

ARTÍCULO DE INVESTIGACIÓN

## Racialización, etnización, blanquidad: Horizontes de historicidad y lugarización de la diferencia/ desigualdad

*Racialization, Ethnicization, Whiteness: Horizons of Historicity and Localization of Difference/Inequality*

**EDUARDO RESTREPO**

*Investigador Adjunto, Centro de Investigación, Innovación y Creación. Universidad Católica de Temuco, Chile*

**RESUMEN** Este artículo parte de examinar la fuerza de lo que puede considerarse como el embrujo racial y los escozores que genera el concepto raza. El que algunos colegas consideren que debe ser sustituida la palabra raza por términos que no apuntalen el racismo como grupo étnico o cultura, es una expresión de sensibilidades teóricas y políticas que ameritan ser abordadas. No es simple ceguera ideológica de la que estarían exentos otros colegas que abogan por la relevancia de no abandonar raza en el análisis.

Racialización, etnización y blanquidad se abordan en sus especificidades, desde una labor teórica necesaria para interrumpir no pocos lugares comunes. Entender sus distinciones y particulares anudamientos es lo que busca la segunda parte de este artículo. No toda diferencia como jerarquía supone marcaciones racializadas ni racismo, así como la apelación a la diferencia cultural no garantiza que se no se reproduzcan los entrampamientos de las categorías raciales.



Este trabajo está sujeto a una licencia de Reconocimiento 4.0 Internacional Creative Commons (CC BY 4.0).

Finalmente, en este artículo se explora la idea de horizontes de historicidad para complementar el concepto de formaciones nacionales de alteridad, proporcionando una perspectiva histórica que incluye las anterioridades de la nación. Este enfoque permite entender las articulaciones entre los procesos de formación de la nación y sus antecedentes históricos, para que desde genealogías más amplias se pueda examinar cómo estos han influido en cómo hemos llegado a naturalizar hoy ciertas diferencias/desigualdades.

**PALABRAS CLAVE** Raza; racismo en desmentida; racialización; etnización; blanquidad; formaciones nacionales de alteridad; horizontes de historicidad; diferencia; desigualdad.

**ABSTRACT** This article begins by examines, firstly, in the power of what can be considered the racial enchantment and the discomfort generated by the concept of race. The idea that some colleagues believe the word race should be replaced with terms that do not support racism, such as ethnic group or culture, reflects theoretical and political sensitivities that need to be addressed. This is not merely a matter of ideological blindness,; as there are other colleagues who argue for the importance of retaining the term race in analysis.

Racialization, ethnicization, and whiteness are addressed in their specificities are addressed, requiring a theoretical effort to disrupt many commonplaces. Understanding their distinctions and particular connections is the aim of the second part of this article. Not every difference, such as hierarchy, implies racialized markings or racism, just as the appeal to cultural difference does not guarantee the avoidance of the pitfalls of racial categories.

Finally, this article explores the idea of horizons of historicity to complement the concept of national formations of alterity, providing a historical perspective that includes the antecedents of the nation. This approach allows for an understanding of the articulations between nation-building processes and their historical antecedents, enabling a broader genealogical examination of how these have influenced the ways we have come to naturalize certain differences/inequalities today.

**KEY WORDS** Race; racism; racialization; ethnicization; whiteness; national formations of alterity; horizons of historicity; difference; inequality.

## Introducción

“Las ciencias sociales deconstruyen lo obvio, les muestran a las personas que las cosas que sienten inmediatamente como “simplemente así” no son realmente “simplemente así”. La pregunta realmente crucial es: ¿cómo se empieza a dar ese paso alejándose del nivel de los prejuicios y creencias? Es necesario socavar lo obvio”.

Stuart Hall ([1980] 2021, p. 127).

En una conferencia que realicé hace unos pocos años en El Salvador, un reconocido antropólogo salvadoreño cuestionaba, en el espacio de preguntas y comentarios, que yo todavía utilizara el concepto de raza cuando era sabido por todos que las razas no existían. Por lo tanto, planteaba con cierta vehemencia que era una palabra que no debía aparecer de ninguna manera en los análisis antropológicos. Me recordaba, además, que para abordar esas problemáticas nuestra disciplina contaba con conceptos como el de grupo étnico, pueblo, etnia o cultura.

Unos meses después, en un seminario sobre afrodescendientes en la Universidad de Guadalajara, una destacada figura en los estudios afromexicanos nos increpaba a varios colegas que debido a que las razas no existían como entidades biológicas, sino que eran una construcción social asociadas a la discriminación racial y al racismo, se extrañaba de que utilizáramos la palabra raza, la cual había obviamente que abandonar para no reforzar los supuestos del pensamiento racial y del racismo. Hablar de racismo estaba bien para ella, pero había que evitar a toda costa recurrir al término de raza. Si no se evitaba, se estaba haciéndole el juego al racismo.

Estas son dos situaciones, para nada extraordinarias, en las cuales se evidencia el escozor que aún hoy produce entre algunos colegas latinoamericanos el término de raza, así como de las purgas lingüísticas esgrimidas para obliterarla de nuestro vocabulario analítico. Empero, no todos los académicos en nuestros países rechazan raza como categoría analítica relevante. Cada vez es más común encontrarse con colegas que apelan fácilmente a la noción de raza, o sus derivados como socio-racial o étnico-racial, sobre todo entre quienes han transitado por procesos de formación en establecimientos del norte global anglo o que se mueven por sus redes de investigación y de conversación.

En este artículo busco problematizar tanto los que asumen que apelar a raza debe evitarse siempre para evitar afianzar el racismo, como quienes consideran que cualquier referencia a poblaciones que han sido en algún momento racializadas son obviamente y en todos los tiempos razas. Ambas posiciones evidencian sus limitaciones, por las necesarias o no necesarias correspondencias que establecen entre ciertos significantes y sentidos, entre discursos y prácticas, entre representaciones y subjetividades.

## Embrujo racial

Al menos desde los años cuarenta del siglo pasado, sabemos que lo que denominamos razas no suponen unas entidades biológicas diferenciadas genéticamente entre poblaciones humanas. Desde una perspectiva biológica, las razas entre los seres humanos no existen. Genéticamente no se pueden establecer diferencias sustanciales y consistentes que permitan distinguir entidades discretas entre poblaciones humanas que se correspondan con las clasificaciones raciales (Mead et al., 1972). No hay una homogeneidad genética entre las poblaciones marcadas como negras, que se contrastaría con otra población homogénea genéticamente marcada como blanca o como indígena. Es más, entre un individuo marcado como negro puede haber más semejanzas genéticas con otro clasificado como blanco o indígena, que entre ese individuo y otro también marcado como negro.

Tampoco es posible establecer necesarias correspondencias entre ciertos rasgos físicos observables y una serie de comportamientos, habilidades o características de una población o un individuo debido a la complejidad inherente de los seres humanos. La diversidad genética y ambiental que moldea a cada persona o población hace que cualquier intento por vincular un rasgo físico específico con un comportamiento particular sea altamente problemático (Mead et al., 1972). Por ejemplo, características como el color de la piel, la estructura facial o la estatura no determinan de manera alguna las capacidades intelectuales, las inclinaciones artísticas o los patrones de comportamiento de una persona o de una población.

Desde mediados del siglo XX, existe un consenso científico que afirma que las razas no existen como entidades biológicas y que no se pueden establecer correlaciones entre ciertos rasgos físicos y determinados comportamientos, habilidades o características de un individuo o población. Esto no quiere decir, por supuesto, que la biología no tenga nada que ver con las características de nuestros cuerpos (Benedict, [1940] 1987). Los rasgos físicos que asociamos a las distinciones raciales son el resultado de improntas genéticas heredadas que se manifiestan de maneras muy particulares a menudo dependiendo de las interacciones e influencias del entorno. Así, por ejemplo, la mayor o menor melanina en la piel de una persona, la forma de su cabello, de la nariz, al igual que su altura o contextura corporal tienen un fundamento biológico, son la expresión en unos entornos y trayectorias particulares.

No se puede perder de vista que intentar trazar correspondencias entre unos rasgos físicos y ciertos comportamientos, habilidades o características de un individuo o una población nunca ha sido un ejercicio inocente, sino que ha estado vinculado a justificar la superioridad de unos grupos racializados<sup>1</sup> sobre otros, lo que a menudo supone un entramado existente de relaciones de dominación y despojo.

---

1. Para enfatizar el carácter histórico y de relaciones de poder que se pone en juego en el proceso de racialización, prefiero referirme a grupos racializados antes que a grupos raciales.

No obstante, en algunos imaginarios sociales se asume como una obviedad, parecida a que el sol gira alrededor de la tierra, que las personas pertenecen a una raza, que hay unas razas negra, indígena, blanca o mestiza. Esta obviedad del sentido común es constatable a la simple mirada de ciertos rasgos corporalizados, como el color de la piel, la forma del cabello, de la nariz, entre los más evidentes. Desde lo que aparece como obviedad a la mirada, también se suele asumir que existen unas correlaciones entre pertenecer a una raza y tener ciertas características o formas de ser.

La propuesta de algunos académicos en países latinoamericanos de sustituir la palabra raza por términos como grupo étnico, etnia o cultura, en aras de no promover el racismo, refleja sensibilidades teóricas y políticas que no pueden endosarse a una simple cuestión de “ceguera ideológica”<sup>2</sup>. No obstante, es relevante examinar algunas de las limitaciones de esta posición.

Una posición que abogue por la purga lingüística del término de raza no solo es equivocada teóricamente sino también limitada políticamente si se trata de habilitar enriquecidas y complejas luchas antirracistas. Es equivocada teóricamente porque, de un lado, confunde palabras o términos con conceptos o categorías<sup>3</sup> y, del otro, desconoce que las articulaciones entre significantes y significados no están fijadas de una vez y para siempre ni son uniacentuales. Desconoce así que parte de la lucha política pasa precisamente por las políticas del nombrar, por operar desde la multiacentualidad del significado (Volóshinov, 2009).

Se puede evitar cuidadosamente que aparezca la palabra raza, se la puede sustituir por otras palabras. No obstante, esto solo es un asunto cosmético si no se interrumpen los conceptos que se inscriben en la gramática de las categorías raciales (negro, indígena, mestizo, blanco) ni se problematizan necesarias correspondencias entre estas categorías y unas culturas o etnicidades que se les derivan tersamente. Se pueden

---

2. En particular colegas en el norte global anglo, para quienes raza es una obviedad, han indicado que la renuencia de ciertos intelectuales y académicos en América Latina a enmarcar sus análisis en términos de raza se explicaría por esta “ceguera ideológica” derivada de sus entrampamientos en el mito de la “democracia racial” o su apología al discurso del mestizaje. Por supuesto, que esos colegas del norte global anglo se imaginan dando cuenta del “mundo tal cual es”, lo que sabemos no es nada inocente. Para ampliar este debate ver Wade (2022) y Restrepo (2019).

3. Tampoco hay que confundir los conceptos analíticos utilizados por los académicos en sus estudios con las categorías del pensamiento y la práctica social de los actores sociales. Hay conceptos analíticos como *habitus* o plusvalía que fueron acuñados por los teóricos que no tenían un correlato en las categorías del pensamiento y en la práctica social de las personas. Al contrario, raza no existe solo como instrumento teórico, sino que a menudo ha operado como principio de inteligibilidad explícito para los actores sociales. Con excepción de la expresión de raza humana que refiere a la especie en su conjunto (y que es una traducción literal del inglés para referirse a la especie realmente), raza opera para los actores sociales como una etiqueta de clasificación y jerarquización a partir de rasgos observables en el cuerpo o en el comportamiento de ciertos individuos que aparecen como tipos distintos entre poblaciones humanas.

cambiar los significantes manteniendo los significados; al igual que un significado puede articularse a diferentes significantes.

La arbitrariedad del signo lingüístico, del que nos enseñó Saussure ([1916] 1978) hace ya más de un siglo, implica que no hay un vínculo inmanente y necesario entre un significante y un significado. Por lo que cambiar un significante (la palabra raza por cultura) no implica un desplazamiento de sus significados más nefastos (como el del esencialismo naturalizado desde determinismos biologicistas o culturalistas).

La purga del lenguaje con su afán de sustitución terminológica no siempre ha logrado desvincularse de las antiguas connotaciones raciales. Aunque las nuevas palabras buscaban centrarse en aspectos culturales y sociales, en la práctica, a menudo se seguían utilizando de manera que reflejaban las divisiones raciales que pretendían superar. Esta paradoja pone de relieve la dificultad de erradicar por completo las estructuras de pensamiento racializado, incluso cuando se intenta adoptar un lenguaje etnicista o culturalista. Además, demuestra cómo las categorías raciales pueden persistir y adaptarse, manteniendo su influencia en vocabularios que han sido introducidos para interrumpirlas y superarlas.

También es equivocada políticamente esta purga lingüística de la palabra raza porque para luchar contra el racismo hay que examinar histórica y etnográficamente los efectos sociales de las categorizaciones raciales, evidenciando las particulares estrategias de la diferenciación y la desigualdad que producen las categorías raciales y sus anudamientos con la discriminación racial y el racismo. Como lo argumenta Wade (2022): “[...] es necesario utilizar conceptos y categorías raciales para combatir el racismo, y en algunas áreas, como por ejemplo partes de América Latina, para documentar su existencia y sus modos de acción” (p. 183).

La existencia social de la raza, no se puede entender realmente desconociendo sus realidades y efectos en el mundo. En palabras de Eddo-Lodge (2018):

“La ceguera ante la raza no ayuda a deconstruir las estructuras racistas ni a mejorar sustancialmente las condiciones de vida de las personas de color. Para dismantelar estructuras injustas y racistas es necesario que veamos la raza. Es necesario que veamos quién se beneficia de su raza, quién se ve perjudicado de un modo desproporcionado por los estereotipos negativos asociados a su raza y a quién se concede todo el poder y el privilegio —ganados a pulso o no— gracias a su raza, su clase o su género. Ver la raza es esencial para cambiar el sistema” (p. 98).

Como bien lo argumenta Claudia Briones (2002): “[...] para quienes entienden la raza no como realidad concreta (grupo de personas biológicamente relacionadas), sino como principio de categorización social, esta obliteración terminológica ha redundado en una etnización de lo racial que impide dar cuenta de la especificidad de ciertos procesos socio históricos de alterización” (p. 61). Así, al sustituir “raza” por

“etnia” o “cultura” se corre el riesgo de desdibujar las dinámicas específicas del racismo y sus impactos diferenciados en diversos individuos y poblaciones en tanto una dimensión de la desigualdad social.

Que la raza no sea un hecho biológico, no significa que no exista como hecho histórico y social, que no produzca efectos reales en las vidas de las personas: “[...] la raza es real; es un aspecto real de la estructura social, que produce la falsa noción de la raza como efecto. Por este motivo, no basta con refutar la falsedad de la raza; debemos comprender cómo las relaciones reales de raza se ven reflejadas en las falsas nociones de raza” (Haider, 2020, p. 16).

La raza no debe ser vista como una realidad biológica indiscutible, sino más bien como un discurso, un fenómeno histórico-social que involucra sistemas de clasificación y jerarquización, los cuales tienden a fijarse y naturalizarse, es decir, a ser sacados de su contexto histórico (Hall, 2019). Más que una categoría biológica, la raza es una categoría discursiva. Funciona como una herramienta para organizar principios de inteligibilidad y prácticas sociales, que establecen diferencias, frecuentemente a través de marcadores corporales como el color de piel, la textura del cabello y otras características somáticas, para diferenciar socialmente a unas poblaciones así producidas de otras.

Aunque a menudo se presenta y se legitima socialmente como si fuera biológica y derivara de nuestra naturaleza más profunda, la raza no es biología ni naturaleza. Al contrario, la raza es discurso, historia, política, subjetividad y deseo (Hall, 2019). Aunque las razas no existan biológicamente, los discursos que las asumen como si lo fueran producen efectos reales, vinculándose con condiciones materiales de existencia y relaciones de poder.

Como significante, la raza permite, en un momento y contexto social determinado, una organización e inteligibilidad del mundo. Funciona como un principio que establece un orden racializado del mundo y de la experiencia social: a pesar de lo odioso que pueda ser el racismo como hecho histórico, no se puede desconocer que también constituye un sistema de significado, una particular forma de organizar y clasificar el mundo de manera significativa (Hall, 2019). Determina qué cuerpos y prácticas están fuera de lugar y cuáles no solo pertenecen, sino que definen el lugar mismo. No solo son útiles para comprender el mundo, sino que encarnan y promueven ciertos mundos.

Gústenos o no, desde el significante de raza se introduce una serie de significados al mundo, generando inteligibilidades, organizando las prácticas, estableciendo posiciones de sujeto y subjetividades. En palabras de Segato (2007), raza es signo. Comprender este funcionamiento discursivo implica entender la raza como un significante resbaladizo (Hall, [1997] 2021). Nunca es fijo ni estable, sino que se encuentra

en un constante deslizamiento y diferimiento, lo que enfatiza la noción derrideana de *différance*. Un significante resbaladizo que, además, no puede escapar a la multiacentalidad propia de las prácticas de significación.

## Racismo

No existe racismo sin raza. Existe sin la palabra raza, por supuesto. Pero, como ya se dijo, no hay que confundir palabras con conceptos. Raza no se agota en una palabra. Supone unos principios de inteligibilidad y de ciertas correspondencias que pueden aparecer cristalizadas en la palabra raza, pero también suele pasar que otras palabras ocupen su lugar. La palabra cultura opera a menudo como raza, sin interrumpir sustancialmente las esencialidades y necesarias correspondencias endosadas a lo hereditario que campean en las nociones más burdas del racismo científico.

El racismo produce, mediante procesos de racialización, a ciertas poblaciones en sujetos dispensables, cuyas existencias pueden ser sacrificadas en nombre del progreso y de los ideales civilizatorios o, lo que es lo mismo, en nombre de la acumulación del capital por unos a costa de las existencias de otros (Fanon, 1965). El racismo, por lo tanto, no se limita únicamente a la discriminación racial, sino que se entrelaza con una economía política de despojo y empobrecimiento, con el ejercicio del poder, donde unos son racialmente inferiorizados para que otros, a lo largo de la historia, hayan usufructuado y continúen beneficiándose de jerarquizaciones racializadas (Del Valle, 2022).

No sobra insistir, por lo tanto, que las razas solo existen socialmente, nacieron con el colonialismo para legitimar las desigualdades sociales entre europeos y otras poblaciones, y se conservan hasta nuestros días como una poderosa impronta de esta experiencia histórica que constituye de múltiples maneras nuestro presente: “[...] el racismo como un conjunto de estructuras, procesos e ideas que surgieron y persistieron principalmente para asegurar el dominio de los colonizadores sobre los colonizados en el contexto del colonialismo europeo en diferentes regiones del mundo” (Wade, 2022, p. 176).

Esto no quiere decir, sin embargo, que tan pronto Cristóbal Colon desembarcó en las Antillas se constituyó de inmediato, de una vez y para siempre, el racismo tal y como lo conocemos y emergieron como por arte de magia las significaciones que hoy atribuimos a indígenas, afrodescendientes y europeos. Europa misma tardó siglos en articular su arrogancia y en centrarse como producto del sistema mundo moderno, del cual es uno de sus efectos y no un sujeto en exterioridad (Trouillot, 2002).

Es relevante no perder de vista, además, que el racismo no se articula de la misma manera siempre ni en todas las escalas y lugares. Así, por ejemplo, existen dos grandes modalidades de racismo: el *racismo manifiesto*, evidente en sus efectos y reconocimientos sociales, y el *racismo en desmentida*, que niega su existencia o la trivializa,

atribuyéndolo a actos individuales. Este último utiliza narrativas como el mestizaje para ocultar desigualdades estructurales, y a menudo desplaza la responsabilidad del racismo hacia quienes lo señalan.

En América Latina, en general, se puede constatar una negación histórica del racismo, recurriendo usualmente al contraste con Estados Unidos donde sí existiría el racismo. Este racismo en desmentida opera desde la dicotomía simplista de “nosotros no somos racistas” y “ellos sí son racistas”. De ahí que, como lo señala Peter Wade (2021), “En América Latina la gente vive desde hace mucho situaciones en las que el racismo, la jerarquía racial y la desigualdad existen codo a codo con la negación y, más a menudo, la minimización de estas jerarquías y su deslegitimación como asuntos que no merecen atención continua [...]” (p. 37).

Así, aunque esto ha ido cambiando en las últimas décadas, en México esta negación del racismo se había constituido como un consenso del cual participan hasta los indígenas: “A lo largo de casi todo el siglo XX, esta sociedad, sus instituciones e incluso sus intelectuales mostraron un acuerdo, a veces tácito y a veces explícito, en el sentido de que el México mestizo no era racista. Ni siquiera los pueblos indígenas hablaban de racismo. Este se volvió así un no tema, e incluso un tema tabú” (Gall, 2021, pp. 61-62).

González (2018) argumenta que el racismo en Brasil está profundamente arraigado y se manifiesta de manera sutil y cotidiana, afectando especialmente a las mujeres negras. González introduce el concepto de “amefricanidade” para destacar la importancia de la herencia africana en la formación cultural de América Latina (que denomina América Ladina) y critica la ideología de la democracia racial brasileña, que invisibiliza la discriminación y las desigualdades. Según González, el racismo en Brasil no solo se manifiesta en la discriminación racial evidente, sino también en la marginalización cultural y la exclusión social, perpetuando un sistema que desvaloriza y estigmatiza a las personas negras, especialmente a las mujeres, dentro de la sociedad brasileña.

Muchos años antes, Nascimento ([1978] 2016), había planteado que el racismo en Brasil no es explícito ni abiertamente reconocido, sino que está oculto tras una máscara de democracia racial. Nascimento argumenta que este racismo encubierto perpetúa un proceso sistemático de genocidio contra la población negra, manifestado en la violencia, la pobreza, la exclusión social y la falta de oportunidades. Señala que el mito de la democracia racial sirve para desviar la atención de las desigualdades estructurales y las prácticas discriminatorias que afectan a los negros en Brasil, perpetuando así un ciclo de opresión y marginalización.

A pesar de la relevancia de estos y otros análisis, considero que la noción psicoanalítica de desmentida, tal como la presenta Hall (2017), ofrece una dimensión adicional que merece ser explorada. Por eso, inspirado en Hall, he venido proponiendo

el concepto de “racismo en desmentida” para examinar una modalidad de racismo que opera a través de la obliteración de su existencia y de su relevancia como una de las dimensiones constitutivas de la desigualdad social. Al desmentir la existencia del racismo, se desvían las explicaciones de las prácticas y efectos del racismo hacia otros factores, como la clase social o la inadecuación moral de los individuos, para justificar los evidentes contrastes en las condiciones de vida entre diferentes personas y sectores sociales.

Desmentida no es simplemente un acto de olvido o desconocimiento, sino un síntoma que vuelve como formación sintomática, una obliteración fantasmática que busca desesperadamente mantener el *statu quo* y evitar hacerse cargo de las múltiples implicaciones del racismo. De ahí la vehemencia de rechazar la existencia del racismo a pesar de sus más evidentes manifestaciones. Con esta desmentida se opera una borradura de la dimensión estructural del racismo al reducirlo a un problema de relaciones interpersonales, sugiriendo que es simplemente una cuestión de prejuicios raciales perpetuados por individuos ignorantes o viciados. De esta manera, se oculta la profunda y sistemática influencia del racismo en la configuración de las desigualdades sociales, minimizando su impacto y perpetuando su existencia.

Reconocer la existencia del racismo en desmentida no supone caer en el extremo opuesto de reducir todo al racismo. Hay que interrumpir lo que opera como sentido común de ciertos académicos y activistas que asumen que la raza y el racismo son categorías transparentes y pertinentes para dar cuenta de cualquier práctica de distinción, jerarquización y dominación. De un “aquí no hay racismo” del racismo en desmentida, algunos parecen operar desde el otro extremo: “¡todo es racismo y nada más que racismo!”.

El racismo es una cosa seria, como para diluirlo en su especificidad y relevancia. Por eso, también hay que problematizar el reduccionismo de confundir con racismo cualquier tipo de disenso o interpelación a personas o poblaciones racializadas. Claro que existe el racismo. Por supuesto hay múltiples expresiones, a menudo soslayadas, de la discriminación racial. Pero no todo lo que diga y haga alguien tiene que ser simplemente celebrado por su marcación racial, por su imaginaria o efectiva inscripción en una posición de sujeto subalternizada. Para ciertas personas, algunas incluso con trayectorias que no se podrían describir como particularmente empobrecidas o precarizadas, la carta del racismo pareciera ser más un comodín para posicionarse a sí mismas que una estrategia que buscaría transformar de alguna manera los términos y condiciones estructurales en los que se reproduce la desigualdad social.

Así como no toda discriminación es una discriminación racial<sup>4</sup>, la desigualdad social no se circunscribe al racismo. La inferiorización de los otros, considerándolos incluso como no humanos (no gente), no es articulada ineluctablemente como raza, no supone necesariamente una taxonomía racial ni el racismo como dimensión de reproducción de la desigualdad social. Así, por ejemplo, los antropólogos han documentado etnográficamente, en muchas sociedades y prácticamente en todo el mundo, la existencia del etnocentrismo, que es precisamente una arrogancia de sí mismos que inferioriza la diferencia de otros seres humanos que no pertenecen al grupo, cuando no la expulsa del lugar de lo humano (Lévi-Strauss, 1979). Más todavía, el color de la piel o la noción de pureza de sangre no son necesariamente “biológicos”, no son naturalmente “fenotipos”. La “biología”, el “fenotipo” o incluso la “herencia” son tan históricamente producidos como la misma cultura, son discursivamente constituidos, aunque no sean solo discurso (López Beltrán, 2004; Stocking, 1994; Wade, 2002).

Para América Latina, se ha planteado que las distinciones raciales implican tanto diacríticos culturales como somáticos, por lo que no se podría establecer un simple contraste entre categorías de distinción racial (raza) y categorías de distinción cultural (etnia, grupo étnico, cultura) (Appelbaum et al., 2003). La diferencia como jerarquía racializada, se argumenta, ha sido el resultado de procesos de diferenciación que involucran tanto apelaciones biológicas (color de la piel, por ejemplo) como culturales (vestuario o educación, por ejemplo) (De la Cadena, 2007). Por su parte, Wade (2002, 2022) argumenta que las ideas de naturaleza y herencia biológica no suponen la inmutabilidad y esencialidad que muchos parecen asumir, ni que las nociones de cultura se conciben siempre como simple contingencia, aprendizaje y plasticidad.

## **Racialización**

Seguimos nombrando las diferencias entre personas y poblaciones desde categorías racializadas (negro, indio, blanco, mestizo) o las conservamos sin mayores interrupciones desde ciertos eufemismos (como el de afro o afrodescendiente o suponiendo que nos referimos a grupos étnicos o culturas). Estas categorías racializadas responden a una serie de supuestos deterministas propios del pensamiento racista, que no se pueden exorcizar por la buena voluntad o intencionalidad de algunos. A las prácticas del nombrar la diferencia desde estas categorías es lo que aquí denomino marcaciones raciales y hacen parte de los procesos de racialización de personas y de poblaciones.

---

4. Hay discriminaciones desde el género, la orientación sexual, la clase social, el lugar, la religión, la concepción política, la edad, lo que aparece como lo normal... No solo existen las discriminaciones desde lo racial, aunque a menudo las discriminaciones no se dan de manera aislada, sino que se imbrican (Curiel, 2017).

Hace ya dos décadas, Claudia Briones abogaba por la especificidad analítica del concepto de racialización: “[...] veo al concepto de racialización como metatérmino útil para circunscribir analíticamente aquellas formas sociales de marcación de alteridad que niegan conceptualmente la posibilidad de osmosis a través de las fronteras sociales, y censuran en la práctica todo intento por borrar y traspasar tales fronteras” (Briones, 2002, p. 66). Estoy de acuerdo con Briones en diferenciar racialización de otros procesos de marcación de la alteridad. No obstante, me gustaría enriquecer y elaborar su argumento en mis propios términos.

Entiendo por racialización el proceso de marcación a partir de unos diacríticos visibles (como rasgos físicos o vestimenta) o inferibles (como el apellido o el lugar de procedencia) que asumen un *sustrato heredado* prácticamente inmodificable para el individuo en tanto define su más profunda esencia y que opera como un destino ineludible desde unos supuestos que se han asociado a ciertos grupos poblacionales (“razas”). Estas marcaciones establecen unas jerarquías y correspondencias necesarias entre este sustrato heredado y los comportamientos, habilidades y moralidades de los individuos y poblaciones racializadas.

Con racialización no se busca limitarse a la mera descripción de la diversidad cultural o de los grupos étnicos ni mucho menos de subsumir como racialización cualquier articulación de los rasgos fenotípicos o corporales. Más bien, implica un conjunto diverso de prácticas históricas y contextuales que naturalizan y perpetúan desde una lógica bien particular la inferiorización y la jerarquización racial como un “destino” atribuido a los individuos y poblaciones.

Los procesos de racialización no han existido desde siempre, sino que tienen una historia. Nacen con el surgimiento de “lo biológico” como formación discursiva e implican la invención de la “población” como objeto del ejercicio de gobierno (la gubernamentalidad y la biopolítica). En su conocido libro *Las palabras y las cosas*, Foucault ([1968] 2005) argumenta cómo la biología es una ciencia relativamente reciente configurada en términos de la episteme moderna, que contrasta con la historia natural que responde a otra episteme. La biología como disciplina científica, con todo lo que implica en términos de inteligibilidades del mundo, con sus separaciones e interioridades, no ha estado ahí desde siempre, pero tampoco es la simple y transparente develación del mundo tal cual es, de la Verdad que estaba esperando a ser revelada sin más. A partir de estos planteamientos de Foucault, se puede considerar que “lo biológico” es un objeto específico dentro de una formación discursiva que implica determinadas posiciones de sujeto, conceptos y tácticas, esto es, un específico juego de verdad sobre la “vida” que surge de la “historia natural” pero que se diferencia claramente de ésta. La biología es sólo su punto de disciplinación.

Como también lo argumenta Foucault ([1977-1978] 2006), la “población” no es un agregado cualquiera que haya existido desde siempre, sino el punto de ejercicio de una tecnología de poder (la biopolítica) que la considera como un grupo humano en tanto “[...] seres vivos atravesados, mandados y regidos por procesos y leyes biológicas. Una población tiene tasa de natalidad, de mortalidad, tiene una curva y una pirámide de edad, una morbilidad, un estado de salud, una población puede perecer o puede, por el contrario, desarrollarse” ([1976] 1999, p. 245). Por tanto, racialización es un proceso asociado a lo que Foucault denominó el régimen de biopoder, es decir, un específico amarre de tecnologías y relaciones de poder en torno a la vida en su dimensión del cuerpo individualizado y normalizado (disciplina) y la regulación de la población (biopolítica).

### **Etnización**

Un reconocido colega estadounidense, con quien trabajamos en un amplio proyecto para evaluar si el giro multicultural en América Latina había tenido un impacto en las desigualdades raciales que afectan a indígenas y afrodescendientes en México, Guatemala, Brasil y Colombia, señaló en uno de los borradores producidos por el equipo colombiano que no lograba comprender plenamente la distinción que planteábamos entre "racialización" y "etnización". Al colega le resultaba particularmente difícil seguir nuestro argumento, pues no entendía la relevancia analítica y política de nuestra diferenciación. Así que, en varias ocasiones, conversamos sobre este punto hasta que finalmente logró dimensionar no solo en qué consistía sino también lo que ha implicado políticamente, al menos para los afrodescendientes en Colombia.

Para Claudia Briones, el proceso de etnización involucra “[...] aquellas formas de marcación que, basándose en ‘divisiones en la cultura’ en vez de ‘en la naturaleza’ contemplan la desmarcación/invisibilización y prevén o promueven la posibilidad general de pase u osmosis entre categorizaciones sociales con distinto grado de inclusividad” (Briones, 2002, p. 66). Al igual que con racialización, quisiera puntualizar el concepto de etnización que ha sido central en mi propio trabajo desde los años noventa (Restrepo, 2013).

A mi manera de ver, etnización refiere al proceso social de marcación-constitución de diferencias y de jerarquías entre poblaciones así producidas que se consideran expresión de ciertas características culturales compartidas y ancestrales que las definen como otros de la modernidad, comunalizados y tradicionalizados, unos “nativos ecológicos” (Ulloa, 2004), como una inflexión contemporánea del “buen salvaje”. Son diacríticos comportamentales y morales los que se articulan predominantemente en el proceso de la etnización, pero también se puede apelar a diacríticos corporales.

La etnización supone la existencia de lo que podríamos denominar, siguiendo Trouillot (2011), la formación discursiva que permite la configuración del “lugar del salvaje” y la posterior emergencia de la antropología como disciplina. Para Trouillot, el “lugar del salvaje” [*savage slot*] responde a una formación discursiva constitutiva de la modernidad que define este lugar en un sistema de diferencias con los lugares del “orden” y de la “utopía”. El lugar del salvaje es la exterioridad absoluta del orden y de la utopía, es inscrito en la negación de su coetaneidad (Fabián, 2019).

Al menos dos grandes momentos se pueden identificar en la etnización. Uno donde el discurso de la modernización y el eurocentrismo eran hegemónicos, lo que circunscribía la etnización a tecnologías gubernamentales muy reducidas y sin mayor relevancia en los imaginarios políticos y sociales. Con el segundo, con el giro multicultural y el multiculturalismo como hecho social global, la etnización interrumpe (o se articula en extrañas amalgamas) en ciertos aspectos los discursos de la modernización y el eurocentrismo, de la misma manera que adquiere centralidad en las tecnologías gubernamentales y en los imaginarios sociales y políticos.

Nuevamente, para entender la etnización es crucial no confundir las palabras o términos con los significados o conceptos. Las palabras de etnia, grupo étnico y pueblo étnico han tenido diferentes significados según el momento y el lugar. Como vimos, a veces han operado como eufemismo de raza. En ciertos contextos teóricos y políticos con estos términos se hace referencia todos, enfatizando distinciones de procedencia o lugar. No es nada de esto lo que estaría en juego con el proceso de etnización como lo entiendo. Desde el marco analítico de la etnización, no se pueden considerar la etnia, grupo étnico o pueblo étnico como un simple eufemismo de raza, no es tampoco una marcación de origen o lugar compartida por todos.

En una formación nacional no cualquier población puede ser producida y operar como los “otros (comunalizados y tradicionalizados) de la nación” (Segato, 2007). Este lugar se constituye como una exterioridad marcada como una particular otredad de un “no marcado nosotros” que es encarnado por los sectores poblacionales dominantes pero también por algunos sectores poblacionales subalternizados que son adscritos a una específica interioridad de la nación. De ahí que el proceso de etnización produce unos otros-étnicos de la nación.

Por supuesto que estos lugares del otro-étnico (exterioridad marcada como otredad) y el nosotros de la nación (sectores dominantes y algunos subalternizados) no son estables e inmutables, sino que se transforman históricamente permitiendo ciertos desplazamientos y fijaciones provisionales. El otro-etnizado se entiende, entonces, como una particular posición de sujeto en un sistema de diferencias constituido al seno de una formación nacional de alteridad (Segato, 2007). Esa posición de sujeto habilita subjetividades sociales y políticas desde las cuales se despliegan una multiplicidad de acciones y disputas.

Al menos en Colombia, imaginar la indianidad y la negritud en esos términos es algo relativamente reciente<sup>5</sup>. Para la negritud se empieza a gestar a mediados de los años ochenta (Cárdenas et al., 2020; Urrea et al., 2019), mientras que para la indianidad es un proceso que se remonta a comienzos de los años setenta (Gros, 2000; Rojas, 2011). Etnización es el proceso mediante el cual unas poblaciones devienen en grupo étnico, como unos marcados otros tradicionalizados, comunalizados y ancestralizados de la nación. Marcaciones étnicas, entonces, refiere a los diacríticos que se ponen en juego para establecer esas alteridades radicales culturalizadas.

## Blanquidad

La blanquidad, en tanto concepto teórico y fenómeno social, trasciende la mera pigmentación y abarca un complejo entramado de privilegios y ventajas estructurales conferidos a quienes son percibidos como blancos (Dyer, 1997). En palabras de Asad Haider (2020): “La supremacía blanca es el fenómeno por el cual la pluralidad de intereses de un grupo de gente se reorganiza en torno a la ficción de una raza blanca cuya propia existencia se basa en la violenta y genocida historia de la opresión sobre la gente de color” (p. 96).

En el contexto latinoamericano, la blanquidad adquiere características específicas debido a su historia colonial con sus intrincados procesos de mestizaje, racialización y etnización. Esta historia colonial de América Latina se encuentra profundamente imbricada con la construcción de jerarquías de la diferencia/desigualdad que situaron a los colonizadores europeos y sus descendientes (criollos americanos) en la cúspide del poder social, económico y político. En el periodo colonial, los europeos implementaron un sistema de castas que categorizaba a las personas según una intrincada “gramática de la sangre”, asignando privilegios a aquellos con mayor “pureza” de sangre europea<sup>6</sup>.

---

5. Indianidad y negritud son conceptos que indican las diferentes y contrastantes articulaciones discursivas, con sus particulares posiciones de sujeto y una gama de subjetividades habilitadas, sobre lo indígena y lo negro en determinados momentos y contextos. Incluyen la multiplicidad de imaginarios sociales y las prácticas asociadas en las que se constituyen y operan marcaciones y experiencias produciendo la diferencia como desigualdad en específicos entramados de poder. Suponen todo el campo semántico. Con estos conceptos se busca enfatizar la dimensión histórica y política de los procesos de diferenciación como oterización en entramados de jerarquía y desigualdad que cristalizan categorías de clasificación y de adscripción que tienden a naturalizarse.

6. Como estoy argumentando la noción de blanquidad se diferencia de la noción de blanquitud en Echeverría (2010), pues esta última se centra en una crítica de la blanquitud como un “ethos” o una “forma de vida” que trasciende la dimensión física del color de piel y representa una perspectiva ideológica y cultural. Para Echeverría (2010), la blanquitud es una postura desde la cual se configura una visión de mundo hegemónica, ligada a un ideal de modernidad y de progreso que promueve una ética de consumo y un distanciamiento respecto a otras formas de vida. Este “ethos blanco” no se limita a la raza como un marcador visible, sino que configura un sistema de valores donde la racionalidad, la eficiencia y el individualismo se presentan como parámetros de civilización y orden social.

De ahí su raigambre con el colonialismo, en particular con el colonialismo de los siglos XVIII al XX. En el primer colonialismo, aquel instaurado en el siglo XV, no se puede hablar de racialización debido a que no cualquier inferiorización de un otro (o de la diferencia) supone una racialización. Ni siquiera si ese otro inferiorizado es marcado-constituido desde diacríticos como el color de la piel. No se puede confundir racialización con el establecimiento de distinciones y jerarquías en las que se apele al color o a otros rasgos corporales.

En América Latina, la “blanquitud criolla” (Cortés y Restrepo, 2023) se establece como una de las raíces más profundas de la negación del racismo y sus implicaciones en los privilegios raciales. Este concepto describe la paradoja en la que personas que no se consideran “realmente blancas” o “totalmente blancas” disfrutan, en la práctica, de los privilegios de no ser marcadas como negras o indígenas. Así, estos individuos pueden acceder a ciertos beneficios asociados con la blancura sin identificarse plenamente con ella.

La noción de “blanquitud criolla” se emplea para desmentir la existencia de jerarquías raciales que posicionan a la blancura como el paradigma de la moralidad y la humanidad. Al afirmar tener ancestros indígenas o africanos, estas personas intentan cuestionar las distinciones raciales que operan en la sociedad, revelando cómo la blancura, aunque no siempre explícita, sigue siendo un estándar dominante (Cortés y Restrepo, 2023).

En esta dinámica constitutiva, la blanquidad (y a veces la mestización) suele funcionar como el estándar, lo no mencionado, lo no marcado. En contextos donde se asume como la norma, se percibe como algo incuestionable, dado por sentado y obviamente deseable. La negación de los procesos de racialización en las categorías de “blanco” y “mestizo” es problemática y refuerza la invisibilización de los privilegios raciales asociados. La idea de que estas categorías no son racializadas ni están sujetas a los mecanismos de discriminación racial o del ensamblaje del racismo es una falacia que confluye y refuerza el racismo en desmentida. En el diseño de políticas públicas y en las luchas contra el racismo, el privilegio racial no puede quedar por fuera de escrutinio. Tampoco se deben soslayar las estrategias de desmarcación racial asociadas a las articulaciones dominantes de la blanquidad y la mesticidad.

En tanto características biológicas específicas enarboladas para distinguir y jerarquizar poblaciones, el proceso de racialización no se circunscribe a la producción de otros racializados, sino que implica también la racialización de quien racializa (es decir, la racialización de sí mismo). Ahora bien, esta racialización de sí mismo opera generalmente como una naturalización de la imaginada superioridad propia y la consecuente inferiorización del otro racializado.

En esto se diferencia con el proceso de etnización, donde los individuos y poblaciones marcados como étnicos son la antípoda de la blanquidad. Mientras que los otros-étnicos aparecen en su tradicionalidad, ancestralidad, comunariedad, territorializados y nativos ecológicos, la blanquidad desde su lugar no marcado, pero marcante es imaginada como la normalizada modernidad, individualidad, como el nosotros mismo de la nación.

En este contraste con los otros-étnicos de la nación se equiparan la blanquidad y la mesticidad. En América Latina, la mesticidad (o lanidad) es una huida hacia la blanquidad. Como lo ha argumentado Rivera Cusicanqui (2018), la figura del mestizo en América Latina supone una articulación subordinada y mimética con la blanquidad. De ahí su propuesta de pensar desde la figura del *ch'ixi* para tensionar y visibilizar las aporías del mestizo. Ahora bien, en términos de la racialización la mesticidad sí aparece marcada (al igual que la negridad e indianidad), aunque en algunos países y momentos ciertas mesticidades puedan ocupar o compartir el lugar de la blanquidad.

Las retóricas celebratorias del mestizaje se han exaltado como un emblema de identidad nacional, promoviendo la idea de una sociedad post-racial, esta narrativa ha sido criticada por ocultar y minimizar las desigualdades raciales que persisten. Las idealizaciones del mestizaje han a menudo implicado una apología a la blanquidad, abrumadoramente eurocéntrica y despreciante de lo que se imagina como indianidad y negridad (Wade, 2021). Por lo tanto, aunque en el mestizaje aparece como celebratorio de la mezcla, en la práctica relega las articulaciones de negridad e indianidad a esferas marginales, como el folklóre o una cultura popular atávica, mientras exalta las improntas de la Europa hiperreal (Chakrabarty, 2008) como el soporte de la modernidad y de la formación nacional.

### **Horizontes de historicidad lugarizados de la diferencia/desigualdad**

Para entender los específicos anudamientos de estas nociones de racialización, etnización y blanquidad en cada uno de los países de América Latina es relevante retomar el concepto de formaciones nacionales de alteridad elaborado por Claudia Briones y Rita Segato. Una formación nacional de alteridad no se limita a configurar las diferencias dentro del marco del estado-nación y a definir las a través de sus juegos de alteridades y mismidades (Briones, 2008). También implica la creación y reproducción de jerarquías y relaciones de poder que perpetúan estas configuraciones. No solo establece diferencias, sino que también estructura relaciones de poder. No se trata solo de la diversidad racializada o etnizada dentro de la nación, sino también de las desigualdades que surgen de las diferencias jerarquizadas.

Así, por ejemplo, la noción de formaciones nacionales de alteridad nos ayuda a entender cómo los procesos globales, como el análisis de la raza y la lucha contra el racismo, se manifiestan de manera diversa en cada país (Segato, 2007). Cada forma-

ción nacional de alteridad introduce inflexiones en estos procesos globales mediante adaptaciones y apropiaciones que se ajustan a las configuraciones históricas y específicas de cada país. Así, el multiculturalismo se integra, genera tensiones y coexiste, transformando en cierta medida las categorías sociales de diferencia y pertenencia. Más que solo definir términos específicos de diferencia, estas formaciones son también terrenos de disputa que pueden llevar a redefiniciones de la diversidad cultural.

La alteridad encaja de distintas maneras en la imaginación de la nación. No son equiparables los relatos y experiencias de la alteridad al interior de la nación argentina, brasileña, colombiana, mexicana o estadounidense. En los relatos nacionales de cada país, la forma cómo aparecen o no, el lugar marginal o relativamente central y los contenidos de la alteridad como indianidad o negritud no solo son bien distintos, sino que también se transforman con el tiempo.

A pesar de toda su potencia, este concepto de formaciones nacionales de alteridad se mueve en el registro de la nación. Como las naciones son relativamente recientes, pensar en términos más de procesos históricos de más larga duración que incluya el periodo colonial requiere cambiar el registro de la nación. Sin abandonar el énfasis en la lugarización de la configuración de diferencia/desigualdad, considero relevante pensar en términos de horizontes de historicidad. De esta manera, el concepto de formaciones nacionales de alteridad puede ser complementado desde una perspectiva que haga énfasis en la historicidad, para poder entender las articulaciones entre los procesos de formación de nación y sus anterioridades, así como pensar con mayor detenimiento la relación entre las transformaciones epocales y la producción de la diferencia/desigualdad.

También prefiero pensar en términos de diferencia/desigualdad antes que de alteridad. Esta última puede ser fácilmente leída desde nociones abstractas y descafeinadas de la otredad y el Otro. Nada más contrario a querer historizar y lugarizar, pero también nada más opuesto a entender las articulaciones concretas de las relaciones de poder y de la dominación en los procesos y tecnologías de la diferenciación que producen la diferencia como desigualdad. En formaciones sociales concretas, la diferencia nunca es simplemente buena para pensar (para recurrir a una conocida expresión de Lévi-Strauss), no es un instrumento de clasificación inocente, sino que es parte de los dispositivos y modalidades de la dominación que garantizan la desigualdad. Por eso es relevante interrumpir esos relatos simplistas de diferencia como simple diversidad, escribir desde el término de diferencia/desigualdad.

## Conclusiones

“Traer a los negros a la historia más allá de las categorías de problema y víctima, y establecer el carácter histórico del racismo en oposición a la idea de que es un fenómeno eterno o natural, depende de la capacidad de comprender el cambio político, ideológico y económico”

Gilroy (citado por Haider 2020, p. 158).

La racialización, como proceso de marcación de individuos y poblaciones a través de categorías raciales, ha operado históricamente como una herramienta de jerarquización y dominación. Este proceso, que asume características heredadas como determinantes de la esencia de los individuos, ha sido central en la biopolítica y en las inteligibilidades producidas por discursos expertos como la biología y la historia natural. Paralelamente, la etnización ha configurado otras dinámicas de desigualdad, marcando diferencias culturales y jerarquías que posicionan a ciertos grupos como los “otros” de la modernidad y la nación. Este proceso, fundamentado en diacríticos culturalizados y territorializados, refuerza imaginarios vinculados al “buen salvaje” y perpetúa relaciones desiguales.

Por su parte, la blanquidad opera en América Latina como una configuración idealizada que encarna el “nosotros” de la nación, frecuentemente reemplazada por una mesticidad enblanquecida. Este fenómeno no solo refleja rasgos fenotípicos, sino que constituye una red de relaciones de poder y privilegio que interactúa de manera directa con el racismo en desmentida. Este último niega o trivializa la existencia de desigualdades estructurales mientras mantiene jerarquías racializadas.

Para comprender estas dinámicas, conceptos como las “formaciones nacionales de alteridad” y los “horizontes de historicidad” resultan esenciales. Mientras que las formaciones nacionales de alteridad revelan cómo las diferencias se configuran y jerarquizan dentro del marco del Estado-nación, los horizontes de historicidad ofrecen una perspectiva más amplia para analizar las transformaciones históricas de la diferencia/ desigualdad. En el caso de Colombia, estos horizontes muestran una evolución desde las categorizaciones basadas en “calidades” en el periodo colonial temprano, pasando por la pigmentocracia del siglo XVIII y las jerarquías evolucionistas del siglo XIX, hasta las narrativas de modernización y desarrollo del siglo XX. Más recientemente, el multiculturalismo y la etnización han configurado nuevos discursos sobre la diversidad, visibilizando las dinámicas de discriminación racial y racismo.

En lugar de pensar únicamente en términos de alteridad, el enfoque en la diferencia/ desigualdad enfatiza las relaciones concretas de poder y dominación que producen estas jerarquías en contextos históricos y políticos específicos. A través de esta perspectiva, se han identificado y examinado varios horizontes históricos en Colom-

bia, desde el periodo colonial temprano hasta las últimas décadas del siglo XX, evidenciando las transformaciones de las categorizaciones y jerarquías de la diferencia/desigualdad.

## Referencias

- Appelbaum, N. P., Macpherson, A. S., & Roseblatt, K. A. (2003). Introduction: Racial Nations. En N. P. Appelbaum, A. S. Macpherson, & K. A. Roseblatt (Eds.), *Race and Nation in Modern Latin America* (pp. 1-32). Chapel Hill: The University of North Carolina Press.
- Benedict, R. ([1940] 1987). *Raza: Ciencia y Política*. Fondo de Cultura Económica.
- Briones, C. (2008). Formaciones de alteridad: contextos globales, procesos nacionales y provinciales. En C. Briones (Ed.), *Cartografías Argentinas: Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad* (pp. 9-37). Antropofagia.
- Briones, C. (2002). Mestizaje y blanqueamiento como coordenadas de aboriginalidad y nación en Argentina. *Runa*, 33, 61-88.
- Cárdenas, R., Mina, Ch., Restrepo, E. & Rosero, E. (2020). Afro-Descendants in Colombia: Anti-Racist Struggles and the Accomplishments and Limits of Multiculturalism. En J. Hooker (Ed.), *Black and Indigenous Resistance in the Americas From Multiculturalism to Racist Backlash A Project of the Antiracist Research and Action Network (RAIAR)* (pp. 93-122). Lexington Books.
- Chakrabarty, D. (2008). *Al margen de Europa: pensamiento poscolonial y diferencia histórica*. Tusquets.
- Cortés, V., & Restrepo, E. (2023). Blanquidad y privilegios raciales: apuntes conceptuales. *Tabula Rasa*, 45, 13-21. <https://doi.org/10.25058/20112742.n45.01>.
- Curiel, O. (2017). Género, raza, sexualidad: debates contemporáneos. *Intervenciones en estudios culturales*, 4, 41-61.
- Dyer, R. (1997). *White*. Routledge.
- De la Cadena, M. (2007). Introducción. En M. De la Cadena (Ed.), *Formaciones de indianidad. Articulaciones raciales, mestizaje y nación en América Latina* (pp. 85-120). Envió Editores.
- Del Valle, M. (Ed.). (2022). *El racismo existe: hablemos de él en clase*. CLACSO.
- Echeverría, B. (2010). *Modernidad y blanquitud*. Ediciones Era.
- Eddo-Lodge, R. (2018). *Por qué no hablo con blancos sobre racismo*. Planeta.
- Fabián, J. (2019). *El tiempo y el otro: Cómo construye su objeto la antropología*. Editorial Universidad del Cauca.
- Fanon, F. (1965). Raza y cultura. En F. Fanon, *Por la revolución africana* (pp. 38-52). Fondo de Cultura Económica.

- Foucault, M. ([1968] 2005). *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*. Siglo XXI.
- Foucault, M. ([1976] 1999). Las mallas del poder. En M. Foucault, *Estética, ética y hermenéutica*. Obras Esenciales. Volumen III (pp. 235-254). Paidós.
- Foucault, M. ([1977-1978] 2006). *Seguridad, territorio, población*. Fondo de Cultura Económica.
- Gall, O. (2021). Mestizaje y racismo en México. *Nueva Sociedad*, 292, 53-64.
- Gonzalez, L. (2018). Racismo y sexismo en la cultura brasileña. En B. Bringel & A. Brasil Jr. (Comp.), *Antología del pensamiento crítico brasileño contemporáneo* (pp. 565-584). CLACSO.
- Gros, C. (2000). *Políticas de la etnicidad. Identidad, Estado y Modernidad*. Instituto Colombiano de Antropología.
- Haider, A. (2020). *Identidades mal entendidas. Raza y clase en el retorno del supremacismo blanco*. Traficantes de Sueños.
- Hall, S. (2019). *El triángulo funesto. Raza, etnia, nación*. Traficantes de Sueños.
- Hall, S. (2017). *Familiar Stranger: A Life Between Two Islands*. Duke University Press. <https://doi.org/10.1215/9780822372939>.
- Hall, S. ([1997] 2021). Race, the Floating Signifier: What More Is There To Say About 'Race'. En P. Gilroy (Ed.), *Stuart Hall. Selected Writings on Race and Difference* (pp. 359-373). Durham: Duke University Press. <https://doi.org/10.1215/9781478013174>.
- Hall, S. ([1980] 2021). Teaching race. En P. Gilroy (Ed.), *Stuart Hall. Selected Writings on Race and Difference* (pp. 123-135). Duke University Press. <https://doi.org/10.1215/9781478013174>.
- Levi-Strauss, C. (1979). Raza e historia. En C. Levi-Strauss, *Antropología estructural: mito, sociedad y humanidades* (pp. 304-339). Siglo XXI Editores.
- López Beltrán, C. (2004). *El sesgo hereditario: ámbitos históricos del concepto de herencia biológica*. UNAM.
- Mead, M., & et al. (1972). *Ciencia y concepto de raza: genética y conducta*. Editorial Fontanela.
- Nascimento, A. ([1978] 2016). *O genocídio do negro brasileiro: Processo de um racismo mascarado*. Editora Perspectiva.
- Restrepo, E. (2019). "Giro hacia la raza y el racismo: apuntes desde la antropología en Colombia". En: R. Lemos Igreja, O. Hoffmann y S. Rodrigues (eds.), *Hacer ciencias sociales desde América latina: desafíos y experiencias de investigación*. (pp. 196-208). FLACSO.
- Restrepo, E. (2013). *Etnización de la negritud: invención de las "comunidades negras" como grupo étnico en Colombia*. Editorial Universidad del Cauca.
- Rivera Cusicanqui, S. (2018). *Ensayos desde un presente en crisis*. Tinta Limón.

- Rojas, A. (2011). *Interculturalidad el problema de las relaciones entre culturas*. (Tesis de maestría). Universidad Javeriana, Bogotá.
- Saussure, F. de. ([1916] 1978). *Curso de lingüística general*. Losada.
- Segato, R. L. (2007). *La nación y sus otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*. Prometeo.
- Stocking, G. W. (1994). The Turn-of-the-Century Concept of Race. *Modernism/ Modernity*, 1 (1), 4-16. <https://doi.org/10.1353/mod.1994.0001>.
- Trouillot, M.-R. (2011). *Transformaciones globales. La antropología y el mundo moderno*. Editorial de la Universidad del Cauca-Ceso.
- Trouillot, M.-R. (2002). The Otherwise Modern. Caribbean Lessons from the Savage Slot. En B. Knauft (Ed.), *Critically Modern: Alternatives, Alterities, Anthropologies* (pp. 220-237). Indiana University Press.
- Ulloa, A. (2004). *La construcción del nativo ecológico: complejidades, paradojas y dilemas de la relación entre los movimientos indígenas y el ambientalismo en Colombia*. Instituto Colombiano de Antropología.
- Urrea, F., Viáfara, C., & Viveros, M. (2019). Del mestizaje blando al multiculturalismo triétnico: raza y etnicidad en Colombia. En E. Telles & R. Martínez Casas (Eds.), *Picmentocracias: color, etnicidad y raza en América Latina* (pp. 108-158). Fondo de Cultura Económica.
- Volóshinov, V. (2009). *El marxismo y la filosofía del lenguaje*. Ediciones Godot.
- Wade, P. (2022). El concepto de raza y la lucha contra el racismo. *Estudios Sociológicos*, 40, 163-192. <https://doi.org/10.24201/es.2819>.
- Wade, P. (2021). Racismos latinoamericanos desde una perspectiva global. *Nueva Sociedad*, 292, 25-41.
- Wade, P. (2002). *Race, Nature and Culture. An Anthropological Perspective*. Pluto Press.

### Sobre el autor

EDUARDO RESTREPO es antropólogo colombiano egresado de la Universidad de Antioquia (Medellín, 1996), con maestría y doctorado de la University of Carolina del Norte en Chapel Hill. Dentro de sus líneas de investigación se destacan los estudios referidos a las poblaciones afrocolombianas, con particular interés en la región del Pacífico colombiano. Los procesos de etnización y racialización, así como las políticas de la representación y subjetividades políticas negras, son algunos de los asuntos abordados en sus publicaciones. También se ha interesado por las geopolíticas del conocimiento y los procesos de lugarización que configuran campos disciplinarios como el de la antropología o transdisciplinarios como el de los estudios culturales. Correo Electrónico: [eduardoa.restrepo@gmail.com](mailto:eduardoa.restrepo@gmail.com).  <https://orcid.org/0000-0002-5634-465X>

## CUHSO

Fundada en 1984, la revista CUHSO es una de las publicaciones periódicas más antiguas en ciencias sociales y humanidades del sur de Chile. Con una periodicidad semestral, recibe todo el año trabajos inéditos de las distintas disciplinas de las ciencias sociales y las humanidades especializadas en el estudio y comprensión de la diversidad sociocultural, especialmente de las sociedades latinoamericanas y sus tensiones producto de la herencia colonial, la modernidad y la globalización. En este sentido, la revista valora tanto el rigor como la pluralidad teórica, epistemológica y metodológica de los trabajos.

### EDITOR

Matthias Gloël

### COORDINADOR EDITORIAL

Víctor Navarrete Acuña

### CORRECTOR DE ESTILO Y DISEÑADOR

Ediciones Silsag

### TRADUCTOR, CORRECTOR LENGUA INGLESA

Mabel Zapata

### SITIO WEB

[cuhso.uct.cl](http://cuhso.uct.cl)

### E-MAIL

[cuhso@uct.cl](mailto:cuhso@uct.cl)

### LICENCIA DE ESTE ARTÍCULO

Trabajo sujeto a una licencia de Reconocimiento 4.0 Internacional Creative Commons (CC BY 4.0)