral es que consustancialmente está unida a una técnica *del capital*, por eso mismo acontece, prioritariamente, como una imagen. Aquí radica su función relevante para detectarla epistemológicamente. Necesita mostrarse, ser pública y circular como una mercancía más, tal como circulan las identidades dentro del capital. En este sentido, es precisa una primera definición de Echeverría sobre el concepto: “Podemos llamar *blanquitud* a la visibilidad de la identidad ética capitalista, en tanto que está sobredeterminada por la *blancura* racial, pero por una *blancura* racial que se relativiza a sí misma al ejercer esa sobredeterminación” (Echeverría, 2010, p. 62).

Es, pues, un hecho *visible y sobredeterminado*, de ahí que necesite, en primer lugar, como señala Baldwin, definir *lo negro (lo indio o lo ajeno o lo raro)* para establecer la imagen de la blancura o lo blanco:

Al reducir el cuerpo y el ser humano a una cuestión de apariencia, de piel y de color, al otorgar a la piel y al color el estatuto de una ficción de raíz biológica, los mundos euroamericanos han hecho del negro y de la raza dos vertientes de una misma figura: la locura codificada. Categoría originaria, material y fantasmática a la vez, la raza fue, a lo largo de los siglos, el origen de varias catástrofes, la causa de devastaciones psíquicas insólitas, así como de incontables crímenes y masacres. (Mbembe, 2013, p. 24)

Pero qué quiere decir Echeverría cuando anota que la blancura racial, aquella que muestra y demuestra la *mercantificación* de la vida y codifica como locura, en términos de Mbembe, todo aquello que reniega del mandato blanco-calvinista para producir mercancías capitalizables, “se relativiza a sí misma al ejercer esa sobredeterminación”. Polémicamente, Echeverría está sosteniendo que esa *casi consustancialidad entre la blancura y la blanquitud*, que como veremos esencialmente refiere a un proceso de acumulación de capital y poder, es *casual y azarosa*.

El rasgo identitario-civilizador que queremos entender por ‘*blanquitud*’ se consolida, en la historia real, de manera casual o arbitraria sobre la base de la apariencia étnica de la población europea noroccidental, sobre el trasfondo de una *blancura* racial-cultural. A lo largo de tres siglos (del siglo XV al XVIII), esa casualidad o arbitrariedad se fue convirtiendo poco a poco en una necesidad y pasó a ser codeterminante de la identidad moderna del ser humano, como una identidad civilizatoria capitalista, en su variante puritana o ‘realista’. (Echeverría, 2010, pp. 61-62)

E indica más adelante que por este azar, que va cimentando la racialidad blanca sobre el proyecto de la blanquitud, es que:

el ser auténticamente moderno llegó a incluir entre sus determinaciones esenciales el pertenecer de alguna manera o en cierta medida a la raza blanca y consecuentemente a relegar en principio al ámbito impreciso de lo pre, lo anti o lo no-moderno (no humano) a todos los individuos, singulares o colectivos, que fueran ‘de color’ o simplemente ajenos, ‘no occidentales’”. (Echeverría, 2010, p. 61)

El no esencializar, incluso negarse a pensar lo blanco como una esencia o identidad sustancial, sino solo comprenderlo como un atributo histórico y azaroso del proyecto acumulativo y genocida del capitalismo, es precisamente lo que permite decir a Echeverría que en el momento en que se acentúa el rasgo étnico, fenotípico, racial o incluso colorista, el capital —como una agencia que tiene como objetivo e inercia acumular, monopolizar y robar riqueza— puede hacer un ajuste en sus políticas raciales, ya sea exacerbándolas o atenuándolas, para sobrevivir:

Lo interesante está en que, durante este tránsito subrepticio de lo casual a lo necesario, la condición de *blancura* para la identidad moderna pasó a convertirse en una condición de *blanquitud*, esto es, permitió que su orden *étnico* se subordinara al orden *identitario* que le impuso

la modernidad capitalista cuando la incluyó como elemento del nuevo tipo de humanidad promovido por ella. Es ésta la razón de que, en principio, en la modernidad capitalista, los individuos de color puedan obtener la identidad moderna sin tener que "blanquearse" completamente, de que les baste con demostrar su *blanquitud*. (Echeverría, 2010, pp. 61-62)

De manera que si la blancura se presentó primero como el eje racial del capital, con la finalidad de establecer un ordenamiento étnico de las poblaciones asociado a un principio de extracción de la riqueza, en la esclavitud capitalista, con el paso a una sociedad industrializada, dicho eje étnico se relativizó permitiendo así que surgiera una identidad asociada al trabajo asalariado y a los requerimientos de ese tipo de trabajo, dando así lugar a la blanquitud de orden industrial y mundial. Y todo esto puede cambiar si la demanda de acumulación de capital entra en crisis. Es por ello fundamental, en la actualidad, pensar bajo qué forma se presenta la blanquitud, tomando en cuenta que nos encontramos en un capitalismo donde otras formas de acumulación cobran relevancia sobre la acumulación industrial. La lógica fundamental del capitalismo puede trocar las identidades o darle prelación a las identidades que garanticen el curso del capital, siempre y cuando se sigan constituyendo como identidades mercantiles. Así, la blanquitud no está unida a un agente sustancial o esencial, sino que puede revolucionarse y transformarse con el fin de mantener la esencia del capital: generar riqueza abstracta, riqueza que tiene como fin producir más riqueza. Así, cualquier sobredeterminación histórica se relativiza frente a la demanda y objetivo central de acumular capital.

## LA BLANQUITUD. DISPOSITIVO Y TECNOLOGÍA DEL CAPITAL

De esta manera, la blanquitud es antes que nada un dispositivo que permite la subsunción de los agentes económicos a la plusvalorización a partir de la explotación, del salario, del prestigio, del privilegio. Es una identidad que coloca a las y los seres humanos cerca, en la órbita, del poder. Echeverría (2010), en el "Prólogo" a su libro *Modernidad y blanquitud*, señala lo siguiente:

¿Cómo construir una identidad humana en la que la voluntad libre y espontánea se encuentre confundida e identificada con esa tendencia irrefrenable a la valorización de su propio valor económico, que late en él con la fuerza de una "voluntad cósmica", artificial? La solución a este problema sólo pudo ofrecerla un tipo de ser humano cuya identidad es precisamente la *blanquitud*. (p. 11)

Esto significa que esta identidad permite la orientación de las voluntades de los trabajadores hacia la valorización del capital, al lograr que se identifiquen con la vida que ofrece el capital. Así, la tesis central para los estudios de la blanquitud realizados por W. E. B. Du Bois, señala David Roediger (2007), es que representa un salario —*wage*—, una retribución que contribuye simbólicamente al salario económico (p. 13). Esto significa que el beneficio que provee la blanquitud tiene que ver con

el prestigio y con el reconocimiento que logra ubicar a los trabajadores dentro de la jerarquía social. Por lo cual la identidad racial de la blanquitud da lugar al conformismo y la satisfacción de las clases trabajadoras cuando se les ofrece la pertenencia a la identidad de las élites. Y si bien primero que nada es una oferta para los trabajadores de origen europeo, posteriormente se relativiza, lo cual, se debe también a la proletarización de la población estadounidense, cuando la esclavitud y el trabajo forzado son abolidos. Este proceso de desarrollo corresponde al desarrollo mismo de las formas que adopta la subsunción del trabajo al capital: cuando hablamos de una subsunción del trabajo bajo la forma de la esclavitud, la blancura, como principio racial de segregación es menos flexible al sustentarse en un principio de orden étnico. En cambio, con la abolición y desaparición de la esclavitud, el principio se relativiza y opera en un nivel solamente ético.

En este contexto, la categoría de lo blanco, es decir, la invención de la “raza blanca,” puede ser rastreada desde mediados del siglo XVII (1650-1660), en los Estados Unidos<sup>1</sup>. Yann Moulier Boutang (2006) señala que la discriminación racial no fue la base del surgimiento de la esclavitud, sino que el proceso fue el contrario, primero aparecieron la esclavitud de los africanos y la *indenture* (trabajo forzado) de los europeos, y posteriormente surgió un sistema de segregación étnica que buscaba fijar la esclavitud de los negros (p. 260). Más adelante, con la desaparición del trabajo forzado de las poblaciones europeas, se presenta la asociación de lo blanco con el trabajador libre (no-esclavizado). En este sentido, el surgimiento de esta identidad es posterior al sometimiento económico y con ello resulta un mecanismo de consolidación y naturalización de dicho proceso (Moulier, 2006, p. 258). En los términos de Federici (2015), se trata de un instrumento de fijación de la clase trabajadora. Así:

“Blanco”, en las colonias, se convirtió no sólo en un distintivo de privilegio social y económico que servía para designar a aquellos que hasta 1650 habían sido llamados “cristianos”, sino también como un atributo moral, un medio por el cual la hegemonía fue naturalizada. (p. 198)

En su célebre obra, *El calibán y la bruja*, al estudiar el período de la acumulación originaria, Silvia Federici hace hincapié en la importancia que cumplen para la acumulación los nuevos mecanismos de racialización y feminización, en las colonias y en Europa, con el fin de excluir y degradar a sectores de la población trabajadora: “De este modo, la acumulación originaria ha sido sobre todo una acumulación de diferencias, desigualdades, jerarquías y divisiones que ha separado a los trabajadores entre sí e incluso entre ellos mismos” (Federici, 2015, p. 215). De esta manera, en una primera época, lo blanco fue atribuido a las poblaciones europeas de origen protestante para

---

<sup>1</sup> Otro campo referencial que debe estudiarse con relación a la obra de Bolívar Echeverría es el desarrollado en Francia y otros países europeos. Específicamente, son relevantes sus anotaciones sobre Tzvetan Todorov en su trabajo “Malintzin, la lengua”. Los trabajos clásicos de Todorov son: *La conquista de América, la cuestión del otro*. (2007) y *Nosotros y los otros*. (2010).

distinguir las de las poblaciones colonizadas (africanas y europeas de otra religión), con la finalidad de construir simbólicamente diferencias entre las poblaciones trabajadoras, en particular, en los Estados Unidos.

David R. Roediger (2007) relata las diferentes estrategias simbólicas (lingüísticas o culturales) que contribuyeron a la construcción de la blanquitud como el sitio del privilegio social en el imaginario de la clase trabajadora estadounidense durante el siglo XIX, antes y después de la guerra civil. La tesis de que la blanquitud representa un salario para la clase trabajadora es la base sobre la cual dicho trabajo avanza. Roediger (2007) sostiene lo siguiente:

el trabajador blanco no sólo recibe y resiste ideas tácitas, las acoge, adopta y, por momentos, actúa mortalmente sobre la base de dichas ideas. El problema no es solamente que en su coyuntura la clase trabajadora blanca sea manipulada hacia el racismo, sino que se concibe y considera que sus intereses son blancos<sup>2</sup>. (p. 12)

En efecto, el racismo no solo disgrega y desvincula a la clase trabajadora, sino que vuelve a reconstituirla sobre la base de identidades raciales. Antes que nada, la blanquitud y la blancura son identidades del capital. Es en el siglo XIX en los Estados Unidos que se consolida una identidad de la blanquitud asociada al trabajo asalariado y que surge también, en contraposición, a la construcción de una forma distinta de explotación de trabajo, la esclavitud. Tanto para Roediger (2007), como para Echeverría, la identidad se construye siempre a través de la construcción de la otredad, que en este caso es la negritud, la cual contiene todo rasgo que refiere al disfrute y al erotismo, añorado por los europeos protestantes (p. 14). En última instancia, la construcción simbólica de la blanquitud en los Estados Unidos dio lugar al surgimiento de una consciencia racial, que viene a sustituir la consciencia de clase; esto, como es ostensible, resultó provechoso para el capital, pues neutraliza los movimientos de clase.

Pero lo que a Echeverría (2010) le interesa son los rasgos específicos que definen a esta identidad de la blanquitud que debía, fundamentalmente, en un primer momento, distinguir y representar el comportamiento y la cultura de los puritanos en los Estados Unidos; y que posteriormente delimita, de manera general, el comportamiento del *homo capitalisticus* (p. 11). De esta manera, el contenido identitario de la blanquitud es posible hallarlo en la religión protestante de corte calvinista, pues la blanquitud expresa el *ethos* de autorreproducción productivista del individuo singular.

---

<sup>2</sup> Traducción de los autores (N. de T).

## BLANQUITUD, TRABAJO Y ÉTICA CALVINISTA

¿Cuáles son las características de la blanquitud? La identidad de la blanquitud es la que define el lugar del privilegio, es la identidad demandada por el capital. La blanquitud debe expresar *la práctica ética ejemplar del individuo, es decir, la del cristianismo protestante, en especial el puritanismo o protestantismo calvinista*.

Es Max Weber quien define con mayor claridad la intersección entre las demandas del capitalismo y la ética de la religión calvinista (Torres, 2023). Para Echeverría, se trata del *ethos* realista, una visión de la vida que considera que el capitalismo es la única forma de garantizar una sociedad dinámica y abundante. Sin embargo, es también una visión realista porque acepta que es una sociedad que produce injusticias, violencias y escasez. Es decir, acepta el carácter exclusivo y selectivo en el acceso de esta abundancia. (Echeverría, 1997, p. 194) Así, no es excesivamente optimista, como sería la ética romántica, y tampoco implica una visión trágica de la vida, sino que postula una idea y visión que *toma las cosas como son*. El sacrificio de una buena parte de la humanidad es ineludible si queremos vivir en la abundancia y bienestar que nos ofrece el proyecto capitalismo. En palabras de Bryan Bonilla (2023):

...la blanquitud implica una práctica sacrificial que, desde las mediaciones e intercambios mercantiles –pero sobre todo de la acumulación de plusvalor–, expresa una ideología racista que constituye a la modernidad y que se compone como el fundamento de esa demanda, de ese sacrificio y de esa entrega. (p. 23)

Para el realismo esto es innegable y necesario si lo que queremos es alcanzar una sociedad dinámica y abundante. Además, Echeverría (2010) señala que esta visión de la vida exige una moral economicista de sus miembros, pues solo así es posible justificar el privilegio de algunos y la exclusión de otros. Desde una visión sumamente individualista, quien tiene derecho a acceder a la riqueza del capital es quien trabaja día a día con disciplina.

Este *ethos* realista exige un *homo oeconomicus* que se origina en las religiones protestantes del norte de Europa. Para Max Weber (1985), existe un claro vínculo entre la ética protestante de corte puritano (calvinista y metodista, entre otras) y el espíritu del capitalismo (la acumulación de la riqueza). Constata este hecho debido a la gran cantidad de burgueses alemanes que profesan la confesión calvinista, y encuentran éxito en sus empresas (pp. 28-31). En efecto, existe un “*ethos*” que es producto del espíritu del capital, que emana de lo económico, y que permite a los individuos adaptarse al mercado. Se trata de un *ethos* de “entrega al trabajo, de ascesis en el mundo, de conducta moderada y virtuosa, de racionalidad productiva y de búsqueda por beneficios estables y continuos”

(Weber, como se citó en Echeverría, 2010, p. 57). La cuestión está en entender en dónde radica la conexión del calvinismo con el capitalismo, es decir, qué elementos del calvinismo lo convierten en una confesión concurrente con el capital, que produce miembros adecuados y adaptados a la dinámica de creación y acumulación de riquezas del capitalismo.

De acuerdo con Weber, la conexión se origina en la importancia que la ética calvinista le otorga al trabajo como forma y valor de vida. Se trata de un tipo de religión que surge en el período de transición hacia un sistema capitalista de producción y que permite que las personas encuentren satisfacción en la dedicación de su día a día al trabajo. Ofrece, así, como señalaría el filósofo mexicano-ecuatoriano, una estrategia para vivir por y dentro del capital.

El calvinismo y las religiones protestantes derivadas son, antes que nada, un método, una técnica, de intervención en la vida y en la mentalidad, sumamente poderosa (Weber, 1985, p. 149). Dos principios de su dogma son los que permiten comprender la adecuación de dicha confesión al espíritu de esta nueva sociedad: *la predestinación y el estado de gracia*. Weber refiere la idea de predestinación a las confesiones de Westminster de 1647: “Dios por su decreto ha destinado a unos hombres a la vida eterna y sentenciado a otros a la eterna muerte” (Como se citó en Weber, 1985, p. 119). Este principio consiste en que ya está determinado de antemano quién o qué grupo de la humanidad está destinado a la vida eterna. Aquellos a los que no les está reservada, no podrán acceder a la gracia divina, ni podrán comprender la verdadera palabra de Dios. Cristo, en consecuencia, murió solo por los predestinados, no por la humanidad. De manera que la concepción del mundo se transforma, sobre todo, frente a lo que ofrece el catolicismo, que es universal y predica el amor al prójimo. *El calvinismo es “realista”, pues niega el carácter mágico-sacramental del perdón y arrepentimiento*. El sacrificio de una buena parte de la humanidad es una realidad innegable. Por esta razón, la idea de predestinación es sumamente poderosa: “la doctrina de la predestinación era solo una posibilidad entre otras muchas, si bien no solo era, intrínsecamente, de una extraordinaria consecuencia, sino que produjo el más formidable efecto psicológico imaginable” (Weber, 1985, p. 165). Sin embargo, lo que no está escrito o dicho es crucial: *quién está predestinado*. De manera que quien profesa el calvinismo necesita una prueba manifiesta de su pertenencia al grupo de los santos.

Aquí entra el segundo precepto: el del *estado de gracia*, entendido como llamado. La garantía de la salvación solo puede obtenerse si hemos sido convocados a construir la obra de Dios; esa es la misión del ser humano en la tierra. Sin embargo, ¿de qué manera saber que hemos sido llamados a tal encomienda? Se constata por medio de un estricto apego a una ascesis y disciplina, “como medio

principal de conseguir dicha seguridad en sí mismo, se inculcó la necesidad de recurrir al trabajo profesional, de ahuyentar la duda religiosa y de obtener la seguridad del propio estado de gracia” (Weber, 1985, p. 138). Es decir, al no tener la certeza de la salvación, el calvinismo ofrece una ética que, si se es capaz de seguir, nos confirma que estamos en estado de gracia y a esto se debe el profundo impacto que tuvo en la mentalidad de aquella época. La santidad es así comprendida como la sistematización del comportamiento, la constancia y la racionalidad en el actuar, en una conducta que permita la construcción de la obra de Dios. Toda ostentación, derroche, superficialidad, erotismo o disfrute, etc., son pruebas de lo contrario.

Esta nueva noción del trabajo, como vocación, tuvo como consecuencia infundir la convicción de la disciplina del trabajo, de los beneficios que aporta al individuo, en términos metafísicos: garantizar el estado de gracia. A la postre, esta introyección del trabajo productivo y su fe en ese crédito terrenal produce y genera un individuo singular que se entrega a la pulsión de la riqueza acumulada, a la utopía del ahorro y al poder que otorga la posibilidad de monopolizar la mercancía universal de cambio: *el dinero*.

El acumulador racional no solamente acumula los frutos de su trabajo, sino que sabe cómo hacer uso de ellos. Por ello, el calvinismo no ofrece solamente una técnica de dedicación al trabajo, sino el secreto del éxito que es resultado de dicha dedicación y de un apego cercano a su ética que se obtiene gracias al acceso al verdadero significado de la palabra de Dios. Dentro de la clase trabajadora, la religión de corte puritano fue sumamente efectiva para quebrar con las rebeliones, dice Weber (1985): “la repulsión y la persecución de que fueron objeto los trabajadores metodistas, por parte de sus camaradas en el siglo XVIII fue en virtud de su específica docilidad para el trabajo” (p. 63).

Como puede constatarse, el calvinismo es una religión que ejerce un control mucho más cercano y contundente que el del catolicismo. Es una forma de control eclesial que borra los límites entre la temporalidad sagrada y profana, entre el espacio de lo sagrado y lo profano, convirtiendo todo tiempo en tiempo para erigir la obra de Dios. Al no constituirse como religión en sentido tradicional, es decir, como principio de religación, de cohesión comunitaria, en la comunidad calvinista el otro es siempre sospechoso. Por ello es fundamental también la manifestación del éxito obtenido en el trabajo, ese “saber portar”, que sirve como credencial, como principio de

reconocimiento, dentro de la comunidad capitalista<sup>3</sup>. Sin embargo, como es posible observar, quienes no logran cumplir con la exigencia de la ley divina quedan fuera, pues, han sido determinados como esa otredad radical de la que habla Echeverría. Citamos a Weber (1985):

estos favoritos de la gracia, los elegidos, y, por lo mismo, santos, faltándoles la conciencia de la propia debilidad, no se sentían indulgentes ante el pecado cometido por el prójimo, sino que odiaban y despreciaban al que aparecía como un enemigo de Dios. (p. 156)

Pero el sociólogo alemán insiste en que se trata de una religión insostenible en el sentido en que su demanda es absoluta. Esta identidad, que Echeverría piensa como blanquitud, implicaría, para el filósofo, una identidad de grado cero, es decir, de una identidad artificial que se posiciona como neutral, en el sitio de concentración de la riqueza, en el sitio en el que se valida la equivalencia mercantil. Así, blanquitud y posesión de dinero van juntos. Pero más allá de su neutralidad<sup>4</sup>, es decir, de su ausencia de rasgos cualitativos, la blanquitud es un meta-nivel. Establece los elementos formales de una personificación económica funcional a la acumulación capitalista. Como imagen, como manifestación, como máscara, está integrada por rasgos que expresan o pretenden manifestar la pertenencia al proyecto común moderno-capitalista, reprimiendo, ocultando o abandonando todo rasgo “natural”, espontáneo, que exprese algún tipo de rito, disfrute o visión de mundo. La apariencia física de un cuerpo recatado, la expresión lingüística decorosa, la discreción, la mesura, la sensualidad tímida, la racionalidad económica son rasgos que expresan la disciplina y seriedad e incluso el éxito en el trabajo<sup>5</sup>.

## EL RACISMO DE LA BLANQUITUD

Podemos ahora sintetizar que la clave de la economía moral desatada por el capitalismo es la construcción de una identidad que se fundamenta en la cosificación del trabajo, el monopolio mercantil y la posesión del dinero. Ese es el horizonte de la blanquitud. De ahí la deflación de las identidades homéricas o atributivas, que se basan en la peculiaridad de un rasgo físico o intelectual específico que provoca un sistema de relaciones en la comunidad: la mujer más fuerte, valiente, alta, suspicaz, brillante, lenta o el hombre más bello, feo, torpe, sensible, idólatra, cobarde o valiente hasta

---

<sup>3</sup> “Todo está en saber llevar o portar esta otredad en estricto apego a las leyes del comportamiento ético puritano o ‘realista’ y a los mínimos requerimientos de una apariencia étnica blancoide o parecida a la nordeuropea”. (Echeverría, 2011, p. 161).

<sup>4</sup> Estudios sociológicos como los de Ruth Frankenberg confirman que la construcción identitaria de la blanquitud en la sociedad estadounidense está acompañada por una consciencia de vacío cultural; el blanco, pues, no se siente determinado culturalmente, se sitúa en la neutralidad (Frankenberg, 1993, p. 196).

<sup>5</sup> El trabajo pleno sobre el portar, la apariencia y el aparecer en el mundo moderno se encuentra en la tesis doctoral de Echeverría, trabajo que, con muy pocos cambios, se convertiría en una de sus obras fundamentales: *La modernidad barroca*.

llegar a un infinito de atributos que solo tienen sentido dentro de un cuerpo comunitario. Por el contrario, las identidades modernas, en tanto mercantiles, no recrean atributos dentro de una comunidad, sino que son elementalmente artificiales, seriales, rizomáticos y esencialistas de un patrón de cambio general que se basa en la acumulación de crédito y dinero. Así pues, la modernidad del siglo XVI, al poder generar un horizonte de mercantilismo expandido y global, impulsa un proceso civilizatorio que se transforma en un proyecto universal y logra cimentar en el orbe una moral económica de carácter racial, bélica-patriarcal y proyectivamente industrial, ese conjunto de rasgos éticos que Bolívar Echeverría llamará *blanquitud*: el hecho industrial capitalista, mitificado en el siglo XVIII y metamorfoseado en un racismo y clasismo blanco de carácter productivista, en los siglos XIX y XX.

En este contexto, la hipótesis echeverriana es que esta moral economicista provoca y, al mismo tiempo, oculta la segregación y la violencia sistemática que tiene lugar cotidianamente. Considera que podemos comprender este proceso si atendemos a la dialéctica que existe entre un racismo específicamente moderno y el retorno de un racismo arcaizante. Echeverría sostiene, entonces, que el sistema capitalista es esencialmente racista, que este racismo no le viene de fuera, es decir, de determinantes de culturas exógenas en las que se impone, sino que se trata de un proceso que es necesario para consolidar las estrategias de acumulación de riqueza. De este modo, para Echeverría, *el racismo moderno* se define de la siguiente manera: “un comportamiento humano sería *racista* cuando se refiere a otras personas a través del filtro de una determinación previa que califica su apariencia como éticamente significativa” (Echeverría, 2018, p. 7). Ahora, la diferencia entre un racismo arcaico y uno moderno es que en la modernidad capitalista lo otro aparece como mercancía y, por lo tanto, como bipolaridad de usos e intercambios abstractos o dinerarios. En este sentido, el racismo de la *blanquitud* es un racismo que no hace referencia a determinados rasgos fenotípicos o a la pertenencia a determinados grupos, lo central es que se interiorice y se manifieste correctamente el *ethos* capitalista. Sobre esta base, Echeverría sostiene que, en la modernidad capitalista, operan dos clases de racismo, el primero, desatado en las zonas de civilización, es el racismo ético, que exige comportamientos y rasgos que expresan la moral economicista de la que hablamos anteriormente. Esta clase de racismo impactaría en la distribución de los recursos, el acceso a oportunidades laborales y, de modo general, permitiría la reproducción de desigualdades características de la sociedad capitalista. Es por ello, como señala Du Bois, un “salario” simbólico. Sin embargo, Echeverría señala que este racismo esconde otro, un racismo arcaizante, que, en cambio, exige y valora a los seres humanos no solo sobre la base de dicha moral economicista, sino también con base en criterios

étnicos: “las personas que pertenecen a ‘otra raza’ son ahora consideradas no sólo como bárbaros, sino incluso como seres no-humanos, como ajenos, como seres cegados o insensibles ante el objetivo específicamente humano: el de la productividad del valor” (Echeverría, 2018, p. 9).

De acuerdo con T. W. Allen (2012), la invención de la raza blanca y con ello el proyecto de la blanquitud se concreta en el norte de América a lo largo de los siglos XVII y XVIII, como clara prefiguración de un capitalismo plenamente industrial. Sin embargo, en una clara oposición, Echeverría considera que el proyecto de la blanquitud tiene un primer momento epicéntrico en los pueblos de Latinoamérica. De ahí una de las principales tesis del filósofo ecuatoriano sobre la blanquitud. Si bien la blancura o el supremacismo blanco se establece con el trato mercantil esclavista que se da a la población afrodescendiente, la blanquitud, como empresa de plusvalorización de la vida, en tanto juego de identidades raciales mercantiles, tiene su origen en todo lo ancho de la América conquistada por los españoles y portugueses. Citamos *in extenso* a Echeverría (2018), dada la importancia de esta tesis:

La primera aparición histórica del racismo específicamente moderno se puede encontrar en la España del siglo XVI, cuando la empresa de la Conquista fue acompañada por una discusión antropológico-teológica, abierta y conceptualmente muy rica, sobre la cuestión de si los indios tenían alma, sobre si ellos eran completa o sólo parcialmente humanos. No es difícil notar que una intención auto-justificadora está trabajando por debajo del nivel discursivo de esta discusión. El “hombre nuevo”, el hombre moderno, está tratando de apoyar o fundamentar su presencia devastadora en América con una demostración de la disfuncionalidad de los pueblos indígenas ante una re-construcción del mundo que era manifiestamente apoyada por Dios. Contrario a lo que los evangelizadores franciscanos o el padre Las Casas querían pensar, un indio no puede hacerse plenamente cristiano, no puede transformarse en un “nuevo” y moderno cristiano, en un hombre de acción, en un hombre que pertenece a su propia empresa, como Cortés o Pizarro. Y un indio no puede hacerlo, pese a que pueda comportarse como un cristiano ejemplar, porque en última instancia un nuevo cristiano sólo puede ser una modificación o una nueva versión de un “antiguo cristiano”, un “cristiano castizo”, “de casta” o “de sangre”, es decir, un cristiano español. *Por primera vez en la historia, en la España de los conquistadores, la ética empresarial cristiana y la “pureza de sangre” europea están unidas entre sí [énfasis agregado].* Esto puede ser considerado como la primera aparición de una percepción nueva y moderna de la mismidad y de la alteridad, que es la base del racismo moderno. (pp. 10-11)

Así, la “otredad racial”, como refuncionalización de las identidades tradicionales — constituidas por atributos singulares dentro de un conjunto general— en identidades mercantiles — constituidas por la potencia de generar un valor abstracto y serial—, constituye el racismo moderno —y quizá el racismo en general en tanto mapamundi— como un componente esencial de la dinámica del capitalismo. Este hecho, desde el punto de vista de Echeverría, tiene su origen y permanente transmutación en la conquista de América, en el exterminio de su población originaria y en la

negación genocida y discursiva del conjunto de los seres humanos a los habitantes de América, a través de un proyecto religioso y gnoseológico-humanista.

Echeverría sostiene que cuando la blanquitud se transforma en un principio genocida suele estar vinculado a criterios nacionalistas, como en el caso del genocidio perpetrado por los nazis. Pero en el núcleo de su argumento se halla la idea de que el carácter universal de la identidad de la blanquitud supone un racismo que toma al Otro o a lo Otro como lo inhumano o no-humano, y no nada más como lo meramente diferente. De ahí su atención a lo que llama, como señalamos, la unión entre “la ética empresarial cristiana y la ‘pureza de sangre’ europea”, que acontece por primera vez, como proyecto civilizatorio, con el genocidio y la conquista de América.

Si ser “blanco” es ser productivo, emprendedor y racional, toda identidad que pone en el centro de su actividad el disfrute, el placer y la vida, no es lo suficientemente civilizada o lo suficientemente racional como para formar parte de lo humano. De modo que el racismo ético-económico esconde, de acuerdo con Echeverría, otra clase de racismo, mucho más violento, que segrega a la mayor parte de la humanidad de su centro de simbolización, así como reprime la multiplicidad de comportamientos humanos. Echeverría (2018) refiere la centralidad de ese racismo en el sur global: “Aparentemente inofensiva, esta discriminación radical condena como no humanos (como *Unmenschen*) a todo el mundo que no ha encontrado el camino al éxito ni la apariencia correcta del éxito. Y ‘no humano’ significa prescindible, listo para ser eliminado si las circunstancias lo requieren” (p. 17). Dadas ciertas condiciones, la modernidad capitalista puede desencadenar un tipo de racismo sumamente violento y, si la situación lo demanda, reactivar, como en el caso del nazismo y los supremacismos, rasgos de orden étnico o, como en los estados del sur esclavistas, fenotípicos. Con esta regresión a una estructura de segregación etnoracial, se reactiva constantemente un programa genocida, que exige la blancura como señal de “humanidad” y prueba de blanquitud. El nazismo es su ejemplo paradigmático, pues consistió en “una estrategia romántica, ultracapitalista, que pretende alcanzar una re-humanización de la vida económica capitalista mediante un correctivo estatal-volkish” (Echeverría, 2010, p. 75). Así, el filósofo de Riobamba sostiene que el nazismo ya no es una visión realista, sino *romántica del capital*, donde se toman las cualidades de la blanquitud como cualidades espontáneas y naturales de los pueblos del noroeste europeo (Echeverría, 2010, p. 75). En otro sentido, una visión romántica del capital postularía que el capitalismo no solo es la mejor forma de organización de la vida, sino que es *una forma espontánea y natural al ser humano*. Se asoma, según señala Echeverría, en los momentos o espacios en los que el capital requiere volver a formas de apropiación de territorios, despojo y extracción de riqueza. La hipótesis es que esta clase de identidad

esencializadora surge en períodos de crisis. En determinados momentos históricos, o en ciertas geografías, la blanquitud no opera como un principio ético, sino, más bien, demanda rasgos de orden étnico.

Por ejemplo, una de las aportaciones importantes al debate sobre la blanquitud, que principalmente se había desarrollado en los Estados Unidos, es, como sostiene George I. García (2013), que dicho concepto permite explicar por qué las sociabilidades en la periferia del imperio y en particular para América Latina se hallan excluidas y racializadas respecto a la sociabilidad del centro —la modernidad americana. Proceso que se reproduce a otro nivel en cada Estado-Nación o incluso de una gran urbe. Es decir, de manera compleja y profunda, Echeverría está integrando la espacialidad al fenómeno del racismo.

## BLANQUITUD Y BLANCURA

En cierto sentido, el estudio que hace Echeverría del racismo del capital, como un eje que se desarrolla de forma realista, como *blanquitud gradual*, y de la blancura y el supremacismo blanco, como una forma romántica, que de manera fulminante, genocida y espectacular acontece cuando el capitalismo entra en períodos de crisis en su proceso de acumulación de capital, permite ver que es posible leer la historia crítica de la blancura —producida y generada por los y las pensadoras negras— como una manifestación extrema de la propia blanquitud del capital. Este sería el dispositivo epistemológico de la blanquitud, un principio teórico que conecta la demanda ética-económica del capitalismo con los racismos de exterminio, segregación, guetificación, desterritorialización y genocidio que se producen en la modernidad capitalista. Otro tanto falta para revisar el genocidio constante y permanente que desarrolla el racismo moderno de la blanquitud sobre los pueblos originarios de América Latina y del mundo entero, y las estrategias de enfrentamiento barroca que estos han desarrollado, frente a un embate que muchas veces no les permite ni siquiera colocarse en un escenario “romántico” de racialización y racismo, sino en un espacio de exterminio. En este sentido, al retomar y acuñar la noción de blanquitud sobre la base de la propuesta de W. E. B. Du Bois, queremos hacer patente el interés de Echeverría por recolocar la idea de blanquitud y blancura en el despliegue y desarrollo de la sociedad colonial, mexicana y latinoamericana, con la finalidad de comprobar la eficacia del mestizaje y las estrategias barrocas frente a la construcción de una sociedad racializada al grado de practicar el exterminio de pueblos y culturas de manera cotidiana.

En el capítulo XXV de *El capital*, “La teoría moderna de la colonización”, Marx (1988) dice que:

*La expropiación de la masa del pueblo despojada de la tierra [...] constituye el fundamento del modo capitalista de producción [énfasis agregado]. La esencia de una colonia libre consiste, a la inversa, en que la mayor parte del suelo es todavía propiedad del pueblo, y por tanto en que cada colono pueda convertir una parte de la misma en su propiedad privada y en medio individual de producción, sin impedir con ello que los colonos posteriores efectúen la misma operación. Este es el secreto tanto de la prosperidad de las colonias como del cáncer que las roe: su resistencia a la radicación del capital. (pp. 959-960)*

Marx está pensando en las colonias norteamericanas, donde se ha establecido la idea de propiedad privada, está lejos, en este fragmento, de referir la realidad de “colonias” que mantienen vínculos con la tierra que no generan la idea de propiedad. Sin embargo, atina cuando señala que la prosperidad y el cáncer de la situación colonial reside en no permitir que *radique* ahí el capitalismo. La misma idea puede pensarse sobre los pueblos no blancos y mestizos: su secreto es renunciar a una identidad racial pobre, suicida, sacrificial y violenta, la identidad moderna que construye el dinero y el poder, *la identidad de la blanquitud*.

## RECONOCIMIENTOS

Este artículo es producto del proyecto de posdoctorado “Capitalismo, blanquitud y género. Estudios sobre la obra de Bolívar Echeverría y sus cruces con el feminismo.”, financiado por las becas para Estancias Postdoctorales por México 2022(1) CONAHCYT.

## REFERENCIAS

- Allen, T. W. (2012). *The Invention of the White Race*. Verso.
- Baldwin, J. (2011). On Being "White" and Others Lies... En *The Cross of Redemption. Uncollected Writings* (pp. 164-167). Vintage.
- Bonilla, B. J. (2023). Blanquitud. En A. Kozel, D. Rawicz y E. Devés (Eds.), *Problemáticas étnicas y sociales desde el pensamiento latinoamericano Temas, Conceptos, Enfoques* (pp. 23-26). Ariadna. <https://cutt.ly/reAySLrI>
- Du Bois, W. E. B. (1996). *The Philadelphia Negro: A Social Study*. University of Pennsylvania. <https://doi.org/10.9783/9780812201802>
- Du Bois, W. E. B. (2003). *The Souls of Black Folk*. The Modern Library.
- Du Bois, W. E. B. (2014). *Black Reconstruction in America. 1860-1880*. Oxford University.
- Du Bois, W. E. B. (2020). *Las almas del pueblo negro*. Capitán Swing.
- Echeverría, B. (1997). *Modernidad y capitalismo. 15 tesis. Las ilusiones de la modernidad*. Universidad Nacional Autónoma de México.

- Echeverría, B. (2010). Imágenes de la blanquitud. En *Modernidad y Blanquitud* (pp. 67-86). Era.
- Echeverría, B. (2011). Obama y "la blanquitud". En G. Gosalvez (Ed.), *Antología. Bolívar Echeverría, Crítica de la modernidad capitalista* (pp. 161-164) Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia. <https://cutt.ly/UeAyFoB1>
- Echeverría, B. (2018). Blanquitud. Consideraciones sobre el racismo como un fenómeno específicamente moderno. En *Blanquitud y racismo* (pp. 5-18). Zineditorial.
- Federici, S. (2015). *El calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Tinta limón.
- Frankenberg, R. (1993). *White Women, Race Matters. The Social Construction of Whiteness*. University of Minnesota. <https://doi.org/10.4324/9780203973431>
- García, G. I. (2013). Modernidad, eurocentrismo y Blanquitud. Bolívar Echeverría y la crítica de la alienación ético-identitaria latinoamericana. *Praxis* (San José), (71), 75-95. <https://doi.org/10.15359/praxis.71.3>
- Marx, K. (1988). *El capital. El proceso de producción del capital* (Vol. 3). Siglo XXI.
- Mbembe, A. (2013). *Crítica de la razón negra. Ensayo sobre el racismo*. Alacena de Bolsillo.
- Moulier, Y. (2006). *De la esclavitud al trabajo asalariado. Economía histórica del trabajo asalariado embridado*. Akal.
- Oliva, C. (2013). Occidente, modernidad y capitalismo. Entrevista con Bolívar Echeverría. *Theoría. Revista del Colegio de Filosofía* (Ciudad de México), (23), 151-153. <https://doi.org/10.22201/ffyl.16656415p.2011.23.398>
- Roediger, D. (2007). *The Wages of Whiteness. Race and the Making of the American Working Class*. Verso.
- Todorov, T. (2007). *La conquista de América. El problema del otro*. Siglo XXI.
- Todorov, T. (2010). *Nosotros y los otros. Reflexión sobre la diversidad humana*. Siglo XXI.
- Torres, A. (2023). Blanquitud y racismo. En A. Oliva, y O. Anguiano (Eds.), *Modernidad barroca y capitalismo* (pp. 25-36). Universidad Nacional Autónoma de México.
- Weber, M. (1985). *La ética protestante y el espíritu el capitalismo*. Orbis.
- Winddance Twine, F. y Gallagher, C. (2008). The Future of Whiteness: a Map of the "Third Wave". *Ethnic and Racial Studies*, 31(1), 4-24 <http://doi.org/10.1080/01419870701538836>