

---

ARTÍCULOS

---

**APROXIMACIÓN A LA PROXEMIA DE LA BLANQUITUD:  
REPRESENTACIONES Y EXPERIENCIAS ENTRE POBLACIÓN NO  
BLANCA DE MADRID**

**APPROACHING THE PROXEMIA OF WHITENESS: REPRESENTATIONS AND  
EXPERIENCES AMONG NON-WHITE POPULATION IN MADRID**

**Joy Helena González-Güeto**

FLACSO, México  
joygonzalezgueto@gmail.com  
<https://orcid.org/0000-0003-3308-6050>

Recibido: 29 de abril de 2022; Aprobado: 11 de diciembre de 2023; Fecha de Publicación: 9 de junio de 2024

**Cómo citar este artículo / Citation:** González-Güeto, Joy Helena. 2024. «Aproximación a la proxemia de la blanquitud: representaciones y experiencias entre población no blanca de Madrid». *Disparidades. Revista de Antropología* 79(1): e003. doi: <<https://doi.org/10.3989/dra.2024.003>>.

**RESUMEN:** Como campo emergente en Latinoamérica y España, los estudios críticos de la blanquitud ahondan en su construcción histórica. Sin embargo, pocas investigaciones se han centrado en la blanquitud como estrato de la experiencia cotidiana para la población no blanca. Por eso, para analizar las formas en que las representaciones sobre la blanquitud y su materialidad hacen parte de la experiencia cotidiana de las personas no blancas en Madrid, este artículo traza un vínculo entre las aportaciones recientes de los estudios sensoriales socioantropológicos, los estudios postcoloniales de la blanquitud y los relatos de la experiencia de personas no blancas habitantes de distritos periféricos como Carabanchel, Villaverde, Usera, Tetuán y Lavapiés. Este itinerario permitirá concluir que, para las personas no blancas de Madrid la blanquitud se presenta como un parámetro para el funcionamiento institucional, un esquema perceptivo que informa la acción social excediendo la presencia física de cuerpos blancos y como un estrato de la experiencia que puede habilitar o limitar varios tipos de movimiento: la circulación a través de las instituciones, el ascenso a través de las clases y el desplazamiento de los cuerpos en el espacio.

**PALABRAS CLAVE:** Blanquitud; Racialización; Proxemia; Esquema perceptivo.

**ABSTRACT:** As an emerging field in Latin America and Spain, critical studies of whiteness delve into its historical construction. However, few studies have focused on whiteness as a layer of everyday experience for the non-white population. Thus, in order to analyze the ways in which the representation of whiteness and its materiality is part of the everyday experience of non-white people in Madrid, this article traces a connection between recent contributions from socio-anthropological sensory studies, postcolonial studies of whiteness and accounts of the experience of non-white people living in peripheral districts such as Carabanchel, Villaverde, Usera, Tetuán and Lavapiés. This mapping will allow us to conclude that, for non-white people in Madrid, whiteness presents itself as a parameter for institutional functioning, a perceptual schema that informs social action which goes beyond the physical presence of white bodies and as a stratum of experience can facilitate or limit various types of movement: circulation through institutions, social class mobility and the displacement of bodies in space.

**KEYWORDS:** Whiteness; Racialization; Proxemia; Perceptual schema.

## 1. INTRODUCCIÓN

En muchas formas del discurso sobre racialización se omite la blanquitud como posición racial y como estrato de la experiencia cotidiana. Durante y después de las colonizaciones europeas, la blanquitud se ha ido elaborando por contraste. Lo blanco representaría una forma objetiva de acción y percepción, «incontaminada» por el cuerpo. Lo no blanco, por su parte, representaría la violencia, el caos, la irracionalidad, la suciedad, la ausencia de autocontrol y el desorden (Kincheloe 1999: 163). En el contexto de la Ilustración, la blanquitud como posición racial biologicista -nacida en los siglos XVII y XVIII desde la Europa occidental (Allen 1994)- se autoconstituyó y objetivó como un universal neutro sin vínculo espacio temporal alguno. Así, la raza ha devenido en algo que portan «los otros».

Pero la idea de la blanquitud como posición de superioridad es más antigua. En el siglo XIII, tal como explica Rodríguez-García (2022), en España se desarrolló la doctrina católica de la «pureza de sangre», que establecía una distinción moral (y esencial) entre cristianos y no cristianos (musulmanes y judíos). Y con la implementación de los Estatutos de limpieza de sangre en el siglo XV, se buscó más claramente asegurar que solo las personas de ascendencia cristiana pudieran avanzar socialmente y mantenerse en posiciones de poder.

Toda esa invención de la blanquitud y su posterior *desracialización* ha sido elaborada gracias a operaciones institucionales y ordinarias que pretenden hacerla desaparecer en las interacciones cotidianas (Ahmed 2007; Applebaum 2016). Sin embargo, tal como lo confirma el trabajo de Rodríguez García (2022), en España -como en toda Europa- persiste una continua omnipresencia de constructos raciales que operan a pesar de la amnesia colonial sobre la «raza» en Europa (Habimana-Jordana 2023; Lentín 2020).

Otros trabajos (Cortés Cortés y Restrepo 2023) han señalado la blanquitud -o blanquidad- como una experiencia de construcción del sujeto en medio de un sistema de diferencias. Algunos otros trabajos emergentes en Latinoamérica y España han ahondado la experiencia de la blanquitud del sujeto blanco. Sin embargo, pocos estudios se han centrado en la blanquitud como estrato de la experiencia cotidiana para la población no blanca. Por eso, aquí me

pregunto, ¿qué sentidos sobre la blanquitud circulan entre nuestras comunidades? ¿Cómo intervienen estos significados en la acción e interacción social cotidianas? ¿De dónde provienen?

Para analizar las formas en que la blanquitud hace parte de la experiencia simbólico material cotidiana de las personas no blancas en Madrid, trazo un vínculo entre las aportaciones recientes de los estudios sensoriales socioantropológicos (Sabido Ramos 2019; 2016; Sekimoto y Brown 2020) y los estudios críticos (Cortés Cortés y Restrepo 2023; DiAngelo 2021) y postcoloniales de la blanquitud (Ahmed 2007) con los relatos de la experiencia de personas no blancas habitantes de distritos periféricos de Madrid. Con esto, espero mostrar una premisa central: la relación de las personas no blancas con la blanquitud no se reduce a las representaciones discursivas/simbólicas que circulan en nuestras poblaciones, sino que esta relación resulta ser material, corporal. Sentimos la blanquitud y ésta interviene en nuestras experiencias kinésicas y proxémicas: nuestros modos de mover y situar el cuerpo, nuestros modos de andar por la calle, los caminos que escogemos.

Para dar cuenta de esta premisa central, el artículo está organizado de la siguiente manera: primero sitúo metodológicamente la investigación y reviso las categorías aglutinadoras del análisis «blanquitud» y «no-blanco». Después, utilizo las entrevistas realizadas en Madrid para describir la blanquitud como un esquema perceptivo vinculado a posiciones de clase. En el tercer apartado reviso las implicaciones que tienen los relatos de identidad nacional española en la experiencia proxémica y afectiva de las personas no blancas en Madrid. Para finalizar, enumero los sentidos sobre la blanquitud que circulan entre miembros de organizaciones antirracistas de Madrid, recontando los debates internos y sus efectos proxémicos.

Todo este itinerario me llevará a presentar tres conclusiones acerca de cómo es entendida la blanquitud entre población no blanca de Madrid y cómo esta se articula como un estrato de nuestra experiencia cotidiana. Primero, se trata tanto de un parámetro para el funcionamiento institucional como de un esquema perceptivo que informa la acción social no blanca. Segundo, como estrato de la experiencia puede habilitar o limitar varios tipos de movimiento: la circulación a través de las instituciones; el ascenso a través de las clases; y el desplazamiento de los

cuerpos en el espacio. Y, tercero, la blanquitud como estrato de la experiencia para las personas no blancas excede la presencia material de cuerpos leídos como blancos.

## 2. CONSIDERACIONES METODOLÓGICAS

Las historias que se reconstruyen aquí provienen de un ejercicio de etnografía sensorial (Stoller 1997; Pink 2009) situado entre febrero de 2020 y septiembre de 2021. Este tipo de etnografía resalta como herramienta de investigación el cuerpo de mujer negra de la etnógrafa y sus capacidades multisensoriales (Sabido Ramos 2020), descentrando la vista y excediendo la clásica «observación participante».

Me incorporé a situaciones cotidianas de distritos periféricos de Madrid como Embajadores/Lavapiés (Distrito Centro), San Isidro (Carabanchel), Puente de Vallecas, San Cristóbal (Villaverde) desde el 2 de febrero hasta el 14 de marzo de 2020, fecha en que inició la cuarentena obligatoria por Covid-19 en España. Lo que había sido un proceso etnográfico centrado en plazas, parques, calles, transporte público, supermercados, espacios formativos y de activismo, etc., se convirtió en conversaciones y entrevistas telefónicas, así como en encuentros en espacios virtuales que supusieron una ampliación del territorio etnografiado: se incluyó a los distritos de Usera y Tetuán. A partir de allí se produjo una profusa variedad de relatos experienciales en los que sobresalen elementos sensoriales y emocionales.

Todas las historias que resultaron de esto fueron registradas en un diario de campo en el que también reconstruí -con herramientas de escritura autoetnográfica- las memorias que guardo de mis propias experiencias como mujer negra. Realicé diecinueve entrevistas a integrantes de organizaciones sociales antirracistas (voceros y voceras) y a habitantes comunes (población no organizada políticamente) de sectores periféricos de Madrid. Específicamente para este artículo, siete de esas entrevistas han sido citadas de manera explícita. Aunque la etnografía sensorial fue la técnica de investigación principal desarrollada, esta investigación incluyó la revisión paralela de la prensa local para los años 2020 y 2021. Aún así, los resultados presentados aquí se orientan mayoritariamente hacia la perspectiva de personas no blancas que participaron de la investigación.

## 3. CONCEPTUALIZACIÓN DE LAS ETIQUETAS RACIALES ¿CÓMO HABLAR DE BLANQUITUD EN ESPAÑA?

Los estudios críticos de la blanquitud provienen del contexto anglosajón, en el que la palabra utilizada es «whiteness». Autores como Cortés y Restrepo (2023) traducen la categoría utilizando el concepto en castellano «blanquidad» para referirse a la misma posición de privilegio racial heterogénea y contextual que se imbrica no sólo con prácticas discursivas discriminatorias, sino también con la materialidad de las desigualdades sociales.

En este trabajo prefiero utilizar la traducción propuesta por Manzanera Rubio (2010) -blanquitud- porque, como esta autora asegura, funciona mejor como concepto equivalente de *blackness* -negritud-. La otra traducción podría ser «blancura», pero no se utilizará para marcar «una distancia prudencial entre el sustantivo de uso común relativo al color blanco y el concepto ideologizado que alude a la “raza blanca”» (Manzanera Rubio 2010: 85). Cortés y Restrepo añaden -no oponen- «blanquidad» a «blanquitud» debido a que consideran que con el primero pueden pensarse mejor

Las heterogéneas y contradictorias articulaciones de lo blanco como posición de sujeto y procesos de subjetivación en un sistema de diferencias en entramados de desigualdad que son siempre contextualmente producidas, experimentadas y disputadas. Así, entonces, blanquidad no se puede entender aisladamente, sino en su relación constitutiva con los otros términos como el de mesticidad o los de negritud y la indianidad (Cortés y Restrepo 2023: 15-16).

Aquí utilizaré «blanquitud», pero reconozco todas las otras formas conceptuales que nombran el poder, el privilegio y la estructura desigual que desmarca racialmente lo blanco y lo construye como «norma» a expensas de las poblaciones no blancas.

Pero más allá de las categorías utilizadas en entornos académicos, cotidianamente circulan otras formas de nombrar lo blanco y la racialización en entornos activistas, de discurso público televisivo, escenarios políticos y espacios ordinarios.

En el transcurso de esta investigación escuché muchas historias de discriminación racial de boca de poblaciones latinoamericanas y latinodescendientes, musulmanas, africanas y afrodescendientes, a las

que asigné el adjetivo común «no blancas» siguiendo estudios como los de Mbembe (2016) u Omi y Winnant (2015). Sin embargo, el adjetivo utilizado por las organizaciones sociales antirracistas e intelectuales en el debate contemporáneo sobre racismo en Madrid es «racializada/o». Activistas latinas, gitanas, migrantes, africanas y afrodescendientes suelen presentarse públicamente como población racializada: una palabra que a la vez engloba todas esas posiciones de la escala racial, diferenciándolas de la posición de blanquitud y de sus privilegios materiales y simbólicos.

Sin embargo, este adjetivo no escapa a debates. En 2020 fue foco de discusión en redes sociales gracias a la decisión de la directora general para la Igualdad de Trato y Diversidad Étnico Racial del Ministerio de Igualdad de renunciar -por presiones de ciertos sectores de la opinión pública- para dar paso a una mujer negra española. En un tuit, la saliente directora general explicaba: «hemos reorganizado el equipo de este Ministerio para que haya una presencia visible de mujeres pertenecientes a colectivos racializados. Eso significa que no asumiré la Dirección General» (Villena 2020). Para algunas personas involucradas en este debate, «colectivos racializados» es una etiqueta que pone de relieve estructuras de injusticia social en clave racial (Gerehou 2020). Para otras, esta forma de nombrar sólo contribuye a la desracialización de la blanquitud, al presentarla como una posición neutral, vacía de toda la historia institucional de esfuerzos materiales y simbólicos puestos en marcha para su invención y reproducción.

Como lo discute Amanda E. Lewis (2004), los estudios sobre blanquitud enfrentan un importante riesgo teórico y metodológico al hablar de lo blanco como posición racial y como grupo poblacional: ¿cómo desesencializar la blanquitud mientras intentamos desentrañar sus efectos en las vidas de las personas no blancas? Dicho riesgo se encuentra presente para este trabajo también. Por eso, al usar el término «blanco/a», me refiero a la población definida, percibida y tratada como blanca en la sociedad mayoritaria. Lo uso así, aunque entiendo que la categoría no es una entidad cerrada, ni libre de contradicciones.

Igual que sucede con el adjetivo «racializado/a» o «blanco/a», el uso de la etiqueta «no blanco/a» contiene su propio riesgo: reducir a una sola categoría grupos sociales distintos puede llevar

a la homogenización de sus experiencias y a la invisibilización de las consecuencias particulares y situadas de la supremacía blanca en sus vidas. El cuerpo es un símbolo de *status* en las sociedades occidentales (Esteban 2013), por lo que sus experiencias de racialización están íntimamente ligadas a otros aspectos como el género, la clase, las prótesis corporales, el trabajo, la formación, los marcos legales y políticos, la situación, el lugar y el recorrido biográfico propio. En su conjunto, estos elementos se articulan en arreglo a la situación y su contexto geo-histórico para dar forma a distintas y sofisticadas experiencias de racialización.

Dicho todo esto, aquí uso la categoría «blanco/a» de manera heurística, para referirme al término no marcado del sistema racial (Cortés y Restrepo 2023), esto es, la posición social que ha sido despojada de su carácter racial para posicionarla como neutra y superior en términos morales, simbólicos, éticos y materiales. Reservo entonces el uso de la categoría «no blanco/a» como término racial marcado que se refiere al acervo múltiple, diverso, y conflictivo de población percibida y definida como «portadoras de su raza»: en el caso específico de esta investigación en Madrid estamos hablando de poblaciones negras africanas, afrodescendientes, árabes, chinas, musulmanas, gitanas, latinoamericanas y latínodscendientes.

Soy consciente de que circulan otras categorías aglutinadoras (gente de color, racializadas, BIPOC<sup>#1</sup>, etc.); y también sé que los nombres que usan los grupos sociales marginalizados para vehicular sus demandas están en un proceso permanente de negociación (DiAngelo 2021: xvii). Yo misma he pasado de identificarme con el apelativo racial asignado en mi ciudad de origen -«morena»- a presentarme como mujer negra o afrocaribeña.

Entonces, para recontar las historias de blanquitud de las poblaciones no blancas de sectores periféricos de Madrid, uso el término «no blanco» porque

1 Acrónimo de *Black, Indigenous y People Of Color* (negro/a, indígena y gente de color). Para ampliar sobre la discusión alrededor de la utilización de esta categoría en Estados Unidos ver el artículo de *The New York Times* «¿Qué significa la sigla BIPOC?» de Sandra E. García (2020). Disponible en: <<https://www.nytimes.com/es/2020/06/16/espanol/mundo/bipoc-que-es.html#:~:text=En%20ingl%C3%A9s%2C%20el%20acr%C3%B3nimo%20significa,fue%20un%20tuit%20de%202013>>. Fecha de Acceso: 26 ene. 2024.

considero que enfatiza y señala las desventajas históricas y el sufrimiento añadido que se experimenta por el simple hecho de «fallar» en la encarnación del canon corpóreo-racial occidental. Es necesario aclarar que habitar la «no-blanquitud» no es estable, sino que viene a ser el resultado de prácticas colectivas, cercanía con determinados objetos, sistemas discursivos y eventos históricos. La regulación de lo corporal en las sociedades occidentales -que de acuerdo con Mari Luz Esteban adquiere características particulares a partir de mediados del siglo XX- no sólo se ejerce en las áreas de «la alimentación, el ejercicio físico y el deporte, el cuidado estético y la sexualidad» (Esteban 2013). Como se verá, hay una amplia gama de prácticas y discursos de control y consumo que regulan la posición racial de los cuerpos en las sociedades occidentales; esto es, que *tranzan y vigilan* la línea divisoria entre lo que cuerpos blancos y no blancos pueden hacer.

## 4. RESULTADOS

### 4.1 BLANQUITUD COMO ESQUEMA PERCEPTIVO

La presencia recurrente de la blanquitud en las entrevistas y conversaciones mantenidas durante mi etnografía sensorial confirmaron su rol al momento de dar sentido a conflictos, relaciones, fracasos, deseos, sufrimientos e incluso placeres y aspiraciones. La blanquitud tomó un papel protagónico incluso cuando de reconstruir los procesos de percepción de los olores, las miradas y los sonidos se trataba. Como ejemplo paradigmático, baste con traer a colación el itinerario corporal de una mujer brasileña en Madrid:

Soy una mujer blanca y escolarizada en los estándares corporales y sociales de mi país. Al llegar a España, eventualmente se me ve como una mujer racializada. Mi camino cultural, social y profesional no parece tener tanto sentido aquí, en comparación con mi lugar de origen. Lo que quiero decir con esta experiencia personal, encarnada, es que no soy, estoy. Y ese estar depende del campo de referencia en el que circula mi cuerpo, de manera provisional y cambiante. Me doy cuenta de que esta inestabilidad de los sentidos de mi cuerpo también apunta a una condición privilegiada. Porque sé que, desde otras condiciones experimentadas por otros cuerpos, como las mujeres negras, o las compañeras latinas que portan características indígenas impresas en la piel, no hay tanta provisionalidad en las construcciones simbólicas y culturales que sirven

de base para la lectura social de sus cuerpos (Diario de campo, 10 de febrero de 2020).

Este fragmento del diario de campo fue extraído de una reflexión escrita por Lara, una mujer latinoamericana que, en la situación de entrevista en Lavapiés, se autoidentificó como no blanca. Ella compartió este texto conmigo –y con todo un grupo de estudiantes en una clase universitaria sobre racialización en una universidad pública de Madrid–. En el relato de Lara parece haber un doble descubrimiento:

- a. En algunas ocasiones y en algunos lugares del mundo, ella *está* blanca. En Madrid, no.
- b. La plasticidad de su posición racial se debe, en gran medida, a la dificultad de relacionar sus facciones a lo que en las representaciones mayoritarias se entiende como una mujer negra o indígena.

¿En qué consiste la plasticidad de la blanquitud en una ciudad como Madrid? Como todas las categorías raciales, esta no es una posición fija que opere de la misma manera en todos los contextos. Diversas poblaciones -consideradas en ciertos contextos y momentos de la historia como no blancas- han ocupado la posición de blanquitud en territorios distintos a la Europa occidental, tales como el pueblo judío en la sociedad estadounidense (Applebaum 2016: 2) o poblaciones como la italiana o la irlandesa (Kincheloe 1999). Es de resaltar la complejidad del caso de los argumentos supremacistas del estado de Israel, desde los que se instrumentaliza la experiencia de alterización y genocidio experimentada colectivamente por el pueblo judío para justificar sus actuales prácticas de alterización, inferiorización y exterminio de la población palestina.

Pero volviendo al caso de estudio, grupos de latinoamericanos que han ocupado históricamente la posición de sujetos blancos de clase media en sus países de origen son considerados no blancos cuando migran a Europa, tal como lo expone el siguiente testimonio de un hombre mexicano:

Ella trabajaba en Tepito y tal. Y, pues claro, llegó aquí [a Madrid] con un [acento] tepiteño altísimo. Es mucho más bajita que yo, aunque es de Madrid de toda la vida pues se le nota más el deje. Todavía tenía mucho, y por todo lado siempre creían que la mexicana era ella y que yo era el español. También te podría contar que yo me había sentido muchas

veces discriminado por mi tez en Guadalajara. En cambio, en el DF, yo era rubio para los de DF. Y claro, cuando en Guadalajara por no tener los ojos azules, me decían negro (Hombre latino. 39 años. Vocero).

Acostumbrada como está la sociedad mayoritaria a entender la blanquitud como un conjunto de facciones físicas fijas (color de ojos, color de piel, acento, etc.), relatos como el anterior implicarían una desarticulación la pretendida esencialización de las diferencias raciales y su «objetivación» (Obasogie 2014). Así, la blanquitud también podría ser entendida como una posición relacional que se ajusta de acuerdo con la situación de interacción, los actores sociales con los que se interactúe y el lugar.

Después de conocer el relato de Lara, le hice una entrevista en una cafetería de Lavapiés. Nuestra conversación sirvió para explorar ese cambio de posición racial que ella identificó a su llegada a Madrid. Según me contó en nuestro tercer encuentro, una noche en una zona turística de la ciudad, acompañada por un hombre y una mujer blanco-españoles, unas adolescentes la agredieron solo a ella: la tiraron al suelo, se rieron y le pegaron una patada en la cabeza. No podemos conocer con exactitud las motivaciones de la acción de las agresoras. Lo que me interesa aquí es detenerme en las asignaciones de sentido de Lara. Ella se fue a casa sola y confundida tratando de descubrir las. Para Lara, la posibilidad interpretativa del racismo no fue la primera opción. En nuestra conversación me explicó que, entre otras cosas, debido a las memorias vinculadas a su posición racial en Latinoamérica, llamar racismo a estas experiencias pudo haberle resultado exagerado o simplificador.

¿Sabes qué pasó también conmigo? Bueno, yo soy una mujer que en Brasil [...] mi experiencia no es racializada. Creo que hay mucha gente, principalmente la gente de clase media de Latinoamérica, que cuando llega viven situaciones de racismo, pero no lo perciben, ¿sabes? (Mujer racializada/blanco-mestiza. 32 años. Habitante común).

La posición racial que estaba acostumbrada a ocupar en su país de origen la llevó a desvincular la agresión de la forma en que su cuerpo es percibido en el contexto madrileño. En su narración se mezclaban el alcohol, la noche, la edad y, muy tímidamente, el racismo. Lara llevaba solo unos meses en Madrid cuando la conocí. Luchaba tratando de entender por

qué parte de su molestia se debía a que solo la habían agredido a ella y no a sus acompañantes. Como Sekimoto y Brown puntualizan (2020), el mundo se experimenta de una manera diferente en función de la posición racial que se ocupa. Si se ha «sido blanca» en otro territorio se tendrán dificultades para interpretar como racismo las experiencias de agresión, al menos en un principio, en un nuevo territorio en el que se es leída como no-blanca.

Otra mujer de origen chileno y habitante del distrito de Carabanchel, me había asegurado que ella prefería no frecuentar la zona en la que Lara había sido agredida. A diferencia de Lara, esta mujer chilena habita Madrid desde sus primeros años de vida y no ocupó nunca la posición de blanquitud en Latinoamérica. Para esta mujer, lo que le pasó a Lara fue explícitamente una agresión racista. Pero para Lara no había nombres claros para la mirada extraña, ni para la patada en la cabeza, ni para el miedo. El hecho de haber sido blanca en Latinoamérica le dificultó enmarcar las interacciones cotidianas en una trama compleja de marcajes raciales.

No puedo asegurar aquí las motivaciones racistas de esa agresión y no se trata de identificar intencionalidades. Este ejemplo lo uso sólo para ilustrar que la experiencia de habitar una posición racial no blanca habilita el racismo como herramienta explicativa en situaciones de agresión. Para una persona no blanca, una de esas interpretaciones posibles es el racismo debido a su recorrido biográfico, las situaciones racistas que conoce, a las historias que le cuentan y a su relativa consciencia sobre el lugar racial que ocupa en un espacio urbano determinado. Lara no tenía memorias personales de agresiones racistas en el espacio público, tenerlas le hubiese permitido imaginar o «predecir y sentir el flujo espacial y temporal de las relaciones intercorporales en juego cuando este mismo momento se experimenta sensorialmente» (Sekimoto y Brown 2020: 70. Traducción propia).

La blanquitud, entonces, aparece como un esquema perceptivo en sí mismo que habilita ciertas formas de interpretación, autopercepción y movimiento mientras inhabilita otras. Un esquema perceptivo es entendido aquí como el marco de experiencias biográficas, vicarias e históricas acumuladas que permiten anticipar, interpretar, sentir -y hacer- la acción social. No solo incluye los vocabularios emocionales, sino también sus articulaciones con

la experiencia propioceptiva, kinésica y proxémica. Como lo aseguró Lara: «hay que tener un malestar también para notar las cuestiones de racismo algunas veces» (Mujer racializada/blanco-mestiza. 32 años. Habitante común).

La fenomenología de Fanon señala que el cuerpo –entendido como entramado sensorial y afectivo– se forma en la historicidad: «aunque las dimensiones sensoriales y emocionales del comportamiento humano se construyen culturalmente, se constituyen a partir de nuestras experiencias y nuestra historia» (Sekimoto y Brown 2020: 83. Traducción propia). La no consideración siquiera del racismo como posible categoría que explique lo ocurrido es producto de una formación corporal diferenciada que de manera contingente ha ocupado la posición de blanquitud toda su vida. Por efecto de habitar ese esquema sensorial y afectivo, no interpretarían algunas situaciones vividas por otras personas no blancas como graves o dañinas: «no entienden nuestro sufrimiento» (Hombre negro. 45 años. Vocero).

Ahora bien, este no entender o no conocer no es un proceso pasivo. Mills analiza la «ignorancia blanca» para decir que esta incluye

La «difusión de información errónea», la «distribución del error» (incluyendo la posibilidad de «error masivo» [Kornblith 1994a: 97]), dentro del «clúster social más amplio», la «entidad de grupo» de los blancos y las «prácticas sociales» (algunas «totalmente perniciosas» [Kornblith 1994a: 97]) que la fomentan (2007: 16).

Esto se traduce en la sociedad madrileña en un discurso de circulación masiva que esparce varias ideas falsas entre las que se encuentran: a) «las personas migradas reciben una “paga” o “paguita” del gobierno español” o “viven cómodamente de las ayudas del Estado” »; b) «ya no se puede hacer ni decir nada porque ahora todo es racismo»; c) «la inseguridad en la ciudad ha aumentado por la presencia de las personas migrantes», esto a pesar de que los datos policiales oficiales aseguran que ha disminuido. Esta distribución de la mentira y el error no solo construye ignorancia en las personas blanco-españolas, sino que también crea representaciones de la blanquitud y sus afueras por contraste: si las personas no blancas viven de la paga del gobierno, las personas blancas son trabajadoras; si las personas no blancas son peligrosas y tienen una orientación a

la delincuencia y el crimen, las personas blancas son honestas, seguras, pacíficas y actúan dentro de la ley. Todos estos sentidos sobre la blanquitud y sus afueras contruidos históricamente a nivel institucional e interaccional tienen consecuencias significativas para la vida cotidiana de las personas no blancas, lo que hace que estos sentidos adquieran densidad experiencial.

Entonces, si se ha ocupado siempre la posición de blanquitud, es muy probable que el cuerpo no haya sido sistemáticamente identificado como peligroso, inmoral y sucio. Sus movimientos no han sido coartados por la policía o vigilados por los vecinos. Más aún, no se tiene la costumbre de supervisar los propios movimientos evitando encajar en estereotipos raciales. Todo esto quiere decir que la experiencia propioceptiva, cinestésica y proxémica será distinta en función de la posición racial que se ocupe.

La experiencia propioceptiva se relaciona con la capacidad agéntica de mover el cuerpo e interviene en la experiencia emocional. Técnicamente es la capacidad corporal de ser conscientes de la posición de nuestro cuerpo en cada momento, lo que hace que podamos reaccionar ante aquello que pasa a nuestro alrededor. Se trata de una capacidad autoreflexiva que implica que «no solo damos, recibimos y sentimos el mensaje cinestésico de los demás, sino que también somos conscientes de cómo nuestros cuerpos están posicionados y se mueven respecto de los demás» (Sekimoto y Brown 2020: 79. Traducción propia).

Como me aseguró un hombre de ascendencia marroquí, muchos de los movimientos del cuerpo no blanco en el espacio público son realizados con extrema conciencia de la intersubjetividad racial en juego con la blanquitud: «en el metro intento no hacer movimientos muy rápidos, ni mirar a los ojos a nadie, sobre todo cuando sale en la tele algún ataque terrorista, porque uno nota cuando le miran con miedo» (Hombre musulmán. 26 años. Habitante común). La experiencia cinestésica y proxémica de este hombre en el metro –cómo se mueve y se desplaza su cuerpo– está informada por su posición racial y los relatos que circulan sobre esta.

Controlar el cuerpo propio resulta ser un trabajo somático cotidiano indispensable a la hora de interactuar con un mundo estructurado para la comodidad y el privilegio de aquellos cuerpos que pueden ocupar la posición de blanquitud. Como se

ve en el testimonio de este hombre, no se sienten las situaciones sociales del mismo modo cuando se es consciente del miedo que genera a otros la propia presencia o cuando se siente miedo ante la presencia de un cuerpo no blanco en el transporte público. Así, son diferentes también las memorias emocionales propias y los relatos emocionales del grupo de referencia, que operan como herramientas para dar sentido a la experiencia cotidiana.

Todo lo anterior permite afirmar que la racialización habilita esquemas perceptivos particulares: formas de sentir y, por tanto, interpretar la experiencia. La blanquitud entonces es una posición racial a la cual se le reconoce su posición de «sujeto que percibe», mientras que a las personas no blancas se les ha despojado del reconocimiento de su percepción, ubicándoles como objetos entre otros objetos (Fanon 2009).

Pero estos modos distintivos de sentir una misma situación no están únicamente ligados a portar o no un cuerpo leído como blanco. La plasticidad de la posición racial de blanquitud y su complejidad necesitan ser pensadas en su intersección con otras matrices de jerarquía social como la clase, el género o la religión. Como lo aseguró Bonilla Silva (1999), entre otras autoras de vertiente crítica feminista, decolonial y postcolonial (Brah 2011; Hill Collins 2004; Davis 2004), los sistemas sociales racializados están estratificados en términos raciales, de género y clase.

En una de las entrevistas realizadas a una mujer chilena residente en Madrid, se hizo explícito que la posición de blanquitud no es un asunto sólo de la forma corporal. «Convertirse en blanco» está profundamente vinculado con una movilidad de clase ascendente.

También pienso que el tema de la blanquitud es más como un sujeto político con privilegio, cosas que yo allá en Chile no tenía, nunca tuve privilegios. Entonces yo creo que por eso el tema de la racialización es como mucho más amplio que el fenotipo. Pero también en Latinoamérica mientras más blanco seas mejor y yo creo que incluso la gente más empobrecida lo hacemos, o sea, intentar mezclarnos con gente lo más blanca posible (Mujer racializada/blanco-mestiza. 28 años. Vocera).

Así, «ascender» implica un trabajo corporal de aproximación al imaginario colectivo de la blanquitud (Ahmed 2007). En muchos casos, este acercamiento supone no sólo la demostración del aumento de la

capacidad de consumo, sino la adopción de hábitos corporales asociados a «gente blanca»: cómo mover el cuerpo en el espacio, cómo gestualizar, cómo modular la voz, cómo expresar las emociones, etc.<sup>2</sup>

Acceder a educación superior –y contar con las credenciales que lo prueben– suele «venderse» también como un camino de ascenso social y desmarcación racial que remite a la frase con la que muchas mujeres negras con acceso a doctorados hemos escuchado alguna vez: «eres negra, pero...». Tener credenciales universitarias suele venir vinculado de manera simbólica y material a formas de hablar, vestir y llevar el cuerpo. Esta «posibilidad de explicación», ese «pero tengo un doctorado», permite a una investigadora no blanca experimentar más cómodamente una ciudad como Madrid. Así, la movilidad de clase es siempre una desmarcación racial relativa que produce un distanciamiento de los otros cuerpos no blancos y un acercamiento a los ideales comportamentales de la blanquitud. Sin embargo, la movilidad de clase no elimina el marcaje racial. Lo que sí es cierto es que la desmarcación racial asigna agencias al cuerpo no blanco y le infunde la posibilidad material de movimiento.

Hasta aquí, la blanquitud se manifiesta como un esquema perceptivo y una posición racial que se modifica según el contexto, atravesada por jerarquías socioeconómicas. Pero, ¿cómo interviene en la acción y experiencias cotidianas de personas no blancas de los sectores populares de Madrid?

## 5. IDENTIDAD NACIONAL ESPAÑOLA Y BLANQUITUD

En un estudio realizado por el Ministerio de Igualdad del Gobierno de España, titulado «Aproximación a la población africana y afrodescendiente en España: identidad y acceso a derechos» (Cea D'ancona y Vallés Martínez 2021), se preguntó a las personas

2 El caso del «blanqueamiento» de las músicas negras es un buen ejemplo de la pasteurización de los recursos, expresiones y esquemas sensoriales no blancos como requisito para su inserción en espacios de consumo blancos. Este tema ha sido tratado en un estudio anterior «*Criminal sounds-primitive sounds: Sensory Conflict and the Racialization of Urban Space in Cartagena (Colombia) and Madrid (Spain)*» (González-Güeto, 2022), en el que exploró el particular caso del género musical «champeta» en Cartagena, Colombia.



encuestadas si se siente español/a. Los argumentos que acompañaban a las respuestas negativas variaron entre «por experiencias de discriminación, rechazos acumulados» y «me sentiría española si me trataran igual». Una de las respuestas obtenidas en el estudio fue aún más específica: «para ellos el español es blanco».

No *sentirse* perteneciente a la nación es una manifestación directa de la blanquitud en la vida cotidiana de personas no blancas en Madrid, más allá de que se posean los documentos legales que acrediten su ciudadanía. El estudio de Jean Beaman (2019) confirma esto como una tendencia europea que puede verificarse en cómo personas descendientes de migrantes norteafricanos de clase media nacidas en Francia tienen que encontrar la forma de vivir en una sociedad «ciega a la raza» en la que la blanquitud se presenta como la norma.

Como era de esperarse, varias de las personas no blancas de nacionalidad española que entrevisté en Madrid aseguraron no sentirse españolas. El relato de una mujer nacionalizada resume las razones de la imposibilidad de sentirse perteneciente a la nación, que aparecieron con sistematicidad en las entrevistas realizadas en Madrid:

Tampoco me siento de aquí porque no me han dejado sentirme de aquí [...] Entonces sí tengo la piel más clara, [pero] tengo otros rasgos que tampoco me identifican como de aquí [España] porque aquí nadie me dice «tú eres de aquí, por tus rasgos» (Mujer racializada/blanco-mestiza. 28 años. Vocera).

Los documentos identitarios no necesariamente habilitan una experiencia proxémica cómoda en el espacio urbano. Sentirse español o no implica una percepción de la propia posición racial respecto del ideal de ciudadanía blanca española. En Madrid, gran parte de las representaciones sobre la blanquitud emergen de los relatos descriptivos sobre cómo son «los españoles». Todas las personas no blancas entrevistadas reconstruyeron la imagen de «los españoles» como una especie de esencia. No la entienden como una identidad política confirmada a través del DNI. Ser español –y recibir el trato correspondiente– es una identidad racial y cultural diferenciada.

Como he podido confirmar en otros estudios (González-Güeto 2023), las descripciones de la blanquitud española la reconstruyen como un modo de estar en el mundo, pero, sobre todo, un modo de

llevar el cuerpo y de habitar el espacio. Así me lo contó una mujer andina, residente en San Cristóbal por más de 20 años, cuando le pregunté qué motivaciones creía ella que tenían sus vecinos para no permitirles usar las canchas deportivas del barrio: «si te digo la verdad, pues, era por racismo, porque la mayoría de los españoles no hacen deporte como los latinos» (Mujer latina. 53 años. Habitante común).

La blanquitud como identidad nacional española en Madrid es representada casi como una personalidad, un grupo de costumbres y de hábitos corporales y socioespaciales. Es recurrente escuchar comentarios como «los españoles tienen perros antes que niños» (Mujer latina. 53 años. Habitante común) o que «la gente aquí de España es como más recatada» (Hombre latino. 23 años. Habitante común). La idea del recato aparece en oposición a lo no blanco, a «los caribeños, los dominicanos, saben que son[...] que sí que gritan muy duro, que hablan muy duro, que la música en alto y eso» (Hombre latino. 23 años. Habitante común).

Los dispositivos antimigratorios de las fronteras terrestres en Ceuta y Melilla son también artefactos socioespaciales de marcaje racial, aunque también pueden ser considerados como artefactos jurídicos, dispositivos tecnológicos y mecanismos performativos de resguardo de la blanquitud que aparece en el centro del relato de identidad nacional en España. Recientemente se ha publicado una noticia sobre la intención de instalar armas de sonido en la frontera de Ceuta y Melilla para evitar que los cuerpos no blancos contaminen la blanquitud del territorio español. La existencia de estos mecanismos es anterior al ascenso de la extrema derecha en la escena política española, pero esta ha reforzado aquello que ya esos mecanismos postulan desde hace décadas: «la identidad nacional española es blanca y está en peligro».

La construcción de una identidad nacional blanca en riesgo por la presencia de inmigración no blanca en el territorio español no es un relato exclusivo de los partidos de ultraderecha. En una intervención para exigir financiación del Estado para los trenes de Gran Canaria y Tenerife, un representante político por Coalición Canaria<sup>3</sup> recalcó la relación directa

3 Es una formación política española fundada en 1993 y que agrupa a varios partidos nacionalistas, insularistas, centristas, liberales y, minoritariamente, progresistas canarios.

entre la identidad nacional española y la blanquitud: «aquí no somos negros, somos españoles[...] Sí, me refiero a que no deben de tratarnos como si fuéramos diferentes. Somos personas normales de parte del Estado español» (Canarias Ahora 2020). El representante político retiró las palabras a través de redes sociales, por supuesto. Pero lo que resulta relevante de su intervención son las dos oposiciones que postula: primero, hace un contraste entre ser español y ser negro; después, presenta las analogías *español-normalidad* y *ser negro-anormalidad*.

## 6. DIMENSIÓN PROXÉMICA DE LA BLANQUITUD: CIRCULACIÓN, ACCESO A DERECHOS Y ACCIÓN POLÍTICA

La relación entre proxemia y blanquitud puede seguir explicándose a partir de tres ejes centrales. El primer eje supone una aproximación a las dificultades para la circulación de cuerpos no blancos por la ciudad en contexto de aumento de discursos de odio en las instituciones. El segundo eje, tiene que ver con las consecuencias del racismo institucional y, por último, el tercer eje se relaciona con el ideal del salvador blanco encontrado en organizaciones sociales de Madrid y sus efectos para la acción política de poblaciones no blancas.

La experiencia sensorial y afectiva del miedo y el sentimiento de incomodidad al moverse por la ciudad que expresan las personas no blancas entrevistadas en Madrid están informados por los discursos políticos emitidos desde las instituciones democráticas. En el «Informe sobre la evolución de los incidentes relacionados con los delitos de odio en España» del Ministerio del Interior (López Gutiérrez *et al.* 2020), se explicita la relación proporcional entre el aumento de los discursos de odio y los delitos asociados a prejuicios raciales. Recientemente, la legitimación política de discursos racistas en el parlamento ha repercutido en una presencia mucho más visible de grupos supremacistas blancos en el espacio público de Madrid.

El otro día iba en el autobús y justo me iba a bajar y veo que en el puente había un grupo encapuchado [...] colgando una pancarta nazi del Atlético de Madrid y claro fueron a colgar una pancarta y esa gente realmente ha asesinado a gente migrante, ha asesinado antifascistas y recuerdo que, joder, los vi ahí y me tuve que bajar en la siguiente parada (Mujer racializada/blanco-mestiza. 28 años. Vocera).

Pelear, confrontaciones y agresiones sistemáticas de grupos de jóvenes neonazis organizados y legalizados. Abundan titulares como «La irrupción de un grupo neonazi empaña la manifestación por la Sanidad Pública» (Sainz 2021), del diario *El Salto*.

Los imaginarios de la blanquitud en el testimonio anterior incluyen la imagen de grupos encapuchados que obstaculizan de manera directa la movilidad por la ciudad de las personas no blancas: al sentir miedo, tuvo que bajarse una parada de autobús antes de su destino. El miedo que experimentó resulta de su proceso reflexivo sobre el lugar que su cuerpo ocupa en las jerarquías raciales y en los relatos de identidad nacional. La posibilidad de circulación por la ciudad de cuerpos no blancos se ve obstaculizada por este tipo de situaciones y, cuando no implica un cambio de camino, modifica aun así la experiencia sensorial, propioceptiva, proxémica y kinésica: Ahora sí que me da un poco de miedo o sea por eso no bajarme a ciertas horas del metro y encontrarme por ahí con esta gente defendiendo lo blanco porque sé que se están organizando» (Mujer racializada/blanco-mestiza. 28 años. Vocera).

Por otro lado, para las organizaciones sociales antirracistas de Madrid, la manera más recurrente en que se relacionan *con* y construyen sentido *sobre* la blanquitud es a través de las formas de la supremacía blanca. Para estas organizaciones, la categoría racismo institucional nombra la configuración y el funcionamiento de las instituciones públicas como la policía, las oficinas migratorias o las universidades. Dichas instituciones obstaculizan las posibilidades de acceso y despliegue de los cuerpos no blancos en el espacio, disminuyendo su margen de movimiento en la calle, en el trabajo, en los espacios de ocio, en los espacios políticos, e incluso en la academia.

Una mujer latinoamericana estudiante de una universidad pública de Madrid en el momento de la entrevista me relató la siguiente experiencia:

me abrieron un expediente porque señalé a un blanco que era de República Checa porque estaba cometiendo agresiones racistas contra una compañera y contra mí y se lo señalamos, le vetamos de espacios que no podía entrar a asociaciones. Se fue a quejar de eso y me abrieron un expediente porque él dijo que lo había yo llamado racista y machista y no sabía por qué y eso, claro, me supuso a mí, ahora puedo presentar el trabajo de fin de máster, pero por ejemplo no podía hacer un

doctorado. Bueno, estas cosas específicas de todo el racismo institucional, ¿no? (Mujer racializada/blanco-mestiza. 28 años. Vocera).

La inacción o respuesta contraria de las autoridades universitarias supone una política institucional que por acción u omisión resguarda las agresiones racistas y protege a los agresores. Otra de las personas entrevistadas, un hombre negro, describe el racismo institucional a través de la siguiente anécdota:

Hubo una pelea. De repente él con como diez chavales ingleses que llegaron y empezaron a pegarle delante de todo el mundo y cuando llegó la *poli* lo primero es en vez de ir a por el grupo y tal y separar e ir a por el grupo, a él le cogieron primero y todos los policías con él como preguntándole e intimidándole. Tuvieron que reaccionar los vecinos y la gente que estaba ahí presente diciéndole «dejadle en paz que no ha hecho nada, tenéis que ir a por ese grupo que le han pegado». Porque eran blancos, siempre se nota ahí el racismo de la *poli* (Hombre negro. 45 años. Vocero).

Este patrón de operación institucional tiene sus raíces en el «supremacismo blanco», esto es, «el patrón continuo de prácticas y políticas cotidianas generalizadas que se vuelven invisibles a través de la normalización y, por lo tanto, a menudo se dan por sentadas como el orden natural de las cosas» (Applebaum 2016: 4. Traducción propia). En este contexto, la blanquitud viene a pensarse como una posición de privilegio recompensada con lo que llamo *amplitud en el margen de movimiento*: la comodidad de entrar y salir de los lugares, de enojarse y pelear o de transitar por las calles.

Desirée Bela-Lobedde en su libro «Ser mujer negra en España» (2018) despliega un ejercicio de análisis autoetnográfico en el que confirma cómo la blanquitud como norma limita sus movimientos más ordinarios: tomar el transporte público, caminar por la calle en verano, bailar en una discoteca. Para esta autora, los discursos publicitarios, las canciones, las agresiones en el espacio público o los controles policiales fueron mecanismos de elaboración de la diferencia que limitaban su cuerpo de mujer negra en diversos momentos y contextos vitales.

El margen de movimiento de los cuerpos informado por su posición racial repercute también en la facilidad de acceso a las condiciones básicas requeridas para iniciar un proceso de movilidad socioeconómica y

ascenso simbólico. De hecho, durante la etnografía en Madrid, de camino a la plaza Nelson Mandela, en Lavapiés, un activista antirracista aseguró que en el barrio Lavapiés están alquilando apartamentos a policías como estrategia para hacer redadas racistas más efectivas.

El racismo institucional tendría entonces repercusiones en la experiencia afectiva de las personas blancas españolas habitantes de los sectores populares. El despliegue proxémico de coches, motos, caballos y agentes de la policía llegando en grandes cantidades a los barrios donde viven personas no blancas construye una idea de inseguridad en los barrios y señala al tiempo a los cuerpos no blancos como generadores de esa inseguridad.

Si allí hubiesen (sic) muchas secretas todo el rato, coches de policía circulando la gente se va a preguntar «Hostia, ¿aquí qué pasa?». Aunque no den ninguna información la gente va a estar más alerta de cualquier cosa, les va a entrar más miedo, entrarán en sus casas cerrando llaves y tal, es lo que está haciendo, es la campaña, es esta movida que está pasando por los barrios donde están los inmigrantes, dando siempre esta sensación de inseguridad, patrullando todo el rato y eso, secretas todo el rato, todo el rato hay secretas como si pasase algo grande (Hombre negro. 45 años. Vocero).

Para este hombre, la imagen que se construye de la blanquitud en estos ejercicios de despliegue policial por el espacio de los barrios pretende ser la de un sujeto blanco no contaminado por la droga o la delincuencia que necesita ser protegido de «los otros».

Ahora bien, la imagen de una blanquitud «neutra» no es la que circula entre las personas no blancas.

Imágenes de igual algunos chavales que se ponen en la plaza a vender, a trapichear con marihuana, pues hace un eco supergrande de que los inmigrantes y tal, etiquetan a todo el mundo como vendedor y yo digo cuánta gente española vende o consume la droga y de dónde lo sacan y somos los inmigrantes, somos minorías en este país y los que venden son más minoría que son unos pocos y es una cosa que altamente han dado por hecho que [...] y de dónde viene esta droga, no lo trae aquí ningún negro, lo trae la gente blanca y la gente con traje lo consume. Yo conozco a mogollón de gente que lo consume y lo compran y yo, vamos, pero todo es como lo que más ensucia la inmigración (Hombre negro. 45 años. Vocero).

Como se puede intuir en la cita anterior, los ideales de bondad, sanidad y decencia de la blanquitud no circulan entre la población no blanca sin ser puestos en cuestión. Esta experiencia interkinésica entre la policía y los vecinos blancos del barrio enmarca el hecho de que

Las personas *de color* deben coordinar el movimiento de sus cuerpos, involuntariamente, con los movimientos de los blancos por temor a que en cualquier momento su cuerpo pueda ser agarrado o extraído sin repercusiones (Sekimoto y Brown 2020: 78. Traducción propia. Énfasis en el original).

Entonces, el miedo de las personas blancas podría encontrar su explicación en el bombardeo discursivo del contexto. Pero ese miedo tiene repercusiones afectivas -y materiales- sobre la población no blanca: incomodidad y estrés, pero también miedo y vulnerabilidad.

Muchas representaciones de la blanquitud encontradas durante el trabajo de campo son aún más sofisticadas. A pesar de que se reconoce un patrón de racismo institucional, las organizaciones sociales no extrapolan esa conclusión a las interacciones cotidianas en el barrio. Población blanca y no blanca -vecinos de sectores populares- interactúan de manera solidaria para enfrentar casos de racismo.

Yo me acuerdo de no sé qué año exactamente que hubo hasta gente organizada, gente blanca de aquí llamadas brigadas vecinales que se metían en casos así cuando veían que paran a alguien discriminatoriamente por su color de piel, su raza, su etnia y preguntaban a ver qué pasaba y eso pues era una acción superbonita que hacían y que salvaba a gente (Hombre negro. 45 años. Vocero).

Hablar de racismo institucional saca la posición de blanquitud del cuerpo. Más que la mala intención explícita y reflexiva de funcionarios específicos dentro de las instituciones, la población activista antirracista entiende ese racismo institucional como decisiones administrativas conscientemente racistas que privilegian lo blanco. El resultado del racismo intencional ha informado con el tiempo las culturas y prácticas institucionales que se basan en supuestos de superioridad blanca sobre los grupos no blancos (Guess 2006: 652. Traducción propia).

De acuerdo con el discurso de las organizaciones antirracistas en Madrid, un modo de ocupar la posición de blanquitud desde las organizaciones sociales

implica un posicionamiento en el espacio: estar al frente, tomar la palabra. Esta posición es interpretada por muchas personas migradas en las organizaciones antirracistas madrileñas como una reproducción de la imagen del «salvador blanco». Son, al menos, dos los elementos problemáticos de ese lugar de enunciación. Primero, la representación, esto es, cuerpos blancos tomando la palabra y ocupando las primeras líneas de lucha pública por la población que se queda afuera de la blanquitud. Segundo, la ausencia de reflexión sobre las experiencias de racialización al interior de esas organizaciones llamadas «mixtas» o «mestizas». Esto se traduce en la dificultad de abrir conversaciones sobre racismo al interior de las organizaciones promigrantes. En este sentido, se asegura que incluso muchas estructuras de movimientos sociales «han permitido agresiones hacia sus miembros no blancos» (Mujer racializada/blanco-mestiza. 28 años. Vocera).

Una activista por los derechos de las personas migrantes en Madrid en conversación conmigo, resumió el conflicto de la siguiente manera:

el movimiento racializado empezó a hacer la pregunta por quién debería estar al frente de los movimientos migrantes y se tomaron los lugares de vocería. Yo no digo que esté mal, es una pregunta necesaria, pero el movimiento racializado ha acusado a quienes han dejado el cuerpo en la lucha desde hace muchos años, ha acusado a las personas equivocadas. Dice ella que esas clases son lugares todavía mestizos, de mezcla, que enseñan castellano a migrantes hablando de eso de racistas. En el uso del adverbio «todavía» se dejaba entrever un atisbo de resignación. Lugares todavía mestizos, como si temiera que «el discurso de racialización» terminara por comérselo todo y resultara en la expulsión de la gente blanca de los espacios de lucha (Diario de campo, 13 de febrero de 2020).

La identificación de una izquierda blanca por parte de los colectivos antirracistas en Madrid se hizo presente en las entrevistas realizadas con posterioridad a mi conversación con esta activista. Una mujer perteneciente a una organización feminista y antirracista no mixta me explicó, por ejemplo, las razones tras la decisión de no ir a la marcha del 8 de marzo incluían las agresiones recibidas por parte de feministas blancas y el hecho de que:

En el momento en que empezamos como a gritar o a cantar nuestras consignas se nos decía que ese no era el momento, como que también escuché un comentario detrás de unas blancas que decían

«bueno, aquí estamos en el grupo de las latinas vámonos mejor para allá» (Mujer racializada/blanco-mestiza. 28 años. Vocera).

La crítica a las organizaciones sociales identifica una falta de reconocimiento de la experiencia no blanca de la ciudad, así como la existencia de un problema estructural de racismo institucional que afecta de manera diferenciada a las personas migrantes: «dejan marchar a las policías, al grupo feminista de las policías que, o sea, mientras que nos encarcelan, entonces están ahí marchando, o sea, tampoco nos parecía bien» (Mujer racializada/blanco-mestiza. 28 años. Vocera).

Pero la relación postulada entre el ascenso de los discursos de odio y la experiencia del racismo en el espacio público no es la única manera en que los relatos de nacionalismo blanco intervienen en los procesos de representación de la blanquitud en Madrid. Son producidos por y producen, al mismo tiempo, debates públicos que mueven o tensionan los límites de esa identidad nacional postulada.

## 7. CONSIDERACIONES FINALES

El recorrido planteado en este artículo permite responder a la pregunta por los modos en que la población no blanca de Madrid construye sentidos sobre la blanquitud. En Madrid circulan tres significados centrales. Entre la población no blanca de sectores populares la blanquitud es, primero, un parámetro de funcionamiento institucional que coarta la circulación cómoda de los cuerpos no blancos, el ascenso socioeconómico y el desplazamiento por la ciudad. Segundo, la blanquitud es un esquema perceptivo privilegiado que se permite la dificultad de reconocer las experiencias de discriminación racial de los otros. Finalmente, en tercer lugar, la blanquitud es el eje central de los relatos de identidad nacional española, lo que tiene repercusiones en los procesos propioceptivos de la población española no blanca.

La blanquitud termina siendo considerada un punto de referencia para interpretar la acción y un espectro fluido de posiciones sociales circunstanciales. Las formas en las que opera la idea de blanquitud en la acción social institucional y en la interacción cotidiana entre actores sociales exceden, incluso, la aparición de cuerpos tradicionalmente percibidos como «blancos».

En definitiva, las personas no blancas entrevistadas en Madrid –sobre todo las que hacían parte de

procesos organizativos a nivel comunitario en sus países de origen y en España o aquellas que habitaban espacios académicos– reconstruyeron en sus relatos una diferenciación entre la blanquitud española y sus afueras, así: «no compartimos el mismo mundo, ¿sabes? La precariedad de vida que algunos de nosotros viven no es, no hace parte de la referencia de los otros, ¿sabes?» (Mujer racializada/blanco-mestiza. 32 años. Habitante común). Esta expresión no solo se refiere a las condiciones materiales de vida de grupos sociales diferenciados racialmente. También alude a los puntos ciegos provenientes del lugar que ocupan estos grupos en la escala racial, a la dificultad –entendida como una decisión política– para percibir los obstáculos de atravesar el mundo desde otras posiciones sociales. A la luz de la literatura crítica de la blanquitud, esta investigación permite concluir que esta posición social supone una experiencia de ausencia de malestar racial y confirma el argumento de que la posición que se ocupa interviene en la capacidad de sentir las tensiones de las relaciones raciales en los ritmos del propio cuerpo y en los movimientos corporales de los otros.

Los aportes de la literatura sobre blanquitud (Bela Lobedde 2018; Sanchez 2021; Rodríguez-García 2022; Habimana-Jordana 2023) llevan a la necesidad de un mayor detenimiento en la dimensión proxémica de la blanquitud en el contexto español.

Esta línea de investigación resulta estratégica a nivel epistemológico y político. En primer lugar, un estudio de los efectos sensoriales de la blanquitud como posición racial privilegiada habilita una vuelta a la materialidad situada y relacional de las consecuencias de discursos y prácticas supremacistas en el estado español. Esto, podría funcionar como una estrategia para evitar el riesgo de esencialización de la blanquitud en las investigaciones señalado por Lewis (2004). En segundo lugar, analizar la dimensión proxémica de la blanquitud vincula de manera directa la producción académica con las demandas antirracistas y anticoloniales reales. Las expulsiones territoriales debido a las colonizaciones, la coacción de los cuerpos no blancos en los espacios públicos de las ciudades occidentales, las agresiones, las consecuencias para la salud mental, las deportaciones o la explotación laboral de los cuerpos no blancos son situaciones que no pueden ser tratadas como una cuestión simbólica a discutir a partir de metáforas. Es necesario re-materializar lo que supone la invención

de la blanquitud para los cuerpos no blancos en ciudades occidentales.

Al portar un cuerpo no blanco, se camina con miedo, se cambia de camino, se escogen recorridos más largos para llegar a los mismos lugares cotidianos. Al portar un cuerpo no blanco la presencia de grupos de supremacistas blancos supone una amenaza para la vida y no simplemente un nuevo debate en la escena política. Portar un cuerpo no blanco justifica nuestras muertes. Al portar un cuerpo no blanco, las posibilidades de sufrir una detención son más altas, las posibilidades de perder la propia tierra son más altas. Al portar un cuerpo no blanco, se tiene un margen de movimiento más reducido. Todas estas dinámicas hacen de la blanquitud un elemento relevante en la experiencia cotidiana de los cuerpos no blancos que repercute en nuestros esquemas sensorio-afectivos.

## AGRADECIMIENTOS

Agradezco de manera especial la lectura detallada de este manuscrito, así como la guía teórico-analítica del Dr. Orlando Deavila Pertuz.

## DECLARACIÓN DE CONFLICTO DE INTERESES

La autora de este artículo declara no tener conflictos de intereses financieros, profesionales o personales que pudieran haber influido de manera inapropiada en este trabajo.

## DECLARACIÓN DE CONTRIBUCIÓN A LA AUTORÍA

Joy Helena González-Güeto: conceptualización, análisis formal, curación de datos, adquisición de fondos, investigación, metodología, recursos, validación, visualización, redacción – borrador original, redacción – revisión y edición.

## BIBLIOGRAFÍA CITADA

Ahmed, Sara. 2007. «A Phenomenology of Whiteness». *Feminist Theory* 8(2):149-68. doi: <<https://doi.org/10.1177/1464700107078139>>.

Allen, Theodore. 1994. *The Invention of the White Race*. Nueva York: Verso.

Applebaum, Barbara. 2016. «Critical Whiteness Studies». *Oxford Research Encyclopedia of Education*. doi: <<https://doi.org/10.1093/acrefore/9780190264093.013.5>>.

Beaman, Jean. 2019. Are French people white?: Towards an understanding of whiteness in Republican France. *Identities* 26(5): 546-562. <<https://doi.org/10.1080/1070289X.2018.1543831>>.

Bela-Lobedde, Desirée. 2018. *Ser mujer negra en España*. Madrid: Penguin Random House Grupo Editorial.

Bonilla-Silva, Eduardo. 1999. «The Essential Social Fact of Race». *American Sociological Review* 64(6): 899-906. <<https://doi.org/10.1177/000312249906400609>>.

Brah, Avtar. 2011. *Cartografías de la diáspora. Identidades en cuestión*. Madrid: Traficantes de Sueños. Disponible en: <<https://www.traficantes.net/sites/default/files/pdfs/Cartograf%C3%ADas%20de%20la%20di%C3%A1spora-TdS.pdf>>. Fecha de Acceso: 23 ene. 2024.

Canarias Ahora. 2020. «"Aquí no somos negros, somos españoles": así reclama dinero del Estado un dirigente de Coalición Canaria». *ElDiario.es* 2 oct. Disponible en: <[https://www.eldiario.es/canariasahora/tenerifeahora/politica/expresidente-cabildo-tenerife-carlos-alonso-negros-somos-espanoles\\_1\\_6264787.html](https://www.eldiario.es/canariasahora/tenerifeahora/politica/expresidente-cabildo-tenerife-carlos-alonso-negros-somos-espanoles_1_6264787.html)>. Fecha de acceso: 26 abr. 2022.

Cea D'ancona, María Ángeles, y Miguel S. Vallés Martínez. 2021. «Aproximación a la población Africana y Afrodescendiente en España: identidad y acceso a derechos». Disponible en: <[https://www.igualdad.gob.es/ministerio/dgigualdadtrato/Documents/Aproximaci%C3%B3n%20a%20la%20poblaci%C3%B3n%20africana%20y%20afrodescendiente%20\\_resumen\\_ejecutivo.pdf](https://www.igualdad.gob.es/ministerio/dgigualdadtrato/Documents/Aproximaci%C3%B3n%20a%20la%20poblaci%C3%B3n%20africana%20y%20afrodescendiente%20_resumen_ejecutivo.pdf)>. Fecha de acceso: 26 abr. 2022.

Cortés, Verónica y Eduardo Restrepo. 2023. «Blanquitud y privilegios raciales: apuntes conceptuales». *Tabula Rasa* 45: 13-21. <<https://doi.org/10.25058/20112742.n45.01>>.

Davis, Angela. 2004. *Mujeres, raza y clase*. Madrid: Ediciones Akal.

DiAngelo, Robin. 2021. *Nice Racism: How Progressive White People Perpetuate Racial Harm*. Boston: Beacon Press.

Esteban, Mari Luz. 2013. *Antropología del cuerpo. Género, itinerarios corporales, identidad y cambio*. Barcelona: Edicions Bellaterra.

Fanon, Frantz. 2009. «La experiencia vivida del negro», en Frantz Fanon, *Piel negras, máscaras blancas*: 111-132. Madrid: Ediciones Akal.

García, Sandra E. 2020. «¿Qué significa la sigla BIPOC?» *The New York Times* 16 jun. Disponible en: <<https://www.nytimes.com/es/2020/06/16/espanol/mundo/bipoc-que-es.html>>. Fecha de acceso: 26 abr. 2022.

Gerehou, Moha. 2020. «Qué es ser racializado». *ElDiario.es* 17 ene. Disponible en: <[https://www.eldiario.es/opinion/zona-critica/racializado\\_129\\_1074959.html](https://www.eldiario.es/opinion/zona-critica/racializado_129_1074959.html)>. Fecha de acceso: 26 abr. 2022.

González-Güeto, Joy Helena. 2022. «Criminal Sounds—Primitive Sounds: Sensory Conflict and the Racialization of Urban Space in Cartagena (Colombia) and Madrid (Spain)», en

- David L. Brunsma y David G. Embrick (eds.), *The Cultural and the Racial: Stitching Together the Sociology of Race and Ethnicity and the Sociology of Culture*: 514–536. Número especial de *Sociological Inquiry* 92(2). doi: <<https://doi.org/10.1111/soin.12467>>.
- Guess, Teresa J. 2006. «The Social Construction of Whiteness: Racism by Intent, Racism by Consequence». *Critical Sociology* 32(4): 649-73. doi: <<https://doi.org/10.1163%2F156916306779155199>>.
- Habimana-Jordana, Teresa. 2023. *Narrativas de mujeres afrodescendientes en Cataluña: Un estudio sobre la mixticidad y las configuraciones identitarias desde una perspectiva interseccional*. Tesis doctoral, Universitat Autònoma de Barcelona.
- Hill Collins, Patricia. 2004. *Black sexual politics: African Americans, gender, and the new racism*. Oxfordshire: Routledge.
- Kincheloe, Joe L. 1999. «The Struggle to Define and Reinvent Whiteness: A Pedagogical Analysis». *College Literature* 26(3): 162–194. Disponible en: <<https://www.jstor.org/stable/25112481>>. Fecha de acceso: 26 abr. 2022.
- Lentin, A. 2020. *Why race still matters*. Nueva York: Polity Press.
- Lewis, Amanda E. 2004. «“What Group?” Studying Whites and Whiteness in the Era of “Color-Blindness”». *Sociological Theory*, 22(4): 623-646. <<https://doi.org/10.1111/j.0735-2751.2004.0023>>.
- López Gutiérrez, Javier, Francisco Sánchez Jiménez, Tomás Fernández Villazala, David Herrera Sánchez, Francisco Martínez Moreno, María Yamir San Abelardo Anta, Marcos Rubio García, Victoria Gil Pérez, Ana Ma Santiago Orozco, Miguel Ángel Gómez Martín, y Jesús Gómez Esteban. 2020. «Informe sobre la evolución de los delitos de odio en España». Disponible en: <<http://www.interior.gob.es/documents/642012/13622471/Informe+sobre+la+evoluci%C3%B3n+de+delitos+de+odio+en+Espa%C3%B1a+a%C3%B1o+2020.pdf/bc4738d2-eb6-434f-9516-5d511a894cb9>>. Fecha de acceso: 27 abr. 2022.
- Manzanares Rubio, Sara. 2010. «Passing for white: blanquitud y performatividad en la obra de Yinka Shonibare, MBE». *Revista Forma* 2: 83-93. Disponible en: <<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3956262>>. Fecha de acceso: 26 abr. 2022.
- Martínez, Christian. 2020. «Movilización neonazi contra niños y adolescentes migrantes en San Blas». *ElSaltoDiario* 15 oct. Disponible en: <<https://www.elsaltodiario.com/extremaderecha/manifestacion-neonazis-san-blas-ataque-menas>>. Fecha de acceso: 26 abr. 2022.
- Mbembe, Achille. 2016. *Crítica de la razón negra: Ensayo sobre el racismo contemporáneo*. Barcelona: NED Ediciones.
- Mills, Charles W. 2007. «White Ignorance», en Charles W. Mills, *Black Rights/White Wrongs: The Critique of Racial Liberalism*: 13-38. Nueva York: State University of New York Press.
- Obasogie, Osagie K. 2014. *Blinded by sight: seeing race through the eyes of the blind*. Palo Alto: Standford University Press.
- Omi, Michael y Howard Winant. 2015. *Racial Formation in the United States*. Oxfordshire: Routledge.
- Pink, Sarah. 2009. *Doing Sensory Ethnography*. Londres: SAGE Publications Ltd.
- Rodríguez-García, Dan. 2022. «The Persistence of Racial Constructs in Spain: Bringing Race and Colorblindness into the Debate on Interculturalism». *Social Sciences* 11(1). <<https://doi.org/10.3390/socsci11010013>>.
- Sabido Ramos, Olga. 2020. «Sentidos, emociones y artefactos: abordajes relacionales». *Digithum* 25: 1-10. doi: <<https://doi.org/10.7238/d.v0i25.3236>>.
- Sainz, Pablo. 2021. «La irrupción de un grupo neonazi empaña la manifestación por la Sanidad Pública». *El Salto* 27 feb. Disponible en: <<https://www.elsaltodiario.com/sanidad-publica/-irrupcion-grupo-neonazi-empana-manifestacion-sanidad-publica>>. Fecha de acceso: 26 abr. 2022.
- Sánchez, Gabriela. 2021. «“Para ellos el español es blanco”: el 78% de los afrodescendientes en España dice haber sido discriminado por su color de piel». *EIDiario.es* 20 mar. Disponible en: <[https://www.eldiario.es/desalambre/espanol-blanco-78-afrodescendientes-espana-asegura-haber-sufrido-discriminacion\\_1\\_7326527.html](https://www.eldiario.es/desalambre/espanol-blanco-78-afrodescendientes-espana-asegura-haber-sufrido-discriminacion_1_7326527.html)>. Fecha de acceso: 26 abr. 2022.
- Sekimoto, Sachi, y Christopher Brown. 2020. *Race and the Senses: The Felt Politics of Racial Embodiment*. Londres y Nueva York: Routledge.
- Stoller, Paul. 1997. *Sensuous Scholarship*. Filadelfia: University of Pennsylvania Press.
- Villena, Marta. 2020. «Varios activistas nos cuentan qué opinan del término “racializado”». *El País* 20 ene. Disponible en: <[https://verne.elpais.com/verne/2020/01/19/articulo/1579427716\\_072030.html](https://verne.elpais.com/verne/2020/01/19/articulo/1579427716_072030.html)>. Fecha de acceso: 26 abr. 2022.