

REVISTA **CIENCIAS SOCIALES**

Revista Ciencias Sociales es una revista de la Facultad de Ciencias Sociales
de la Universidad Central del Ecuador **fundada en el año 1976**

An abstract artwork featuring stylized eyes and geometric shapes in a cityscape. The background is a collage of various colors including blue, yellow, green, and red. Two large, stylized eyes are prominent, one in the upper right and one in the center. Below the eyes, there are geometric shapes representing buildings and a cityscape. A dark green rectangular box is overlaid on the bottom left, containing text.

Dossier **Filosofía y sociedad. El lugar del pensamiento reflexivo en el siglo XXI**

Coordinadores de Dossier
Martín Aulestia Calero
José Luis Villacañas

REVISTA CIENCIAS SOCIALES

Facultad de Ciencias Sociales y Humanas

Universidad Central del Ecuador

julio de 2026 | núm. 49

p-issn 0252-8681 | e-issn 2960-8163



latindex



MIAR

erih+

Revista Ciencias Sociales es una revista de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Central del Ecuador fundada en el año 1976 | núm. 49 | julio-diciembre 2026 | p-issn 0252-8681 | e-issn 2960-8163

Autoridades

Dr. Patricio Espinosa del Pozo, PhD. | **Rector de la Universidad Central del Ecuador**
Francisco Hidalgo Flor, Ms.C | **Decano (e) de la Facultad de Ciencias Sociales y Humanas**
Daisy Valdivieso Salazar, PhD. | **Subdecana (e) de la Facultad de Ciencias Sociales y Humanas**

Editora de la revista

Belén Yépez Mosquera, MSc.

Asistente Editorial

Bruna García Eskinazi

Consejo editorial

Francisco Hidalgo Flor — Director, Universidad Central del Ecuador (Ecuador)
Daisy Valdivieso Salazar — Codirectora, Universidad Central del Ecuador (Ecuador)
Kati Alvarez — Universidad Central del Ecuador (Ecuador)
Martín Aulestia Calero — Universidad Central del Ecuador (Ecuador)
Omar Bonilla — Universidad Central del Ecuador (Ecuador)
Alejandro Páez — Universidad Central del Ecuador (Ecuador)
Miguel Ruiz Acosta — Universidad Central del Ecuador (Ecuador)
Andrea Tamayo Torres — Universidad Central del Ecuador (Ecuador)
Mario Unda Soriano — Universidad Central del Ecuador (Ecuador)
Soledad Varea — Universidad Central del Ecuador (Ecuador)
Jetssael Orozco (comunicación) — Universidad Central del Ecuador (Ecuador)

Consejo editorial (ampliado)

Beatriz Miranda — 17' Estudios Críticos (México)
Eduardo Grunner — Universidad de Buenos Aires (Argentina)
Benjamín Mayer — 17' Estudios Críticos (México)
Francisco Rohn — Ecuador Debate (Ecuador) (†)
Elías José Palti — Universidad de Quilmes (Argentina)
Roberto Follari — Universidad de Mendoza (Argentina)
Ricardo Espinoza Lolas — Universidad Católica de Valparaíso (Chile)
Jorge Luis Acanda — Universidad Central del Ecuador (Cuba)
Víctor Bretón — Universitat de Lleida/ Flacso Ecuador (España)
Álvaro Campuzano — Universidad San Francisco de Quito (Ecuador)
Benjamín Arditi — Universidad Nacional Autónoma de México (México)
Alicia Castellanos Guerrero Universidad Autónoma Metropolitana (México)

Coordinadores de Dossier

Martín Aulestia Calero — Universidad Central del Ecuador (Ecuador)
José Luis Villacañas — Universidad Complutense de Madrid (España)

Imagen de portada

Adaptación realizada con Inteligencia Artificial del cuadro “Enclavando la ciudad” del pintor futurista italiano Tullio Carali de 1939

Directora | MSc. Francis Vanegas Wong
Corrección de textos | MSc. Jhonatan Salazar
Diseño y diagramación | Tnlgo. Edison Pila
Editorial Universitaria, 2026
Ciudadela Universitaria, av. América, s. n.
Quito, Ecuador
+593 (02) 2524 033
editorial@uce.edu.ec

Revista Ciencias Sociales
fesh.revista@uce.edu.ec
<https://revistadigital.uce.edu.ec/index.php/CSOCIALES>



Los contenidos pueden usarse libremente, sin fines comerciales y siempre y cuando se cite la fuente. Si se hacen cambios de cualquier tipo, debe guardarse el espíritu de libre acceso al contenido.

DOSSIER

Capitalismo, blanquitud y género¹

Capitalism, whiteness and gender

Recibido: 09/03/2026 Aceptado: 19/05/2026

Andrea Torres Gaxiola

Universidad Autónoma de México - Ciudad de México, México

<https://orcid.org/0009-0006-1838-8180>

atorresgaxiola@gmail.com

<https://doi.org/10.29166/csociales.vli49.9754>

Resumen

El objetivo será presentar una propuesta de lectura del concepto de blanquitud vinculándolo con el feminismo marxista, en particular con la tesis de la escisión del valor de Roswitha Scholz y con los estudios sobre la ética del trabajo de Kathi Weeks. De esta manera, nuestra hipótesis consiste en que la blanquitud, como identidad del capital, no solo opera como dispositivo de racialización, sino que es fundamentalmente un dispositivo de clase y género, ya que se sostiene en una ética del trabajo masculinizada y que apunta al dinero y la acumulación. Para ello, en primer momento vamos a estudiar la noción de identidad e identidad diferencial en la obra de Echeverría. Posteriormente, se estudia la identidad en el capital, la blanquitud y su estructura. Se analiza cómo opera este modelo en relación con el género y, por último, en relación con la racialización. Concluyo sintetizando esta propuesta.

Palabras claves: blanquitud, género, ethos, trabajo, identidad.

Abstract

The aim of this paper is to present a reading of the concept of whiteness in dialogue with Marxist feminism, particularly with Roswitha Scholz's thesis of value-dissociation and Kathi Weeks's studies on work ethics. Our hypothesis is that «whiteness», as the identity of capital, operates not only as a device of racialization but is fundamentally a device of class and gender, as it is sustained by a masculinized work ethic oriented toward money and accumulation. To this end, we will first study the notion of identity and differential identity in Bolívar Echeverría's work. Subsequently, we examine identity within capitalism, «whiteness», and its structure. We then analyze how this model operates in relation to gender and, finally, in relation to racialization. I conclude by briefly synthesizing this proposal.

Keywords: whiteness, gender, ethos, work, identity.

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

Introducción

La teoría de la blanquitud del filósofo Bolívar Echeverría ha sido fundamental en los estudios sobre racismo en México, una propuesta de la filosofía que ha impactado con fuerza a las ciencias sociales. Sin embargo, poco se ha escrito respecto de su relación con la corriente a la que pertenece: el marxismo y la teoría crítica. Su propuesta ha sido central pues ha permitido comenzar a vincular el racismo como sistema de opresión con otras formas de dominación, como lo es la explotación capitalista. Sin embargo, la teoría echeverriana es compleja porque contiene al menos dos tesis que describen dos fenómenos distintos. En efecto, esta propuesta, por una parte, describe la identidad del capital y por otra, ofrece una explicación a los mecanismos de segregación sistemática y la violencia genocida que genera el capitalismo como modelo económico sobre la base de dicha identidad. Si bien son dos tesis complementarias, cada una, sin embargo, es de suma complejidad. Intentaremos en este artículo concentrarnos en la primera, de manera que quisiéramos trabajar el argumento que Echeverría construye para defender la idea de que el capitalismo exige de sus miembros una determinada identidad, compuesta por determinados rasgos y comportamientos que insertan a los seres humanos dentro de la comunidad mercantil. A la vez, este conjunto de rasgos opera como «identidad diferencial» (Echeverría, 1984); es decir, como principio de jerarquización y segregación. Para entrar en este debate, y complementar la propuesta echeverriana, recuperaremos los estudios que dentro del feminismo marxista existen al respecto, particularmente, en torno a la carga identitaria de género que acompaña al sistema económico capitalista.

El objetivo será presentar una propuesta de lectura del concepto de blanquitud vinculándolo con el feminismo marxista, en particular con la tesis de la escisión del valor de Roswitha

Scholz (2016) y con los estudios sobre la ética del trabajo de Kathi Weeks (2020), pues creemos que en las propuestas de estas dos autoras encontramos elementos que se intersectan con la teoría echeverriana de la blanquitud. De esta manera, nuestra hipótesis consiste en que la blanquitud, como identidad del capital, además de operar como dispositivo de racialización, es fundamentalmente un dispositivo de clase y género, ya que se sostiene en una ética del trabajo masculinizada y que apunta al dinero y la acumulación. Por esto, la teoría de la blanquitud debe incorporar no solo al racismo, sino a la vez la dimensión económica y de género como constitutivas. Para Bolívar Echeverría, como para el feminismo marxista, la dominación del capital no se impone solamente en el orden económico, tampoco solamente por un orden colonial o patriarcal, sino que construye un entramado que está compuesto por los tres sistemas de dominación con el fin de conducir la reproducción social hacia la acumulación de capital. Los tres autores que trabajaremos en este trabajo, Echeverría (2010), Scholz (2016) y Weeks (2020), desde la filosofía social, analizan la manera en que opera la identidad del trabajo capitalista. Para Echeverría, se trata de la blanquitud asociada a la ética del éxito en el trabajo que es natural al sistema capitalista; para Weeks, se asocia a una ética del trabajo blanca y masculinizada; para Scholz, la identidad masculina asociada a la valorización de determinadas actividades en tanto que trabajo. De esta manera, este modelo nos permite trascender el planteamiento clásico del marxismo e insertar las vías críticas del género y la raza, como formas culturales y materiales del modelo capitalista.

Con el fin de alcanzar nuestro objetivo, proponemos realizar un estudio hermenéutico-conceptual a través del trabajo interpretativo del concepto de identidad y de la blanquitud, entendida como la forma que adopta la identidad en el capitalismo. No nos centraremos para

ello solamente en la propuesta de Echeverría y los autores que explícitamente refiere, sino que, más bien, el trabajo hermenéutico-conceptual consistirá en conectar conceptualmente su propuesta con otras, comenzando con Hegel y los *Principios de la filosofía del derecho* (1999) y posteriormente con autores que han trabajado el tema, particularmente, la relación entre la ética del trabajo, la identidad, la blanquitud y la sociedad capitalista. Así, nos interesa mostrar que la noción del individuo moderno como el *homo capitalisticus*, contiene una carga simbólica que impacta en el enclasmiento, generización y racialización de la sociedad y que es efectiva por el hecho de que se postula como una identidad formal vaciada de contenido y universal. En este sentido, nos interesa delinear los elementos fundamentales que conforman al concepto de blanquitud y su articulación con otros conceptos en los estudios sobre la modernidad capitalista, desde la selección de un corpus textual que está constituido por los *Principios de la filosofía del derecho* de Hegel, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* de Max Weber (1985), el capítulo primero de *El capital* de Karl Marx (2011), la *Dialéctica negativa* de Theodor Adorno (2005), y posteriormente, en los últimos años, *Imágenes de la blanquitud* de Bolívar Echeverría (2010), *El problema del trabajo* de Kathi Weeks (2020) y *El patriarcado productor de mercancías* de Roswitha Scholz (2016), textos de los últimos veinte años que actualizan el primer corpus a la luz de los debates contemporáneos y la perspectiva interseccional con la que se reflexiona en torno a la realidad capitalista. Se trata de un instrumento epistémico que permite expresar teóricamente la forma en la cual el capitalismo moldea identidades de género y raciales que permiten la acumulación y la inserción del sujeto en la sociedad mercantil capitalista.

1. La estructura de la identidad

Para iniciar el estudio de la blanquitud como identidad del capital, nos interesa, en primer lugar, analizar esta categoría en la obra de Bolívar Echeverría, desde una perspectiva transhistórica, con el fin de delimitar el marco teórico sobre el cual estamos trabajando.

Para el filósofo ecuatoriano-mexicano, la identidad, si bien puede ser individual, es, antes que nada, un proceso que fragua en la reproducción de la comunidad, y en ese sentido, se define desde las relaciones sociales (Echeverría, 1984). Define la noción de identidad como una estrategia de reproducción que una determinada comunidad elige con el fin de reproducirse. Asimismo, insiste, influenciado por Sartre, en el hecho de que toda identidad es producto de la libertad como condición del ser humano, y al mismo tiempo, es el principio que permite reconocerse dentro de un proyecto reproductivo determinado y, por lo tanto, como perteneciente a un cuerpo comunitario específico (Echeverría, 1984). Esta estrategia o proyecto de reproducción dota a la especie de especificidad y la inserta dentro del movimiento metabólico mismo de la naturaleza (Echeverría, 1984). En este sentido, toda especie, sea animal o humana, está dotada de una cierta identidad. Sin embargo, en el caso específico de los seres humanos, este proceso de reproducción está a la vez determinado por una condición peculiar, que es la de no estar determinado en cuanto a la forma o figura que deba tomar dicho proyecto reproductivo. Así, la identidad surge de un acto electivo, en tanto toda humanidad no está condicionada a reproducirse de una determinada manera (Echeverría, 1984; 1995). Así, por ejemplo, sostiene: «Los rasgos definitorios de su identidad no están inscritos en el principio general de su organicidad ni tienen por tanto una vigencia instintiva. Su identidad está en juego: no es un hecho dado, tiene que concretarse siempre nuevamente» (Echeverría, 1984, s/p). Más allá de la

caracterización de lo humano como ser libre, lo fundamental para nosotros dentro de esta primera definición de identidad es que lo humano está caracterizado por una pluralidad de estrategias a partir de las cuales se reproduce como sujeto gregario. Esta pluralidad permite asumir que la identidad emana de la organización espontánea de la comunidad. Si los animales están sometidos a una legalidad natural, los seres humanos, en cambio, están obligados a fundar y refundar una legalidad que trasciende su condición natural: se reproduce a través de la «transnaturalización» (Echeverría, 1995, p. 58).

Ahora, esta estrategia reproductiva consiste en la elección de la forma social-natural en la que se reproduce el ser humano, con lo cual supone una elección sobre la forma en la cual se establecen las relaciones del cuerpo colectivo en su relación con la naturaleza, en la clase de necesidades y capacidades de producción y consunción, y a la vez se trata de una estrategia respecto de la distribución de la riqueza que ha sido producida, se trata pues, de la fundación de una determinada forma de socialidad y de comportamiento social:

Dar forma a la socialidad quiere decir ubicar a los distintos miembros que lo componen dentro de un sistema de relaciones de convivencia o, lo que es lo mismo, de *co-laboración* y *co-disfrute*. El conjunto de identidades diferenciales o diacríticas de los múltiples individuos sociales dentro de este sistema de relaciones de producción y consumo constituye la identidad global del sujeto. Dar forma a la socialidad implica, por lo tanto, instaurar —más allá del *acoplamiento* puramente natural— un compromiso, un equilibrio siempre inestable entre un sistema definido de *necesidades* de disfrute y un sistema definido de *capacidades* de trabajo. (Echeverría, 1984, s/p)

De manera que la identidad se entiende como un código de comportamiento social general y, a la vez, se compone de identidades diferenciales que norman la colaboración (producción) y el codisfrute (consumo), es decir, a partir de las cuales se establece el ordenamiento de los miembros de la sociedad, en lo que concierne al trabajo y al acceso a la riqueza producida. Estas identidades se construyen a través de la construcción de la diferencia en el interior de la comunidad, con el fin de establecer un orden en la producción y el consumo. Supone así la construcción de la otredad en el interior de la comunidad: «de un sentido de lo otro que siempre es pensado, caracterizado o imaginado desde el telón de fondo de lo propio: el otro definido desde el horizonte de una identidad específica» (Parra, 2015, p. 91). Implica por ello, como señala Echeverría, un compromiso de los miembros, para sostener el equilibrio entre la producción (sistema de capacidades) y el consumo (sistema de necesidades).

Por ello, la identidad se penetra en lo más elemental de lo humano, como es el intercambio sexual, a través del ordenamiento sexo-genérico, como condición de la reproducción de la comunidad. En lo productivo, es decir, en la transformación de la materia natural, a través no solo del horizonte natural con el que se enfrenta, sino de la elección técnica que le permite dicha transformación y de la división del trabajo. Es, también, una elección política, en tanto que supone una forma de organización en cuanto a la conducción del propio cuerpo colectivo y de distribución de la riqueza producida, y, por último, una elección ética que permite conectar la producción y reproducción con la conducción de la vida cotidiana de los individuos. De ella, por lo tanto, emana un ethos:

El término ethos tiene la ventaja de su doble sentido; invita a combinar la significación básica de morada o abrigo... [y] el concepto de ‘carácter, personalidad y

modo de ser?... que implica una manera de imponer nuestra presencia en el mundo. (Echeverría, 1998, p. 162)

Es la dimensión en la que se cultiva el código cultural y la identidad. Es por ello, como refugio y principio de organización de la vida, un código compuesto por un conjunto de valores, reglas, visiones de mundo y modos de actuar.

Por otra parte, la identidad está cifrada tanto en el lenguaje como en lo que Echeverría denomina la dimensión semiótica de la reproducción social, es decir, en «la cultura técnica (la definición de su instrumentalidad, de sus contenidos y alcances), de la cultura ética o la cultura política» (Echeverría, 1995, p. 58). La cultura refiere así al cultivo de una determinada identidad en tanto que forma de vida. Esta se codifica en un conjunto de significados que, no obstante, es evanescente. Está siempre en movimiento. La identidad «si existe, tiene que existir bajo el modo de la evanescencia, de un condensarse que es a un tiempo esfumarse, de un concentrarse que es difuminarse; de aquello que al perderse se gana o al ganarse se pierde» (Echeverría, 1995, p. 61). Así, la identidad es ante todo «un estado de código» (Echeverría, 1995, p. 74), en el sentido en que no es nunca una forma acabada, sino que su reproducción supone siempre en su propia evolución; es «una realidad evanescente» (Echeverría, 1995, p. 74). Así, lo natural del ser humano, es su performatividad; es decir, la performatividad del código es su reelaboración. Esto es así, también, porque toda comunidad está siempre enfrentada con otras comunidades, porque debe establecer relaciones de reciprocidad o de violencia, y a este respecto:

Puede decirse, por ello, que la historia de las muchas ‘humanidades’ reales ha sido la historia de un mestizaje cultural permanente que ha acompañado a la guerra económica, política y militar de las naciones y la conquista y la sumisión de unos

pueblos por otros. El mestizaje cultural ha consistido en una codigofagia practicada por el código cultural de los dominadores sobre los restos del código cultural de los dominados. (Echeverría, 1995, p. 61)

Pero existe, sin embargo, una forma de la identidad que, en cambio, parece presentarse como forma petrificada. Esta no surge de la espontaneidad humana; se trata más bien, de una forma artificial. No surgen tanto de la espontaneidad cultural, sino que, más bien, son dispositivos de dominación y exclusión de lo «otro»:

Se trata de un dispositivo que es capaz de reducir las formas de comportamiento más contrapuestas e incompatibles entre sí de las distintas comunidades humanas en el trabajo y el disfrute a un denominador común que las convierte inmediatamente en simples versiones opuestas, pero no excluyentes de lo mismo. (Echeverría, 1995, p. 64)

A este procedimiento, producto del intercambio mercantil, el filósofo ecuatoriano-mexicano lo denomina en este ensayo de 1995 «eurocentrismo subliminal» o «identidad europea de la modernidad capitalista» (p. 65); sin embargo, consideramos que más adelante, cambiará el concepto por «blanquitud» en su artículo «Imágenes de la blanquitud» (Echeverría, 2010).

Con la modernidad, la comprensión del otro y de la pertenencia se transforma (Echeverría, 1998, p. 23). La identidad parece fundarse en el concepto de lo «humano en general», que necesariamente abre la posibilidad de una relación violenta con otras culturas, rechazando, de principio, cualquier posible reciprocidad. Lo que prevalece no es la reciprocidad entre humanos, sino la igualdad, la igualdad que está codificada en el intercambio mercantil, en la mercancía en tanto que dispositivo de cuantificación del trabajo humano en general. Por ello,

toda diferencia es bloqueada, todo rasgo cualitativo disociado, en favor de la equivalencia de «tiempo de trabajo socialmente necesario» (Marx, 2011, p. 47). Si las sociedades pre-modernas lograban establecer relaciones pacíficas con otras culturas a través del don y el contradón, la sociedad moderna encuentra esta vía en el mercado, en la universalización de la sociedad mercantil que, sin embargo, requiere de una identidad artificial universalizable (Echeverría, 1995, p. 72). Lo que a Echeverría le interesa explicar con la idea de blanquitud o identidad de la modernidad capitalista es su fuerza excluyente y violenta. Su efecto jerarquizador, que dispone e invisibiliza a una parte de la humanidad al situarla en esa «otredad».² No se trata tanto de uniformar a la humanidad entera, sino más bien de clasificar, jerarquizar y excluirla, de acuerdo con un modelo, un arquetipo, de lo humano, funcional al capital (Echeverría, 1995, p. 64). A continuación, intentaremos mostrar de qué manera opera esta identidad artificial, como principio de jerarquización y exclusión.

2. La identidad de la blanquitud

De esta manera, y siguiendo la estructura que hemos propuesto anteriormente, la blanquitud opera como código que determina lo apropiado al capital y define identidades diferenciadas en su interior, entre las cuales está lo radicalmente otro. Se trata de un principio identitario de cribación que está fundamentado en el intercambio mercantil, es decir, en la idea de que toda cualidad puede abstraerse con el fin de obtener una cualidad que pueda valorarse cuantitativamente y permitir equiparar a los

individuos entre sí. Por ello, es tanto una identidad racial, una identidad económica, como una identidad de género. Vayamos así a mostrar los rasgos que componen a la blanquitud sobre esa base, cómo se entiende lo diferente.

Partimos del supuesto de que la identidad en el capitalismo está codificada, desde el intercambio mercantil, en el trabajo. El trabajo humano en el capital es la medida de la riqueza, el principio básico de la relación con otros; es también el principio que ordena el espacio y con ello la socialidad, como espacio público y privado, es decir, un espacio mercantil y espacio reproductivo, y, por último, el trabajo es también aquello que determina la temporalidad misma de la vida humana, desde la infancia hasta la vejez (Marx, 2011).

Ahora, de acuerdo con Echeverría, la blanquitud es la manifestación de la identidad del capital, en los términos del autor: «Podemos llamar blanquitud a la visibilidad de la identidad ética capitalista en tanto que está sobredeterminada por la blancura racial...» (2010, p. 62). Se trata de la capacidad de mostrar la imagen, la forma visible, un conjunto de rasgos que expresan el ethos capitalista. Ethos que, ya sea realista o romántico, debe manifestar el ejercicio y la dedicación al trabajo.

Los rasgos de la blanquitud no son necesariamente fenotípicos o étnicos, a pesar de que se hayan originado en el norte de Europa y pertenezcan a las costumbres de comunidades de aquel lugar. Es por ello un «racismo identitario» el que se despliega de la blanquitud (Echeverría, 2010, p. 63). Se trata así de un racismo que discrimina desde la mirada del ethos realista. Es decir, realista en cuanto a que no se cuestiona por la posibilidad de una forma de vida distinta, sino que acepta el hecho de que el capitalismo sacrifica a un sector de la humanidad y de la naturaleza para alcanzar la acumulación y el modo de vida que promete. Por ello, la visión de la blanquitud es una visión en la que el individuo acepta que su forma de vida depende,

² Sobre el concepto de otredad en la obra de Bolívar Echeverría, resulta interesante el artículo: «El concepto de identidad en la Modernidad Barroca en Bolívar Echeverría» de Andrés F. Parra (2015).

inevitablemente, de la explotación y violencia en contra de otros seres humanos y de la explotación de la riqueza natural. Pero, sin embargo, justifica su privilegio por el trabajo, por el trabajo en la empresa capitalista.

No obstante, no se trata solamente de una visión de mundo, sino también de un comportamiento, es decir, de la adscripción a determinadas creencias y prácticas que ordenan la vida cotidiana del individuo. En este nivel, la identidad del capital implica la aceptación de que la vida tiene que girar en torno al trabajo y a la productividad, al éxito personal y a la acumulación de capital. Admite que el trabajo debe responder a los principios de orden, eficiencia y productividad y derivar en el comercio de lo producido. Depende, así, de una represión de todo modo de disfrute de la vida; prioriza, en su lugar, el productivista (Echeverría, 2010, p. 58). Al respecto, señala Ángeles Smart: «La blanquitud arrasa así con todo aquello que se le opone o que amenaza el poder de su emporio: las pulsiones de vida, las tendencias lúdicas y creativas, los momentos de ocio, disfrute y libertad...» (s.f., p. 2). Podríamos sostener que se trata de un dispositivo (Oliva, 2025b)³ que inserta al individuo en la dinámica propia de la sociedad capitalista, al subsumirlo al principio de valorización, pero, en este caso, no desde una constitución comunitaria, sino desde la individual.

Como dijimos al inicio de este apartado, la identidad del capital surge del intercambio mercantil; es ahí donde se estructura. Es por ello que el sujeto de esta identidad es el propietario privado (Echeverría, 1995, p. 153). Esto significa que la blanquitud corresponde a una identidad que está construida sobre el mito del individuo moderno. Esta transición es la que permitió que

el trabajo se constituyera como principio de individuación, como principio de identificación, ya el mismo Hegel, en los *Principios de la Filosofía del Derecho*, insiste en la importancia del trabajo como principio de inserción de la persona a la sociedad civil y de identificación con la sociedad (1999, párr.196). En efecto, para Hegel, el individuo se constituye sobre la base de su propiedad. El ser propietario es aquello que le permite a la voluntad manifestarse en tanto que persona y de ese modo ser reconocida por otros como miembro del contrato social (Hegel, 1999, párr. 41).⁴ La identidad del individuo se despliega, así, en dos niveles: en un primer momento, en la interioridad, como voluntad, es decir, a través del deseo de poseer, de comprar, de vender, de trabajar. Y en un segundo momento se concreta en su forma exterior, como manifestación de dicha voluntad, a la hora de tomar posesión, enajenar o consumir un valor de uso (Hegel, 1999, párr. 55- 57). De esta manera, la identidad es una esfera que está delimitada por el campo de acción del propietario privado (Hegel, 1999, párr. 41). Es decir, lo que delimita a la persona en tanto que sujeto de derecho es la propiedad como forma exterior de mi voluntad. Esta puede ser el resultado de la enajenación, es decir, del comercio o del trabajo. Por ello, para el filósofo de Jena, la personalidad es el primer momento de la libertad, de tal manera que lo esencial de la propiedad privada está en el hecho de que es a través de ella que somos reconocidos como seres de voluntad, como seres libres y que contribuimos con el fin de la sociedad civil: la de construir un mundo para la libertad (Hegel, 1999, párr. 245). Sin embargo, ya Hegel tenía claro que este sistema de organización social no permitía

³ Tomamos el concepto de «dispositivo de subsunción» del artículo de Carlos Oliva (2025b) «Las tecnologías y los dispositivos económicos del capital. Acumulación, clase, género y raza en el capitalismo» en el que realiza un análisis sobre raza, clase y género como dispositivos de subsunción, a partir de los esquemas de intercambio mercantil en el capital y sus implicaciones simbólicas.

⁴ «La persona, para existir como idea, tiene que darse para su libertad una esfera exterior. Puesto que la persona es la voluntad infinita existente en y por sí en su primera determinación aun totalmente abstracta, lo diferente de ella, que puede constituir la esfera de la libertad, se determina al mismo tiempo como lo inmediatamente distinto y separable» (Hegel, 1999, párr. 41).

la inclusión de todos sus miembros; siempre algunos quedarían fuera, reducidos a la pobreza y despojados de identidad por su incapacidad de acceder a un trabajo (1999, párr. 241).

Hegel describe con suma precisión lo que el capitalismo clásico exige de sus agentes económicos: que sean propietarios, que sean trabajadores, que comercien con su propiedad, y que, en última instancia, se constituyan como seres libres. Porque para el capital la libertad es esencialmente la libertad de comerciar y de acumular. De esta manera, la identidad capitalista *describe el hecho de que el mercado funciona como un complejo sintetizador de comportamientos humanos que son valorados*, distinguiéndolos de otros comportamientos o rasgos que, en cambio, son desechables. El mercado es un proceso de intercambio en el que lo que se valora son las mercancías. Pero es también un proceso en el que los comportamientos humanos, una vez cribados por el principio del valor, dan lugar a la construcción de una identidad abstracta que es funcional para el capital. En los términos de Carlos Oliva: «la identidad, como todos los fenómenos modernos, tiene una constitución mercantil» (2025a, p. 169).⁵ Si, como hemos señalado anteriormente, la identidad puede constituirse ya sea por medio del intercambio de reciprocidad o a través de un intercambio basado en la violencia; en el capitalismo se construye, más bien, a través del intercambio «equitativo» de valores mercantiles que equiparan el trabajo, que fetichistamente derivan en la construcción de identidades aptas para el mercado.

Aquí la igualdad es la identidad abstracta del entendimiento en la que cae el pensar

reflexivo, y con él la mediocridad del espíritu en general cuando se plantea la relación de la unidad y una diferencia. Aquí la igualdad de la persona abstracta como tal; fuera de la cae precisamente todo lo que concierne a la posesión, que constituye más bien el terreno de la desigualdad. (Hegel, 1999, párr. 49)

Así, sostenemos que la blanquitud es la manifestación de la identidad que se forma en la posición del dinero. No es Echeverría el primero en sostener algo similar. Tanto Georg Lukács (1985), como Theodor Adorno (2005) han reparado en la idea. Por ejemplo, en *Dialéctica Negativa*, Adorno sostiene que la multiplicidad de lo humano, es decir, toda la diversidad de los rasgos, comportamientos y formas de disfrute de la vida, caerían en aquello que denomina la no-identidad, como formas de lo humano divergentes y desvalorizadas.

El carácter fetichista de la mercancía no es imputado a una conciencia subjetivo-errónea, sino objetivamente deducido de la *priori* social, el proceso de canje. (...) El canje tiene como antecedente una objetividad real y es al mismo tiempo objetivamente lo no-verdadero, atenta contra su principio, el de igualdad; por eso crea necesariamente una conciencia falsa, los ídolos del mercado. (2005, p. 180)

La mercancía como principio de identidad, la pluralidad natural como no-identidad, como lo escindido. La teoría adorniana de la no-identidad nos permite comprender el poder que irradia desde el intercambio mercantil como un proceso que produce una identidad, reprimiendo el carácter plural y evanescente que es propio de la espontaneidad de las codificaciones culturales. El intercambio mercantil necesita, así, de un principio falso, una «falsa concreción» (Echeverría, 2010) de subsunción, dirá Echeverría,

⁵ Y más adelante precisa

De hecho, la forma mercantil genera una tecnocracia de la vida, del tiempo y de la muerte. Atada a ese principio abstracto de valorización, el que podemos llamar uso de nuestra personalidad también despliega toda una serie de identidades mercantiles que configuran un ethos técnico. (Oliva, 2025a, p. 170)

que garantiza la operatividad de igualdad, que es falso en la medida en que viola la naturaleza diversamente cualitativa de la forma natural (Echeverría, 1995). Y en el caso del intercambio entre individuos, la blanquitud se presenta, así como ese principio de equiparación. Es por ello el grado cero (Echeverría, 2010).

Con base en el análisis lógico que hemos presentado, ahora quisiéramos mostrar cómo se concreta esta identidad mercantil, en la sociedad. Funciona, como hemos dicho, a través de la disociación o exclusión (Scholz y Dimópulos, 2021) y, con ello, también, a través de la devaluación de los rasgos que no logran subsumirse a la blanquitud. Es decir, es un sistema de disociación que a continuación vamos a describir.

3. La blanquitud como identidad de género

¿Cómo operaría en el mercado la constitución de un sistema sexo-género apropiado para el capital y cuál es su función en la blanquitud?

Echeverría trabaja el tema en pocos pasajes en su obra. Sin embargo, en su texto «Queer, manierista, bizarro, barroco» señala que «la normalidad dominante en la que vivimos es, por el contrario, el reino de lo heterosexual, procreativista, de lo privado, lo represivo, lo productivista» (Echeverría, 1997, p. 4). De esta manera, en lo que refiere al género, en la modernidad capitalista prevalece la reproducción como norma que guía al ethos sexo-género. En efecto, siguiendo el planteamiento adorniano de la no-identidad, lo disociado tiene que ver con la pluralidad de formas en las que el género puede concretarse y la sexualidad vivirse. Y en lo que refiere al sistema sexo-género en la modernidad capitalista, la norma se impone con el fin de conducirlo hacia la reproducción. Para el catolicismo, la noción de otredad es más difusa que la del puritanismo, de tal manera que

acepta una noción de normalidad más abaricante (Echeverría, 1997, p. 4). A este respecto, es de provecho analizar de qué manera Hegel entiende el matrimonio y la identidad de género. La cual define de la siguiente manera: «La destinación de la mujer reside esencialmente en la relación matrimonial» (1999, párr. 164) y el matrimonio tiene como fin la reproducción de la vida y el vínculo del amor entre los sexos naturales (Hegel, 1999, párr. 161).

Aquí encontramos cruces interesantes que pueden postularse con el feminismo marxista, una corriente teórica que desde tiempo atrás había insistido en la importancia del control sobre la reproducción en la modernidad capitalista. Por eso, en este punto retomamos el análisis de la teórica alemana Roswitha Scholz (2005), que, como hemos señalado, coincide en la medida en que caracteriza la cultura del capital como una que valora el trabajo. Para explicar de manera precisa e insertar la categoría de género, la autora propone el concepto valor/escisión. Consideramos que su propuesta teórica es paralela a la del filósofo ecuatoriano-mexicano, y nos permite dar un giro de género a la propuesta de la blanquitud. La blanquitud, en tanto que manifestación del realismo capitalista, es también una representación del orden de género del capital.

Para la pensadora alemana, la sociedad de mercado es, por su forma mercantil, necesariamente androcéntrica. La forma valor, núcleo de socialización de esta clase de sociedad, implica necesariamente la escisión o disociación de todos los comportamientos que no pueden ser cuantificados, los cuales son atribuidos al espacio de lo privado y a la reproducción, considerados meramente como «actividades» (Scholz, 2019, p. 84). En este sentido, al no ser cuantificables, no son simbolizadas como trabajo. De manera que las actividades que se realizan en el espacio doméstico y que no producen mercancías son consideradas como actividades femeninas, mientras que las que sí producen son, en cambio, atribuidas a la

identidad masculina (Scholz, 2016).

Asimismo, la identidad de lo masculino estaría definida por atributos como la racionalidad, la competencia, la fuerza o la valentía; atributos que son asociados al principio productivista del capital (en particular la importancia de la competencia y la racionalidad con principios fundacionales de la lógica del mercado). Mientras que rasgos tales como la sensualidad, la emotividad, la debilidad, la pasividad y la dependencia son atribuidos a la feminidad. Esta última englobaría todo lo que no puede subsumirse bajo la lógica de la moral productivista del capital (Scholz y Dimópulos, 2021, p. 78). Por ello, en un nivel semiótico-cultural, la lógica del capital es androcéntrica, es decir, los rasgos propios del capitalismo son atribuidos a la identidad masculina: «El género del capitalismo es el género masculino» (Scholz, 2016, p. 50) señala Scholz de manera contundente en uno de sus artículos al respecto. Esta propuesta busca dar una respuesta a la cuestión de la opresión de género y el capital. Asimismo, a pesar de que el trabajo doméstico sea simbólicamente atribuido al género femenino y realizado en su gran mayoría por mujeres, las mujeres hemos y formamos parte de la fuerza laboral. Sin embargo, es posible constatar que el trabajo femenino está sistemáticamente desvalorizado frente al trabajo masculino. Al respecto, la autora insiste en su trabajo que esto es también producto de la forma de valor/escisión, la cual atraviesa el espacio público al desvalorizar todo trabajo feminizado (trabajos que requieren atributos proyectados a lo femenino, como el trabajo de cuidados) y valorar en menor grado, de manera estructural, el trabajo llevado a cabo por mujeres. Además, la crisis de cuidados provoca que las mujeres en su mayoría estén sometidas a una doble jornada de trabajo, pues el trabajar para el mercado no nos libera del trabajo doméstico. De esta manera, la disociación de lo femenino en el capital, opera como la «identidad diferencial» de la que habla Echeverría

cuando describía en términos transhistóricos la «forma natural de la reproducción social». Las mujeres en el capital representan esa alteridad que en el interior de la comunidad simbólicamente se hallan disociadas de lo público y, por lo tanto, del espacio mercantil:

La relación de valor se corresponde con la formación de una esfera pública y otra privada. Por consiguiente, la esfera privada está ocupada por un tipo ideal ‘femenino’ (familia, sexualidad, etc.) y, por el contrario, la esfera pública ... por uno ‘masculino’. (Scholz, 2019, p. 874)

La teoría de Roswitha Scholz presupone que el sistema binario de género, basado en dos identidades de género contrapuestas, emana del intercambio mercantil que requiere de una espacialidad pública (para el mercado) disociada de la espacialidad reproductiva. Esta necesidad de la estrategia mercantil se ha codificado en el nivel genérico, por lo cual, lo femenino es concebido como la dimensión «natural» de lo humano, que por ello no es subsumible al principio abstracto de la valorización. En su artículo más reciente, Roswitha Scholz sostiene que: «el trabajo (abstracto) y la ética protestante del trabajo que aquel conlleva son sin duda un punto de partida negativo para el análisis del sexismo, el racismo colonial y el antisemitismo» (Scholz y Dimópulos, 2021, p. 91). Como es posible constatar, esta autora también encuentra en la ética del trabajo protestante —el ethos realista de Echeverría— el núcleo del racismo y el sexismo del capital.

Por otro lado, Kathi Weeks (2020) estudia el carácter jerárquico del trabajo en su forma capitalista, y la función que éste cumple en el enclasmiento, racialización y generización de la sociedad. No se trata solamente del sistema mercantil y el valor como un modo de intercambio «androcéntrico», el trabajo es también un dispositivo a través del cual las mujeres performan

el género (Weeks, 2020, p. 100). En efecto, el trabajo doméstico, dentro de la estructura familiar, debe pensarse como condición misma de la posibilidad del trabajo, y en ese sentido: «la ética familiar siempre ha funcionado como complemento de la ética del trabajo, sirviendo para disciplinar no solo a las mujeres no asalariadas en el hogar, sino también a los trabajadores asalariados» (Weeks, 2020, p. 100).

4. La blanquitud como identidad racial

De acuerdo con Echeverría, la blanquitud surge en el norte de Europa, a partir de la confluencia de dos sucesos históricos: la Revolución industrial y la Reforma, que le dan consistencia y sentido a la vida comunitaria. El núcleo ético-religioso de la blanquitud está de alguna manera escondido tras la profesión calvinista, la forma más radical del protestantismo del siglo XVII. Así, al respecto, señala Echeverría:

[El puritanismo] un peculiar proyecto de vida comunitaria, el proyecto cristiano puritano, con un hecho natural igualmente peculiar, el de la abundancia relativa de medios de producción naturales; en el encuentro inesperado de una moralidad que busca la salvación eterna a través de la entrega compulsiva al trabajo productivo. (2010, p. 96)

Basados en los principios de predestinación y estado de gracia, la religión calvinista asume que solo un grupo selecto de seres humanos podrá salvarse del pecado original y esto ya ha sido decidido de antemano. Este grupo debe, por ello, atenerse a una vida ascética destinada al trabajo, con el fin de mostrar a la comunidad y demostrarse a sí mismo su pertenencia. En el centro de la simbolización de esta religión se halla el éxito en el trabajo, (Echeverría, 2010,

pp. 95-98), que se manifiesta en la acumulación del dinero. Pero la importancia de los principios de predestinación y estado de gracia consiste en que el que profesa dicha religión acepta que el sacrificio de una buena parte de la humanidad es necesario y está ya decidido de antemano. Es decir, que no hay vuelta atrás; la realidad es la que es. La importancia de la ética del trabajo está, así, no en la posibilidad de la salvación, sino en la constatación cotidiana de que se pertenece al grupo de los elegidos de Dios (Weeks, 2020, p. 75). Además, la pertenencia a la comunidad depende tanto del provecho obtenido de una vida dedicada al trabajo, como también de la capacidad de manifestar dicho éxito. El lujo y la riqueza no son poseídos para su disfrute, sino para su exposición. La blanquitud es así también un juego proyectivo. Para el ethos realista y protestante no existe el tiempo del disfrute, del ocio o de la espontaneidad; se trata del «ethos de la autorrepresión productivista del individuo singular» (Echeverría, 2010, p. 57).

En este sentido, Kathi Weeks, considera que la importancia del ethos calvinista y del análisis weberiano es de orden genealógico más que propiamente histórico (Weeks, 2020, p. 68). Posteriormente, señala Weeks, se formará una ética del trabajo industrial, fordista y postfordista, en la que el origen religioso de la misma quedará secularizado, y para la cual el consumismo será igualmente fundamental que el productivismo de la primera época.

Weber (1985) muestra que el trabajo adquiere un matiz irracional si nos atenemos a una ética eudaimonista; es decir, la represión del disfrute que impone el ethos realista supuso una inversión en la lógica del trabajo. La nueva ética del trabajo permite invertir los medios y los fines, es decir, el trabajo se transforma en fin por sí mismo, más que en un medio para la reproducción social-natural. Para ello, la noción de predestinación de Calvino fue fundamental, en la medida en que se convirtió en una fuente de motivación para un trabajo no-instrumentalizado

(Weeks, 2020, p. 74). Por ello, el sometimiento al trabajo requirió de diversas estrategias, entre las cuales, la predestinación fue, de acuerdo con Weber, un instrumento sumamente poderoso. Pero, además, permitió, con ello, atacar la posibilidad de la formación de una conciencia de clase, es decir, atacar directamente la posibilidad de la formación de una identidad espontánea y colectiva que operara como estrategia de resistencia. Eso fue posible principalmente gracias a la racialización de la clase trabajadora, logrando con ello, la identificación de una parte de esta con las élites y, a la vez, permitiendo que una comprensión selectiva y cínica de la sociedad quedara enraizada en la identidad: en el sentido calvinista, solo algunos son los destinados a construir la obra divina; en el sentido secular, solo algunos poseen una verdadera ética del trabajo. La justificación de la desigualdad atraviesa siempre por la habilidad o inhabilidad de interiorizar una auténtica ética del trabajo, una ética capitalista que permita justificar la pertenencia a las élites, o incluso a una situación socioeconómica de cierta ventaja. De esta manera, la blanquitud es el dispositivo por el cual la clase trabajadora se identifica con la élite y se fractura, lo que provoca que la solidaridad entre los miembros no alcance a consolidarse.

En efecto, la posibilidad, en Estados Unidos, de que los trabajadores acordaran pactar por un salario y someterse a una ética industrial del trabajo atravesó políticas de racialización. Un ejemplo histórico de este proceso, es aquello que David Roediger describe en su libro *Los salarios de la blanquitud* y llama «salario psicológico»: «Los trabajadores blancos definieron y aceptaron su posición de clase gracias a la formación de una identidad en tanto que ‘no esclavos’» (2022, p. 13). En efecto, después de la Guerra Civil norteamericana, fue fundamental construir un «pacto» entre los eurodescendientes y las élites, con el fin de evitar el surgimiento de una cultura de clase que pudiera dar lugar a una lucha de clases. Al mantener segregados a

los eurodescendientes y a los afrodescendientes, sobre la base de una ideología de la blanquitud que permitía la identificación de los trabajadores con la clase capitalista, los obreros se sometieron al trabajo industrial y se mantuvieron distantes de las posibilidades de una rebelión.

Veamos ahora cómo la propuesta teórica que hemos esbozado puede funcionar para el caso mexicano. La teoría de la blanquitud, como identidad grado cero, se concreta, para Echeverría, en las determinaciones específicas propias de cada realidad nacional. Así, señala que la blanquitud opera también como dispositivo para la empresa de acumulación de capital que es cada Estado-Nación, es una identidad que permite que los sujetos se inserten al proyecto nacional como colaboradores y constructores del mismo:

En efecto, solo excepcionalmente las masas de la sociedad moderna son masas anónimas; por lo general son masas identificadas en la realización del proyecto histórico estatal de alguna empresa compartida de acumulación de capital, es decir, son masas dotadas de una identidad de «concreción falsa», como diría el filósofo Karel Kosík, pero concreta al fin, que tiene una consistencia nacional. (Echeverría, 2010, pp. 59-60)

La constitución del Estado-nación requiere formar y moldear a sus ciudadanos, pero este moldeamiento no es neutral, sino que se logra por medio de una falsa concreción que se constituye en la ideología nacional. Las características de esta identidad nacional definen quién forma parte del Estado nación y qué identidades deben quedar fuera. La primera, permite que los miembros de este Estado nación se identifiquen con las élites al compartir un proyecto de nación que trasciende la realidad cotidiana. Las segundas, son excluidas o borradas del proyecto de nación. En este sentido, el racismo no se estructura de la misma manera en cada nación capitalista. Es

necesario voltear a ver cómo se construye la identidad nacional y cuáles son sus determinaciones concretas.

En el caso mexicano, resultan de gran interés las investigaciones de la antropóloga Eugenia Iturriaga, ya que ha trabajado con profundidad el fenómeno del racismo en este país. Su investigación nos permite comprender con mayor claridad la manera en que opera la blanquitud a través de la ideología del mestizaje y del «mestizo» como la identidad que coincide con los elementos centrales de la blanquitud. La forma en la que se configura el mestizaje en el discurso nacionalista no coincide con la noción de mestizaje que defiende Echeverría y a la que hicimos referencia al inicio. No se constituye como un proceso de apertura al otro, sino que, más bien, se trata de un proceso de borramiento cultural. En efecto, la antropóloga mexicana argumenta que se trata de una ideología impuesta por «las élites gobernantes que anhelan una patria que eventualmente sería blanca» (Iturriaga, 2023, 42). El mestizaje es el camino hacia la blancura, hacia la formación de una sociedad europea. En el siglo XIX en México surge el proyecto de forjar el Estado-nación, después de la independencia, y con ello la necesidad de transformar a la población en ciudadanos modernos. Esta transformación necesitó, entonces, de una identidad, es decir, de un conjunto de rasgos que delimitaran a los mexicanos: «Después vino el Estado-étnico, y con él, la construcción de la identidad nacional. Fue con la construcción del Estado étnico que inició la narrativa del mestizaje.» (Iturriaga, 2023, p. 49). Así, el mestizaje fue la característica central en la construcción de la identidad nacional. Pero su efectividad radicaba en que el mestizaje permitió construir una patria en camino hacia la «blanquitud», por medio del borramiento de las diferentes culturas de la población indígena y afrodescendiente (Iturriaga, 2023, p. 50). Es decir, permitió homogeneizar y universalizar a la población dentro del territorio nacional al eliminar las diferencias,

particularidades y determinaciones concretas, y al optar por una identidad vacía y universalizable (Iturriaga, 2023, p. 51). La cual, sin embargo, siempre supuso un proceso de blanqueamiento (Iturriaga, 2023, p. 45). De esta manera, el mestizaje como ideología nacional opera como la identidad de la blanquitud, como falsa concreción que asocia valores éticos con un cierto grado de blancura relativizable: «En México es posible obtener blanquitud a través de la escuela, el capital económico, el buen gusto y la adopción de un estilo de vida burgués» (Iturriaga, 2023, p. 58). Por otra parte, tiene que ver con la promesa de «blanquiamiento» que ofrece la ética del *homo capitalisticus*, a través de la cultura del mestizaje, con lo cual, implícitamente, identifica al sujeto con la cultura de las élites. Esta identidad se fragua en el nivel simbólico-cultural y legitima las relaciones de poder (Iturriaga, 2023).

Sin embargo, resta comprender la función económica que cumple la identidad del mestizaje. Alfonso Forsells argumenta que el proyecto del mestizaje fue fundamental para lograr la proletarianización de la población, en un periodo de modernización de la economía mexicana y transformación de las relaciones de propiedad:

El mestizaje nacionalista, de tal manera, jugaría un papel elemental no solo en moldear y disciplinar a las emergentes clases trabajadoras, sino en mantener y justificar la organización social estamental fraguada en el periodo novohispano bajo el amparo ideológico de la uniformidad étnico-racial (Forsells, 2023, p. 181).

Pero, a diferencia de Iturriaga, Forsells considera que el proyecto surge como una identidad mercantil y es impulsado fundamentalmente por el capital, con el apoyo del Estado (Forsells, 2023, p. 191). Esta identidad cumple la doble función de insertar al sujeto en el mercado de trabajo, de disciplinarlo —infundir

una ética del trabajo—, después de que los pueblos fueran despojados de su territorio y sus costumbres, y permite legitimar la organización jerárquica de la sociedad al justificarla sobre la base de una ideología racial: «En la construcción de su propia genealogía, es posible desenterrar las raíces de la ideología del mestizaje como una categoría abstracta de ciudadanía universal, detrás de la cual se oculta su contenido intrínseco de clase y raza» (Forsells, 2023, p. 187). Una identidad que se postula como neutra y universal, pero que supone una adecuación a las demandas del capitalismo y que se asocia con lo «blanco». Su imposición fue posible en el periodo posrevolucionario a través del corporativismo sindical. En consecuencia, el mestizaje como identidad permite establecer un pacto de clase con las élites a través del corporativismo sindical al ofrecer una vida laboral en una nación democrática que garantiza los derechos civiles (Forsells, 2023, p. 188). Por ello, para Forsells, la historia del surgimiento del capitalismo y la acumulación originaria en México es, a la vez, la historia de la formación de la clase mestiza, y, al mismo tiempo, la historia de la resistencia en México es la de la defensa de la tierra y del derecho al autogobierno y la autodeterminación de los pueblos originarios (Forsells, 2023, p. 184).

Conclusión

En este trabajo hemos querido mostrar que la blanquitud, como identidad artificial del capitalismo, es ante todo una estrategia de racialización, enclasmiento y generización. Para ello consideramos que era fundamental reconstruir la teoría de la blanquitud de Echeverría y sus cruces con el feminismo marxista. A este respecto, descubrimos que tanto Echeverría como Roswitha Scholz y Kathi Weeks analizan el capitalismo desde la perspectiva de la

ética protestante del trabajo y sus implicaciones en la identidad. Eso nos permitió, a través de una síntesis de sus propuestas, proponer que el capitalismo es un sistema esencialmente patriarcal y racista por medio del dispositivo de la blanquitud. En este sentido, la teoría de la blanquitud de Bolívar Echeverría no puede pensarse sin tomar en cuenta estos tres factores: género, raza y clase. Se trata, así, de un dispositivo de subsunción del capital que individualiza, jerarquiza y segrega a los miembros de la sociedad a partir de la codificación de una ética protestante del trabajo como principio de disociación de toda otra forma de disfrute y espontaneidad de la vida. Esta identidad, que, para ser precisas, la blanquitud es su forma de manifestación, se sedimenta en el orden material y simbólico e impone un orden diferencial en la sociedad. Por ejemplo, para Weeks, el trabajo determinado capitalistamente es antes que nada un sistema de enclasmiento, generización y racialización a través del cual «se asigna el estatus» (2020, p. 22), es también donde «se performa y recrea» el género (Weeks, 2020, p. 26), y, por último, depende del «racismo, la etnicidad y el nacionalismo» (Weeks, 2020, p. 98). De tal manera que es en la performatividad del trabajo donde se construyen los ejes identitarios de inclusión y exclusión del capital: a través de la raza, el género y la clase, entre otros posibles.

Para terminar, consideramos que esta matriz epistémica para comprender la dominación del capital, a partir del ethos realista o ética protestante, requiere actualizarse a la situación contemporánea: ¿qué forma ha tomado el ethos realista en la actualidad, por ejemplo, frente a las nuevas formas neoliberales del trabajo? Y, por otra parte, la teoría de la blanquitud debe modificarse en relación con la realidad nacional; si bien en un «grado cero» toda blanquitud codifica al trabajo como lo valioso, se concreta, necesariamente, dentro de la realidad cultural de cada nación. Sin embargo, el ejemplo mexicano es fundamental para mostrar

la fuerza epistémica de la teoría de la blanquitud y requiere de un trabajo más detallado. Ha permitido comprender el entrelazamiento del racismo y el clasismo, y ha sido un concepto clave para comprender el papel que ha cumplido la ideología del mestizaje nacional en la formación de una clase trabajadora dispuesta a participar dentro del proyecto de nación.

Referencias

- Adorno, T. W. (2005). *Dialéctica negativa; La jerga de la autenticidad* (A. Brotons Muñoz, Trad.). Akal.
- Echeverría, B. (1984). La forma natural de la reproducción social. *Cuadernos Políticos*, (41).33-46 <http://www.cuadernospoliticos.unam.mx/cuadernos/contenido/CP41/4.%20Bolívar%20Echeverría-La%20forma%20natural%20de%20la%20reproducción%20social.pdf>
- Echeverría, B. (1995). *Las ilusiones de la modernidad*. UNAM/El Equilibrista.
- Echeverría, B. (1997). Queer, manierista, bizarro, barroco. *Debate Feminista*, 16, 3–10. <https://doi.org/10.22201/cieg.2594066xe.1997.16.400>
- Echeverría, B. (1998). *La modernidad de lo barroco*. Era.
- Echeverría, B. (2010). *Modernidad y blanquitud*. Era.
- Forsells, A. (2023). Mestizaje in Mexico and the Specter of Capital, en *Beyond Mestizaje*. ed. Tania Islas Weinstein y Milena Ang. Amherst College Press. <https://www.fulcrum.org/concern/monographs/4m90dz09n>
- Hegel, G. W. F. (1999). *Principios de la filosofía del derecho* (J. L. Vernal, Trad.). Edhasa.
- Iturriaga, E. (2023). Key aspects of mexican racism, en *Beyond Mestizaje*. ed. Tania Islas Weinstein y Milena Ang. Amherst College Press. <https://www.jstor.org/stable/10.3998/mpub.14369172.6>
- Lukács, G. (1985). *Historia y consciencia de clase. (Vol I)*. (M. Sacristán, Trad.). Orbis.
- Marx, K. (2011), *El capital: Crítica de la economía política. El proceso de producción del capital (Vol. I)*. (P. Scaron, Trad.). Siglo XXI.
- Oliva, C. (2025a). La crítica de la economía política y las identidades mercantiles. En M. Aguilar, J. M. Rodríguez y J. J. Abud Jaso (Comps.), *Capturas subjetivas neoliberales*. FFyL/UNAM. https://ru.atheneadigital.filos.unam.mx/jspui/bitstream/FFYL_UNAM/11387/1/Neoliberales.CompletoSL.pdf
- Oliva, C. (2025b). Las tecnologías y los dispositivos económicos del capital: Acumulación, clase, género y raza en el capitalismo. En D. Jadán (Comp.), *Las fronteras de lo humano: La necesidad de una filosofía para la sociedad contemporánea* (pp. 15–28). Colectivo Mundana. https://www.academia.edu/142928852/LAS_FRONTERAS_DE_LO_HUMANO_La_necesidad_de_una_filosof%C3%ADa_para_la_la_sociedad_contempor%C3%A1nea
- Parra, A. (2015). El concepto de identidad en la modernidad barroca en Bolívar Echeverría. *Ciencia Política*, 10(20), 75–106. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/cienciapol/article/view/53926/55723>
- Roediger, D. R. (2022). *The wages of whiteness: Race and the making of the American working class*. Verso.
- Scholz, R. (2016). El patriarcado productor de mercancías: Tesis sobre capitalismo y relaciones de género. *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*, 5(5), 44–60. <https://constelaciones-rtc.>

net/article/view/815

- Scholz, R. (2019). El valor es el hombre: Tesis sobre socialización del valor y relación de género. *Sociología Histórica*, (9), 866–905. <https://revistas.um.es/sh/article/view/391051>
- Scholz, R. y Dimópulos, M. (2021). El valor y los «otros»: Correcciones desde la crítica de la disociación del valor a la teoría de Moishe Postone. *Bajo el Volcán*, 2(4), 71–97. <https://doi.org/10.32399/ICSYH.bvbuap.2954-4300.2021.2.4.477>
- Smart, A. (s. f.). *La cultura de la blanquitud como un documento de barbarie en la crítica de Bolívar Echeverría a Suddenly, Last Summer de Tennessee Williams* [Manuscrito no publicado].
- Weber, M. (1985). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (L. Legaz Lacambra, Trad.). Orbis.
- Weeks, K. (2020). *El problema del trabajo: Feminismo, marxismo, políticas contra el trabajo e imaginarios más allá del trabajo* (A. Briales Canseco, Trad.). Traficantes de Sueños.