

# “Ignorancia blanca” y sociología reflexiva: Un diálogo entre Charles W. Mills y Pierre Bourdieu

“White ignorance” and reflective sociology: A dialogue between Charles W. Mills and Pierre Bourdieu

Nantu Arroyo García

*Universidad Autónoma de Madrid*

## RESUMEN

En este artículo partiremos de los análisis de las formas del poder elaborados por Pierre Bourdieu en *La dominación masculina* (1998) y por Charles W. Mills en *El Contrato Racial* (1997), para investigar la capacidad de los conceptos bourdieanos (habitus, capital simbólico, violencia simbólica) de intersectarse con los análisis de las relaciones raciales y la construcción de privilegios en el ámbito de las relaciones de dominación. Asimismo, estableceremos una serie de similitudes entre la sociología reflexiva desarrollada por Bourdieu (2005) y el proyecto de una epistemología social elaborado por Mills (1997), que permitan conectar el trabajo de ambos autores con las “epistemologías de la ignorancia”. De esta forma, se busca comprender cómo opera la *blanquitud* (*whiteness*), entendida como capital simbólico y forma de poder social, y cómo se perpetúa bajo la forma del privilegio social de la *Blanquitud* (*Whiteness*), a través de mecanismos institucionalizados de ignorancia, practicados cotidianamente en el mundo social.

**PALABRAS CLAVE:** Ignorancia blanca, Charles W. Mills, White habitus, Pierre Bourdieu, Capital Simbólico, Habitus, racismo estructural, violencia simbólica, supremacía blanca, blanquitud.

## ABSTRACT

In this article, we will start from the analysis of forms of power developed by Pierre Bourdieu in *La domination masculine* (1998) and Charles W. Mills in *The Racial Contract* (1997), to investigate the capacity of Bourdieu’s concepts

(habitus, symbolic capital, symbolic violence) to intersect with analyses of race relations and the construction of privileges within the realm of relations of domination. We will also establish a series of similarities between reflexive sociology developed by Bourdieu (2005) and the project of a social epistemology elaborated by Mills (1997), which allow us to connect the “epistemologies of ignorance” with the work of both authors. In doing so, we seek to understand how *whiteness* operates, understood as symbolic capital and a form of social power, and how it is perpetuated in the form of social privilege of *Whiteness*, through institutionalized mechanisms of ignorance, practiced daily in the social world.

KEY WORDS: White ignorance, Charles W. Mills, White habitus, Pierre Bourdieu, Symbolic Capital, Habitus, structural racism, symbolic violence, white supremacy, Whiteness.

## INTRODUCCIÓN

El sociólogo Pierre Bourdieu (1930-2002) desarrolló una serie de conceptos fundamentales para comprender las dinámicas del poder y la dominación en las sociedades. Conceptos como habitus, capital social, campo o violencia simbólica permiten comprender cómo las relaciones de dominación se reproducen en una sociedad dada. Estos conceptos han demostrado ser herramientas analíticas muy valiosas para investigar, no solo las estructuras de poder de clase, sino también el poder social basado en el género o la raza. En este sentido la teoría crítica de la raza<sup>1</sup> (TCR), en la cual podemos enmarcar el trabajo de Charles W. Mills (1951-2021), bell hooks (1952-2021), o Kimberlé Crenshaw (1959), ha demostrado hacer un uso fecundo de los conceptos ofrecidos por Bourdieu para explicar cómo el racismo y la supremacía blanca se reproducen social e institucionalmente, y cómo son incorporados tanto en las prácticas sociales cotidianas como en las instituciones. El trabajo de algunos autores, tanto desde la sociología, como desde la TCR ha demostrado el potencial de los conceptos de la sociología de Bourdieu para comprender el racismo, no como una ideología aislada, sino como parte integral de las estructuras sociales, económicas y culturales que forman la base de las sociedades modernas. En esta línea se encuentran los trabajos del sociólogo francés Loïc Wacquant sobre las intersecciones entre raza y clase en el espacio

---

<sup>1</sup> Véase: Richard Delgado (ed.), *Critical Race Theory*, Filadelfia: Temple University Press, 1995; y Kimberlé Crenshaw, Neil Gotanda, Gary Peller y Kendall Thomas (eds.), *Critical Race Theory: The Key Writings That Formed the Movement*, Nueva York : New Press, 1995.

urbano (2001, 2013), los cuales se benefician de conceptos como el de *habitus* y el de campo a la hora de estudiar cómo funciona la marginalización racial. Asimismo, el teórico de la raza sudafricano David Theo Goldberg en su libro *Racist culture: Philosophy and the Politics of Meaning* (1994) describe el racismo como una forma de violencia simbólica que no opera únicamente a través de actos evidentes de discriminación, sino que, al mismo tiempo, se inserta en instituciones sociales como el Estado, el trabajo o la familia, bajo la forma de normas culturales y sociales, naturalizando las desigualdades raciales. Más recientemente, el sociólogo estadounidense Eduardo Bonilla-Silva, educado en Puerto Rico, ha aplicado el marco proporcionado por Bourdieu a la comprensión del racismo mediante la introducción del concepto *white habitus* (*habitus* blanco) para significar un proceso de socialización racializado e ininterrumpido que condiciona y crea gustos blancos, percepciones blancas, sentimientos y emociones blancas, con sus puntos de vista y opiniones sobre cuestiones de raza (2006: 104).

Tanto Charles W. Mills como Pierre Bourdieu analizan la dominación desde perspectivas sociopolíticas y simbólicas, aunque se enfocan en ámbitos distintos. En *El contrato racial* (1997) Charles W. Mills sostiene que “la supremacía blanca es el sistema político sin nombre que ha hecho del mundo moderno lo que es hoy” (2022: 22); sin embargo, el sistema de dominación racial basado en la supremacía blanca es tan omnipresente, que ni siquiera se reconoce como tal. Dicho término no aparece en libros de texto, ni en programas de asignaturas de Filosofía o Teoría Política –programas en su mayoría diseñados por personas blancas, buena parte de ellas ignorantes o ciegas frente a su condición de privilegio. Siguiendo la argumentación de Mills podríamos decir que las personas blancas damos por sentado nuestro privilegio racial hasta el punto de llegar a ser incapaces de verlo como algo político, es decir, como forma de dominación.

De esta forma, ocurre que:

Irónicamente, el sistema político más importante de la historia mundial reciente –el sistema de dominación por el que las personas blancas han dominado históricamente a las personas no blancas– no se considera en absoluto un sistema político. Simplemente se da por sentado; es el telón de fondo sobre el que se destacan otros sistemas que debemos considerar políticos (Mills, 2022: 22).

Como mostraremos más adelante, un aspecto clave de la dominación blanca es que no se muestra como dominación racial, sino la mayor de las veces como un tipo de dominación de clase –una concepción de la dominación bastante limitada en términos interseccionales. En este sentido, podemos decir que una

característica fundamental de la dominación blanca es su invisibilidad<sup>2</sup>, la invisibilidad de las personas blancas como grupo racial diferenciado, lo que permite a las personas blancas experimentar su identidad sin necesidad de cuestionarla o reconocerla como racial. Esta invisibilidad se traduce en que las personas blancas tienden a verse a sí mismas sin raza, mientras que el resto de las personas serían las racializadas: “nosotros solo somos personas”. Como afirma Richard Dyer: “No hay una posición más poderosa que la de ser “simplemente” humano (“just” human)” (1997, 1-2).

Esta percepción de lo blanco como lo “estándar” tiene implicaciones profundas, ya que establece la blancura/blanquitud como el punto de referencia sobre el cual se miden las demás razas, y contribuye a percibir y experimentar la blanquitud como un lugar de ventaja estructural.

Por su parte, Pierre Bourdieu en *La dominación masculina* (1998) se ocupa de un tipo de dominación que, según él, representa el mejor ejemplo de un tipo de “sumisión paradójica”, es decir, un tipo de dominación que se ha impuesto y soportado, con una “naturalidad” tal, como consecuencia de la violencia simbólica, invisible para sus propias víctimas, y que constituye un tipo de relación social tan común como la relación entre hombres y mujeres. Las relaciones entre hombres y mujeres ofrecen, por tanto, según Bourdieu:

una ocasión privilegiada de entender la lógica de la dominación ejercida en nombre de un principio simbólico conocido y admitido tanto por el dominador como por el dominado, un idioma (o una manera de modularlo), un estilo de vida (o una manera de pensar, de hablar o de comportarse) y, más habitualmente, una característica distintiva, emblema o estigma, cuya mayor eficacia simbólica es la característica corporal absolutamente arbitraria e imprevisible, o sea el color de la piel (2000a: 11-12).

Resulta curioso que Bourdieu comience hablando de “la dominación ejercida en nombre de un principio simbólico conocido y admitido tanto por el dominador como por el dominado” y termine hablando del *color de la piel*. Vayamos un paso atrás, para situarnos ante la perplejidad de Bourdieu expuesta en *La dominación masculina*, y a la que el libro pretende dar respuesta poniendo el foco sobre las relaciones entre hombres y mujeres. El problema sobre el que Bourdieu quiere intervenir es la “paradoja de la doxa”, es decir, el hecho de que “el orden establecido (...) y las condiciones de existencia más intolerables puedan aparecer tan a menudo como aceptables”

---

<sup>2</sup> Este fenómeno contribuye a la “ignorancia blanca”, concepto acuñado por Charles W. Mills para señalar que la ausencia estructural de conciencia racial por parte de las personas blancas perpetúa la desigualdad racial al evitar la confrontación con el racismo estructural.

(2000a: 11-12). Bourdieu elige ilustrar el problema de la dominación en clave de género, y por tanto, está obligado a hablar de dominación masculina. El mismo problema, articulado en términos de raza, implicaría hablar de la condición de ser blanco y de las relaciones entre personas blancas y no-blancas. Pareciera, que el mismo autor, a través de la elaboración de su pensamiento sobre las relaciones de dominación ejercidas en nombre de un principio simbólico compartido tanto por el grupo dominado, como por el grupo dominador, deja explícitamente planteada la cuestión de la raza, al afirmar que el principio simbólico en función del cual se ejercen las relaciones de dominación suele ser una característica distintiva “cuya mayor eficacia simbólica es la característica corporal absolutamente arbitraria e imprevisible, o sea el color de la piel (2000a: 12)

Si entendemos entonces, que *el color de la piel* funciona como una relación social basada en el lugar social ventajoso que han ocupado las personas blancas en el ámbito de las relaciones raciales, y que ha sido normalizada e impuesta como normativa a lo largo de la historia europea y colonial, entonces estamos confluyendo con la TCR, y con algunos de sus señalamientos más importantes en el ámbito de la epistemología y de la sociología. Pensemos por ejemplo en la serie de constataciones sobre la blanquitud presentadas por Ruth Frankenberg en *White Women, Race Matters: The Social Construction of Whiteness*:

Primero, la blanquitud es una localización de ventaja estructural del privilegio racial. Segundo, es un «punto de vista», un lugar desde el cual las personas blancas se miran a sí mismas, a las otras y a la sociedad. Tercero, la blanquitud refiere un conjunto de prácticas culturales que generalmente no están marcadas ni nombradas (1993: 1).

Hemos propuesto acercarnos a la problemática de la dominación desde diversas perspectivas en autores provenientes de diferentes tradiciones, por un lado, Charles Wade Mills desde la TCR en el mundo anglosajón, con mayor impacto en Estados Unidos; por otro, Pierre Bourdieu desde la sociología francesa, con una amplia recepción en la Europa continental. A este respecto, es necesario señalar que, en primer lugar, no hay evidencia que apunte a una recepción de la obra de Mills por parte de Bourdieu, ni viceversa pese a la coincidencia temporal en la producción de sus obras, Mill publica el *Contrato Racial* en 1997, tan solo un año después, en 1998, vería la luz *La dominación masculina* de Bourdieu. No obstante, como hemos mostrado en esta introducción es posible encontrar puntos de intersección y diálogo entre los análisis de la dominación en ambos autores. Además, como mostraremos a continuación, en los últimos años se han llevado a cabo trabajos en esta línea de interpretación, por parte autores como Eduardo Bonilla-Silva (2006) o, más recientemente, Barbara Samaluk (2014).

## 1. FUNDAMENTOS TEÓRICOS: BOURDIEU Y MILLS EN DIÁLOGO

### 1.1. AFINIDADES ELECTIVAS ENTRE LA TCR DE MILLS Y LA SOCIOLOGÍA DE BOURDIEU

La teoría crítica de la raza (TCR) se en la premisa de que la raza no es un hecho natural, sino una realidad sociopolítica que tiene consecuencias significativas en la vida de las personas. Al comprender la “raza” como basa una realidad construida socialmente, la TCR implica la superación de la falsa dicotomía entre la raza como esencia biológica y/o la raza como inexistente. En la misma línea trabaja Bourdieu cuando afirma en *El sentido práctico* “que los objetos de conocimiento son *construidos*, y no pasivamente registrados, y (...) que el principio de dicha construcción es el sistema de las disposiciones estructuradas y estructurantes que se constituyen en la práctica, y que está siempre orientado hacia funciones prácticas” (Bourdieu, 2009: 85), es decir, el *habitus*. Según la TCR, las estructuras e instituciones sociales son moldeadas por las relaciones de poder racial, considerando la raza como una variable de opresión, junto a otras como la clase o el género. Por lo tanto, los análisis de la TCR parten, en primer lugar, del reconocimiento de la existencia de categorías o conceptos raciales, como “contrato racial”, “ignorancia blanca” o “supremacía blanca”, los cuales tendrían una mayor capacidad reveladora del carácter real del mundo en que vivimos en comparación con los conceptos tradicionales de la teoría política blanca, como el “contrato social”, al incorporar una dimensión crítica reflexiva, además de descriptiva. En este sentido, el trabajo de la TCR casa a la perfección con el proyecto de una sociología reflexiva elaborado por Bourdieu y Wacquant (2005) en el que los autores sostienen, por un lado, la necesidad de que los sociólogos analicen sus propias posiciones sociales, experiencias y prejuicios, ya que estas influyen en la forma en la que interpretan la realidad social; y, por otro, exigen un trabajo de “doble objetivación” o de “sociología de la sociología” en la que el sociólogo examine las condiciones históricas y sociales que influyen en su propia producción de conocimiento. Algo similar parece exigir Mills en su proyecto de epistemología social, el cual requeriría de “un examen epistémico autoconsciente reflexivo de cómo este aparato deficiente [el contrato social “sin raza” y el mundo “sin raza” de la teoría social y política] ha afectado a la psicología moral de las personas blancas y ha desviado su atención de ciertas realidades (...) que han preocupado históricamente a una gran parte de la población mundial.” (2022: 101)

En segundo lugar, los estudios de la TCR reconocen la necesidad de realizar un análisis interseccional de la dominación, a fin de comprender la realidad social no-ideal, sino efectiva, en el sentido de *paradoja dóxica* de Bourdieu (2000a:

11). El término “interseccionalidad”<sup>3</sup> fue acuñado en 1989 por Kimberlé Crenshaw, desde el ámbito de los *Critical Legal Studies*, para visibilizar la doble opresión sufrida por las mujeres negras, para la cual no existía marco de referencia. La falta de marco sociológico para su opresión, al mismo tiempo de raza y de género, producía la invisibilización de su situación de opresión e injusticia social, hasta el punto que sus demandas legales eran simplemente desestimadas por considerar el juez que no se podía permitir que las mujeres negras solapasen sus dos discriminaciones en una sola. El problema no reconocido por parte del juez, era que se aceptaba acríticamente el hecho de que todas las trabajadoras mujeres de una empresa pudiesen ser blancas, y que todos los trabajadores negros pudiesen ser hombres, invisibilizando la existencia misma de las mujeres negras.

Por último, los análisis de la TCR reivindican un carácter transformador de la realidad social: “En la mejor tradición de la crítica materialista de oposición a la teoría social idealista hegemónica, el “contrato racial” reconoce la realidad del mundo en que vivimos, relaciona la construcción de ideales, y la no realización de estos ideales, con el carácter de ese mundo, con los intereses de grupo y las estructuras institucionalizadas, y señala lo que sería necesario para alcanzarlos” (Mills, 2022: 104). En la medida en que el “contrato racial” pretende ajustarse mejor que la abstracción del “contrato social” a la descripción de la realidad social, responde a lo que Bourdieu caracteriza, y respalda, como una teoría de la práctica: “basta para ello con situarse *en* “la actividad real como tal”, es decir, en la relación práctica con el mundo, esa presencia preocupada y activa en el mundo por la cual el mundo impone su presencia, con sus urgencias, sus cosas por hacer y por decir, sus cosas hechas para ser dichas, que comandan de manera directa los gestos o las palabras sin desplegarse nunca como un espectáculo” (Bourdieu, 2009: 85).

## 1.2. CAPITAL SIMBÓLICO: EL VALOR SOCIAL DE LA BLAQUITUD

El capital simbólico es definido por Bourdieu en términos de prestigio y legitimidad que un individuo o grupo adquiere y gracias al cual es reconocido socialmente: “El capital simbólico es cualquier propiedad (cualquier tipo de capital, físico, económico, cultural, social) cuando es percibida por agentes sociales cuyas categorías de percepción son de tal naturaleza que les permiten conocerla (distinguir la) y reconocerla, conferirle algún valor” (1997: 107-8).

---

<sup>3</sup> La historia del término “interseccionalidad” es más antigua, al menos, tanto como el discurso de Sojourner Truth *Ain't I a Woman?* proferido en 1851 en la convención de mujeres de Akron, en el que afirma explícitamente la doble opresión sufrida por las mujeres negras, tal y como lo recoge Angela Davis (2004: 71).

En términos de raza, la blanquitud (*whiteness*) se puede entender como una forma de capital simbólico, ya que ser percibido como “blanco” otorga ventajas en diversos contextos sociales y económicos. Mills afirma en *El Contrato racial* que “La blanquitud se define en parte con respecto a una oscuridad que se le opone, de modo que las autoconcepciones blancas de identidad, persona y autoestima están, entonces, íntimamente ligadas al repudio del Otro negro. Por muy pobre que uno fuera, seguiría siendo capaz de afirmar la blanquitud que lo distinguía de las subpersonas del otro lado de la línea de color” (2022, 60). El tema del privilegio blanco y la blanquitud (*whiteness*) adquiere una relevancia especial en el caso de Estados Unidos, ya que, debido a su historia particular, como señala Toni Morrison (2019), la *americanidad* significa por definición blanquitud. El australiano Ghassan Hage utiliza el concepto de capital cultural de Bourdieu y lo declina en clave nacional para afirmar que “la nacionalidad práctica se concibe como una forma de “capital cultural” nacional” (1998: 53) y que la blanquitud define la pertenencia simbólica a la nación. Barbara Samaluk (2014), en su estudio sobre “blanquitud, privilegio étnico y migración”, muestra cómo la blanquitud (*whiteness*) funciona en Europa continental y Reino Unido como un capital que permite a ciertos grupos tener mejor acceso a recursos y oportunidades laborales en contextos donde el color de la piel y la etnicidad juegan un papel importante en la estructura social. Este capital simbólico puede ser instrumentalizado en espacios como el mercado laboral, donde la apariencia y la percepción de pertenencia a un grupo racial privilegiado condicionan las posibilidades de éxito.

En este punto es necesario distinguir entre lo que se entiende por blancura/blanquitud (*whiteness*) y lo que se entiende por Blanquitud (*Whiteness*). En primer lugar, blancura o blanquitud (con minúsculas) se refiere a las características físicas y fenotípicas que se asocian con ser blanco, y que, en la sociedad en cuanto racializada, implican el privilegio de ser percibido como neutral y no racializado. Ser blanco se entiende como un rasgo que tiende a ser visto como el estándar de la neutralidad en las relaciones racialmente jerarquizadas, es decir, en este tipo de sociedades el color blanco es entendido como un no-color, simplemente como “lo normal”. Como muestra Richard Dyer este gesto incorporado por medio del cual la blancura es percibida como una norma que no se cuestiona, responde a una acción colonizadora por parte de las personas blancas de la definición de normal, así pues “las personas blancas andan por la calle en su vida diaria no siendo blancos, sino siendo *simplemente normales*” (cursivas nuestras, Dyrer, 1988, citado en Herrera, 2021: 211). Un aspecto clave de la blancura es su invisibilidad<sup>4</sup> como grupo racial diferenciado, lo que permite a las personas

---

<sup>4</sup> Este fenómeno contribuye a la “ignorancia blanca”, concepto acuñado por



blancas experimentar su identidad sin necesidad de cuestionarla o reconocerla como racial. Esta invisibilidad se traduce en que las personas blancas tienden a verse a sí mismas sin raza, mientras que el resto de las personas serían las racializadas: “otras personas son racializadas; nosotros solo somos personas. No hay una posición más poderosa que la de ser “simplemente” humano (“just” human) (Dyer, 1997, 1-2). Esta percepción de lo blanco como lo “estándar” que se impone mediante toda una serie de violencias simbólicas construidas socialmente tiene implicaciones profundas, ya que establece la blancura como el punto de referencia sobre el cual se miden las demás razas, dando lugar a políticas del colorismo o pigmentocracia (Bonilla-Silva, 2006), y creando así un punto ciego en la autocomprensión racial de la gente blanca. Ahora bien, es importante tener en cuenta que la misma categoría de blancura [*whiteness*] es una construcción social con una historia determinada. Noel Ignatiev ya estudió en *Cómo los irlandeses llegaron a ser blancos* (1995) que la blancura fenotípica y el origen europeo no siempre fueron suficientes para adquirir la plena Blanquitud, es decir, el privilegio social asociado a la blancura/blanquitud (con minúsculas); como señala Mills “los requisitos de pertenencia a la Blanquitud se reescriben con el tiempo, son criterios cambiantes prescritos por el contrato social en evolución” (2022: 74).

La Blanquitud es un concepto complejo que se refiere a la construcción social y política que envuelve la cultura blanca, la ideología, las experiencias, y las formas en que las personas blancas experimentan el mundo. La blanquitud es el derecho a un privilegio diferencial con respecto a los no-blancos en su conjunto (Mills, 2022: 82) y funciona como principio estructurador de un sistema político-económico comprometido con la supremacía blanca (Mills, 2022, 90). La blanquitud es el principio organizador del sistema de valores, prácticas y privilegios que perpetúan la supremacía blanca, es decir, toda una “normatividad blanca” que se mantiene mediante mecanismos de poder que permiten que la blanquitud opere como el estándar de lo “normal”, relegando a los demás grupos la categoría de “otros”.

En un sistema estructurado racialmente, las únicas personas a las que les resulta psicológicamente posible negar la centralidad de la raza son aquellas racialmente privilegiadas, para las que la raza es invisible precisamente porque el mundo está estructurado a su alrededor, la blanquitud como el fondo sobre el que aparecen las figuras de las otras razas, aquellas que, a diferencia de nosotros, son racializadas. El pez no ve el agua, y los blancos no ven la

---

Charles W. Mills para señalar que la ausencia estructural de conciencia racial por parte de las personas blancas perpetúa la desigualdad racial al evitar la confrontación con el racismo estructural.

naturaleza racial del régimen político blanco porque es natural para ellos, el elemento en el que se mueven (Mills, 2022: 70).

En el contexto de la teoría crítica de la raza, Charles W. Mills afirma en sus análisis de *El contrato racial* que la supremacía blanca no es una anomalía, sino un aspecto estructural de las sociedades modernas, profundamente entrelazado con el capital simbólico de la blanquitud. En el ámbito de la representación, la visibilidad de la blanquitud en los medios y su asociación con la neutralidad y la universalidad refuerza su capital simbólico. bell hooks utiliza varios ejemplos extraídos del cine para mostrar cómo se explotan los estereotipos raciales para oponer “la negritud aterradora y la blanquitud pura e inocente” (2021: 106). En la misma línea analiza cómo las figuras blancas están sobre-representadas en la cultura mediática contribuyendo a legitimar y consolidar la blanquitud como normal social, y la exclusión simbólica de otras razas: “En gran parte de los textos contemporáneos, aunque hay algunas excepciones sobresalientes, la raza es siempre un asunto de la “otredad” no blanca: es negra, amarilla, marrón, roja, incluso morada” (ibid: 87). El reconocimiento de la blanquitud como norma desplaza a otras identidades raciales al margen, haciendo que estas carezcan de la misma legitimidad en los espacios sociales y culturales. Dyer, en la línea de Mills, señala la necesidad de descentrar la blanquitud y someterla a la reflexión en términos de raza: “Hasta que las personas blancas acuerden comenzar a convertirse en personas blancas, de modo que haya espacio para las personas negras y marrones y todas las demás formas de personas, y salgan del espacio definido por la normalidad” (1988, citado en Herrera, 2021: 211).

En resumen, mientras que la blancura o blanquitud se refiere al hecho de ser percibido como blanco, la Blanquitud es un sistema de poder que mantiene y refuerza la supremacía racial blanca a través de prácticas, discursos y estructuras sociales. Entender esta diferencia es crucial para abordar las dinámicas de poder y las prácticas de exclusión que perpetúan el racismo estructural en la sociedad. Además, Mills y su teoría del contrato racial, “al separar la blanquitud (*whiteness*) como fenotipo/clasificación racial de la Blanquitud (*Whiteness*) como sistema político-económico comprometido con la supremacía blanca, abre un espacio teórico para el repudio blanco del contrato. (Se podría distinguir entonces “ser blanco” de “ser Blanco”)” (Mills, 2020: 90). En la misma línea han trabajado Matias et al. haciéndose cargo de la necesidad de enmarcar su trabajo en una nueva disciplina, los *Critical Whiteness Studies* (2014), que, como parte de la *Critical Race Theory*, tendrían como objeto la imaginación blanca colectiva, es decir, que “si la Negritud es una construcción social que abarca la cultura Negra, el lenguaje, las experiencias, las identidades y las epistemologías; entonces la blanquitud es una construcción social que abarca la cultura blanca, la ideología, la

racialización, las expresiones y las experiencias, la epistemología, las emociones y los comportamientos (blancos)”(Matias et al., 2014: 290).

Siguiendo los análisis de la TCR la blanquitud implica, entonces, una reflexión más profunda sobre cómo el poder racial se construye, se sostiene y se invisibiliza reforzando la necesidad de desarticular estas estructuras para avanzar hacia una sociedad más justa. En este sentido, bell hooks insiste en que: “Únicamente una crítica persistente, rigurosa e informada de la blanquitud podría realmente determinar qué fuerzas de negación, miedo y competición son responsables de haber creado esos abismos fundamentales entre la enunciación del compromiso político para erradicar el racismo y la participación en la construcción de un discurso sobre la raza que perpetúa la dominación” (hooks, 2021: 87).

## 2. INTERSECCIONES ENTRE VIOLENCIA SIMBÓLICA Y LA IGNORANCIA BLANCA: CONTRATO RACIAL Y EPISTEMOLOGÍAS DE LA IGNORANCIA

En el contexto de las relaciones raciales, la violencia simbólica y el condicionamiento ideológico se expresan mediante categorías de pensamiento que estructuran la realidad, perpetúan la supremacía blanca y mantienen las jerarquías sociales fundadas en la raza. No obstante, antes de describir el “contrato racial” en su dimensión epistemológica, es necesario señalar con Mills la realidad histórica del contrato racial mismo, una realidad que se impone con carácter global “moldeado durante los últimos quinientos años por las realidades de la dominación europea y la consolidación de la supremacía blanca global” (2022: 34). No es posible olvidar que hace poco más de cien años “Europa poseía un total de aproximadamente el 85% de la tierra como colonias, protectorados, dependencias y mancomunidades. Ningún otro conjunto asociado de colonias en la historia era tan grande, ninguno tan totalmente dominado, ninguno tan desigual en poder respecto a la metrópoli occidental” (Said, 1993: 8, citado en Mills, 2022: 41).<sup>5</sup>

El primer efecto producido por el (concepto de) contrato social sobre la realidad del mundo es que éste aparece dividido entre “hombres” y “nativos”, como señaló Jean Paul Sartre en su prólogo a *Los condenados de la tierra* de Frantz Fanon (1961), de forma que, como señala el propio Mills, “el contrato racial normativiza (y racializa) el espacio, delimitando los espacios civilizados y salvajes” (Mills, 2022: 49). Esto ocurrió –históricamente a partir de la conquista de América– cuando el contrato social empezó a aplicarse fuera de

---

<sup>5</sup> En particular, en España haríamos bien en revisar nuestra relación con Canarias y con Guinea Ecuatorial.

Europa y se convirtió en el contrato racial, distinguiendo fundamentalmente entre “civilizados” y “salvajes”. En función de la puesta en práctica del contrato racial los europeos se impusieron como “señores del mundo entero”, por recuperar el título de la obra de Anthony Padgen *Lords of All the World* (1995). Por lo tanto, si el dominio colonial está en el origen del dominio europeo, resulta claro que la “raza”, al menos epistemológicamente, sirve como principio articulador de las diferencias: superioridad/inferioridad, privilegio/subordinación, dominantes/dominados. En este sentido, como señala Mills: “El racismo, la autoidentificación racial y el pensamiento racial no son entonces en absoluto “sorprendentes”, “anómalos”, “desconcertantes”, incongruentes con el humanismo europeo de la Ilustración, sino *exigidos* por el contrato racial como parte de las condiciones para la apropiación europea del mundo.” (Mills, 2022: 100). Baste sólo un ejemplo extraído *Del Espíritu de las leyes* de Montesquieu, originalmente publicado en 1735, en el libro XV del capítulo V Montesquieu afirma: “Si tuviera que defender el derecho que hemos tenido para hacer a los negros esclavos, diría lo siguiente: Habiendo exterminado los pueblos de Europa a los de América, tuvieron necesidad de reducir a esclavitud a los de África, para servirse de ellos y obligarlos a labrar las tierras, por cuando el azúcar sería sumamente caro si la planta que la produce no se trabajase por esclavos”.

Una vez afirmada la realidad histórica del contrato racial, pasemos ahora a ocuparnos específicamente de su dimensión epistemológica, es decir, de en qué medida el contrato racial prescribe una epistemología invertida o una epistemología de la ignorancia.

### 2.1. CONTRATO RACIAL E IGNORANCIA BLANCA

Según Mills: “El contrato racial incluye un contrato epistemológico, una epistemología de la ignorancia. «El reconocimiento es una forma de acuerdo» y, según los términos del contrato racial, las personas blancas han acordado *no* reconocer a las personas negras como iguales” (cursivas nuestras, 2022: 83). Este contrato racial, entendido como un acuerdo tácito entre las personas que se consideran blancas fue establecido con el fin de mantener el poder sobre los considerados como no blancos y explotarlos, creando así *la raza* [como matriz de dominación] y sus duraderas identidades sociales (cursivas nuestras, Shelby, 2022: 12). Con estas características, el contrato racial continúa a la base de las sociedades contemporáneas estructuradas social y políticamente sobre el privilegio blanco y la subordinación de los no blancos. Este contrato no solo organiza las relaciones sociales, sino que también moldea la epistemología dominante, dando lugar a lo que Mills denomina “ignorancia blanca” y que se refiere a un desconocimiento sistemático, estructurado y estructural que

permite a los blancos ignorar las realidades de la opresión racial en la que participan y de la cual se benefician. Según Mills, el contrato racial:

*prescribe a sus signatarios una epistemología invertida, una epistemología de la ignorancia, un patrón particular de disfunciones cognitivas localizadas y globales (que son psicológica y socialmente funcionales), produciendo el irónico resultado de que los blancos serán en general incapaces de comprender el mundo que ellos mismos han hecho.* Parte de lo que significa ser construido como “blanco” (...), parte de lo que requiere alcanzar la Blanquitud, convertirse con éxito en una persona blanca (...), es un modelo cognitivo que impide la autotransparencia y la comprensión de las realidades sociales” (cursivas nuestras, 2022: 33).

Algunos efectos producidos por esta “epistemología invertida” o “epistemología de la ignorancia” se han dejado sentir en la experiencia cotidiana hasta el punto de llegar a ganarse una determinación conceptual. Por ejemplo, el concepto *white tears*<sup>6</sup> (lágrimas blancas) se ha utilizado para describir la posición de víctima adoptada con frecuencia por personas blancas en el contexto de una discusión racial en la que habiéndosele señalado una conducta racista y, siendo sujeto de privilegio, su respuesta es ponerse a llorar, ya sea de forma literal o figurada, en lugar de asumir su propio privilegio blanco o las consecuencias de su racismo ignorado<sup>7</sup>. De forma análoga operan las *male tears* (lágrimas masculinas): un dispositivo estratégico y reactivo que se pone en funcionamiento por parte de los hombres al señalársele conductas machistas. Como señala la socióloga Elena Herrera Quintana “frases como *not all men* (no todos los hombres) o, *not all white people* (no todas las personas blancas) van encaminadas hacia el mismo mecanismo de inocencia auto-asumida” (2021: 176).

Antes de continuar, consideramos importante recordar la distinción que hace Mills entre firmante y beneficiario del contrato racial, pues, aunque sostiene que todos los blancos se benefician, inevitablemente del contrato racial (lo quieran o no), también recuerda que solo algunos blancos han firmado efectivamente para mantener el contrato, esto es, solo algunos de estos firmantes defienden abiertamente las ideas supremacistas blancas y trabajan activamente para negar a la gente de color sus derechos básicos. Mientras tanto, la mayoría de las personas blancas pueden considerarse firmantes, aun cuando no suscriban (oficialmente) los ideales racistas, ya que aceptan de buen grado las ventajas de su blancura (*whiteness*) y hacen poco o nada para ayudar a

<sup>6</sup> Donnella, L. «When The 'White Tears' Just Keep Coming.» NPR, National Public Radio, 28 de noviembre de 2018.

<sup>7</sup> Haciendo referencia al concepto “white ignorance” creado por Charles W. Mills que abordaremos más adelante.

desmantelar el sistema político racial de la Blanquitud (*Whiteness*). Es decir, la mayoría de nosotras –las personas blancas– compartiríamos “una complicidad y una connivencia basadas en la adhesión inmediata a las mismas evidencias, las de la *doxa*, conjunto de opiniones asumidas bajo el patrón de la creencia prereflexiva” (Bourdieu, 1998: 54), que en este sentido podría declinarse en los términos de la “ignorancia blanca”. Sin embargo, Mills distingue explícitamente entre blancura o blanquitud (*whiteness*) entendida como fenotipo y la Blanquitud (*Whiteness*) como el compromiso político activo con la supremacía blanca. Esta distinción le permite insistir en el hecho de que las personas blancas tenemos una opción real, aunque sea ciertamente una opción difícil, a saber, podemos rechazar el contrato racial y las desigualdades normalizadas de la política blanca. Este rechazo exige “que se manifieste y se luche contra los términos del contrato. (...) Al «seguir la corriente» sin rechistar, al aceptar todos los privilegios de la blanquitud con la complicidad concomitante en el sistema de supremacía blanca, se puede decir que uno ha consentido la blanquitud” (Mill, 2022: 91)

De esta forma, podemos ver, como señala Thomas Shelby, que:

[Mills] no está condenando a la gente por el mero hecho de ser blanca; tampoco cree que la aceptación pasiva de las ventajas de la supremacía blanca, en sí misma, le haga a uno culpable. Está llamando la atención sobre la complicidad en los regímenes de dominación racial, *una complicidad que a veces adopta la forma de indiferencia, ignorancia voluntaria de la subordinación racial, pasada y presente*. Pero la otra cara, más esperanzadora, de este punto es que los blancos que han tomado conciencia del contrato racial, pueden negarse a firmarlo, pueden rebelarse contra quienes deciden mantenerlo y tratar de beneficiarse de él (cursivas nuestras, Shelby, 2022: 13).

En el caso de la ignorancia blanca, el capital simbólico de la blancura o blanquitud (con minúsculas) (*whiteness*) actúa como una forma de violencia simbólica que naturaliza la supremacía racial blanca. Esta violencia simbólica no se ejerce de manera coercitiva, sino a través de la imposición de categorías de pensamiento que invisibilizan las experiencias de los sujetos no blancos y legitiman el desconocimiento sobre el racismo estructural. El *colorblindness* (daltonismo o ceguera del color) puede comprenderse como parte de esta “ignorancia blanca” en la medida en que consiste en *no ver la raza en absoluto* como un factor de subordinación o dominación, dando lugar a fórmulas del humanismo liberal según las cuales todas las personas, con independencia de su origen étnico y/o racial, serían tratadas como iguales. Esta creencia daría lugar a “las llamadas *colorblind societies* [sociedades ciegas al color/daltónicas] que eliminan la raza o el origen étnico como categoría de subordinación social, dando lugar a las llamadas “sociedades posraciales”” (Herrera, 2021: 182). En

este sentido, podemos decir que la ignorancia blanca opera como una forma de violencia simbólica en tanto que distorsiona la percepción de la realidad, validando las creencias racistas y normalizando la supremacía blanca. Como afirma la socióloga Elena Herrera, el concepto de «ignorancia blanca» fue acuñado por Charles W. Mills:

para referirse al fenómeno cognitivo en el que se asume que *la raza como variable de opresión no existe, que todas las personas son iguales y serán tratadas en consecuencia*. Se sustenta en la ignorancia activa de los privilegios, de las desventajas asociadas a la raza y de las prácticas y situaciones donde operan y se movilizan estos privilegios y discriminaciones. Esta ignorancia es una fuerza activa (no es simplemente una omisión, tampoco un olvido) que no quiere reconocer ni quiere saber del privilegio blanco, del funcionamiento de la supremacía blanca o de las consecuencias de las opresiones étnicoraciales” (cursivas nuestras, 2022: 21)

## 2.2 HABITUS: ESTRUCTURAS INCORPORADAS Y PRÁCTICAS RACIALIZADAS

El habitus es un concepto central en la obra de Pierre Bourdieu que, junto a los conceptos de campo y capital, le permite comprender y explicarse la lógica de las prácticas sociales sin recurrir a explicaciones racionalistas ni mecanicistas: “Espontaneidad sin conciencia ni voluntad, el habitus no se opone menos a la necesidad mecánica que a la libertad reflexiva, a las cosas sin historia de las teorías mecanicistas que a los sujetos “sin inercia” de las teorías racionalistas” (Bourdieu, 2009: 92). El habitus es lo cultural hecho natural, *la necesidad hecha virtud*, un tener transformado en ser. El habitus tiene la capacidad de integrar todas las experiencias pasadas, en la medida en que es historia incorporada, ya que “el cuerpo funciona como estructura mnemotécnica que retiene y reproduce las estructuras objetivas socializadas y aprendidas” (2012: 26), en virtud de las cuales orienta la acción.

En *El sentido práctico* (2009) Bourdieu sostiene que las personas actuamos de acuerdo con una “lógica práctica” que no sigue necesariamente normas explícitas o reglas conscientes, sino que está guiada por disposiciones internalizadas, es decir, por los habitus. En *Esbozo de una teoría de la práctica* Bourdieu define los habitus, en plural, como los “sistemas de disposiciones duraderas” que son el producto de “las estructuras que son constitutivas de un tipo particular de contexto (p. ej. las condiciones materiales de existencia de una condición de clase)” (2012: 201). Estos habitus funcionan como principios generadores y de estructuración de prácticas distintivas: p. ej. “lo que come el obrero y sobre todo *su forma de comerlo*, el deporte que práctica y *su manera de practicarlo*, sus opiniones políticas y *su manera de expresarlas* difieren sistemáticamente de lo que consume o de las actividades correspondientes del

empresario industrial” (cursivas nuestras, 1997: 20), y esto no sólo en virtud de un capital económico, sino de un capital cultural. Es decir, los *habitus* son sistemas de disposiciones duraderas que se adquieren a través de la socialización en contextos específicos, como la familia, la escuela y otros espacios sociales, que organizan nuestra percepción del mundo y nuestra acción en él. Los *habitus* pueden ser de clase; determinados por la posición social de un individuo en la estructura de las relaciones de clase; culturales si reflejan las disposiciones adquiridas en el ámbito de la educación y la cultura; profesionales en la medida en que surgen de la socialización en un ámbito laboral o profesional específico; generacionales, en la medida que son producidos por las experiencias y las prácticas compartidas por una misma generación; de género, al estar influidos por las normas y roles de género que se imponen en una sociedad. En *La dominación masculina* (2000a) Bourdieu estudia cómo las disposiciones del *habitus* también están moldeadas por las expectativas culturales y sociales sobre lo que se considera apropiado para hombres y mujeres, y cómo estos *habitus* condicionan su comportamiento y su forma de ver el mundo y de relacionarse con él. De este modo, se ve como el *habitus* es una contrucción flexible que puede adoptar diversas formas, dependiendo de las estructuras sociales y el contexto en el que se desenvuelven los individuos.

Partiendo del aparato conceptual de Pierre Bourdieu, Eduardo Bonilla-Silva desarrolla el concepto de *white habitus* (*habitus* blanco) (Bonilla-Silva, Goar y Embrick, 2006: 233; Bonilla-Silva, 2006: 104) para subrayar su carácter racializado. El “*habitus* blanco” se define como un proceso de socialización racializado e ininterrumpido que condiciona y crea gustos blancos, percepciones blancas, sentimientos y emociones blancas, y sus puntos de vista y opiniones sobre cuestiones de raza (Bonilla-Silva, 2006: 104). El *habitus* blanco promueve la solidaridad dentro del grupo blanco y opiniones negativas hacia los no blancos, basadas en criterios raciales, estereotipos y generalizaciones perpetuadas por los medios de comunicación (Bonilla-Silva, Goar y Embrick, 2006: 233). Bonilla-Silva centra su análisis en la segregación racial residencial que fomenta el aislamiento social y limita las interacciones significativas con personas no blancas, creando un espacio blanco, que refuerza una identidad racial homogénea. De esta manera, el “*habitus* blanco” opera como un sistema de disposiciones interiorizadas que condiciona cómo las personas blancas perciben su entorno y a sí mismas, reforzando actitudes y comportamientos que perpetúan las desigualdades sociales, en términos de desigualdades raciales. Esta estructura disposicional es producto de la supremacía blanca objetivada en las instituciones sociales (empresas, parlamentos, medios de comunicación, etc.) que resulta interiorizada e incorporada por medio de un proceso de socialización racializado e



ininterrumpido de segregación racial. Recordemos que, para Bourdieu “el habitus como sentido práctico opera la *reactivación* del sentido objetivado en las instituciones: producto del trabajo de inculcación y de apropiación que es necesario para que esos productos de la historia colectiva que son las estructuras objetivadas alcancen a reproducirse bajo la forma de disposiciones duraderas y ajustadas que son la condición de su funcionamiento” (Bourdieu, 2009: 93). El habitus es lo que, siempre en palabras de Bourdieu

permite habitar las instituciones, apropiárselas de manera práctica, y por lo tanto mantenerlas en actividad, en vida, en vigor, arrancarlas continuamente al estado de letra muerta, de lengua muerta, hacer revivir el sentido que se encuentra depositado en ellas, pero imponiéndoles las revisiones y las transformaciones que son, al mismo tiempo, la contraparte y la condición de la reactivación. Más aún, es aquello por medio de lo cual encuentra la institución su realización plena: la virtud de la incorporación, que explota la capacidad del cuerpo para tomarse en serio la magia performativa de lo social, es lo que hace que el rey, el banquero, el sacerdote sean la monarquía hereditaria, el capitalismo financiero o la Iglesia hechos hombre (2009: 93).

Siguiendo con la analogía, el “habitus blanco”, sería lo que hace al “blanco” alcanzar la Blanquitud, es decir, convertirse con éxito en una persona blanca. Ser una persona blanca implica habitar y/o ejercer el privilegio blanco de manera cotidiana. Como señala Peggy McIntosh en su obra *White Privilege*, aquí van algunas cosas que puedo hacer como persona blanca sin mayor cuestionamiento:

Puedo ir de compras sola la mayor parte del tiempo, bastante segura de que no me seguirán ni acosarán. Puedo encender la televisión o abrir la primera página del periódico y ver a personas de mi raza ampliamente representadas. [...] Puedo maldecir, o vestir ropa de segunda mano, o no responder a cartas, sin que la gente atribuya estas elecciones a la mala moral, la pobreza o el analfabetismo de mi raza. [...] Puedo estar bastante segura de que, si pido hablar con «la persona a cargo», me enfrentaré a una persona de mi raza. [...] Puedo estar segura de que, si necesito ayuda legal o médica, mi raza no funcionará en mi contra” (McIntosh, 1983, 10-11).

### 2.3. HABITUS E IGNORANCIA ESTRUCTURADA

Otro de los puntos que permiten acercar posiciones entre el concepto de ignorancia blanca de Mills y el concepto de habitus de Bourdieu es la importancia de la dimensión del desconocimiento necesario del proceso de formación y adquisición del habitus, respecto de su incorporación. Uno tiene que “nacer” en el habitus, tiene que sentirse nativo para no cuestionarlo.

Piénsese en la relación inmediata que tenemos con la lengua materna, cuyas estructuras y reglas no cuestionamos en la medida en que estamos siempre ya en esa lengua. Sólo cuando estudiamos una lengua extranjera, ajena, aunque pueda llegar -con el tiempo- a ser propia, podemos cuestionar sus reglas sintácticas y gramaticales, además de sus significados y sus significantes. De forma análoga opera la ignorancia blanca respecto del *white habitus*, estamos educados en el habitus blanco, y esto quiere decir estar predispuestos a no cuestionar nuestras posiciones blancas en el espacio social.

El desconocimiento o la ignorancia del habitus, en general, resulta fundamental para su eficacia en cuanto “matriz estructurante de las percepciones, las apreciaciones y las acciones de los agentes” (Bourdieu, 1998: 54). Este desconocimiento es lo que permite que el habitus funcione de manera “natural”, sin ser cuestionado o conscientemente evaluado por los individuos o grupos. Como sabemos, para Bourdieu, el habitus, entendido como un “sistema de esquemas generadores de prácticas”, no es el resultado de decisiones conscientes, sino de un proceso de aprendizaje práctico que los individuos asimilan e incorporan desde su infancia y a lo largo de toda su vida, adaptándose en cada caso a las estructuras sociales en las que se encuentran. En este sentido podemos entender la ignorancia blanca como parte del habitus blanco, en la medida en que una epistemología invertida es prescrita a las personas blancas en virtud de su acuerdo tácito con el contrato racial, es decir, “un modelo cognitivo que impide la autotransparencia y la comprensión de las realidades sociales (Mills, 2022: 33). Ya que el habitus opera a un nivel inconsciente y, por lo tanto, no es reconocido explícitamente por quienes lo encarnan; los individuos simplemente “actúan” según las disposiciones que han internalizado sin comprender el origen social de las mismas o su carácter construido, es decir, histórico. El hecho de que las personas desconozcan este proceso es crucial porque permite que el habitus organice sus percepciones y acciones de manera que las estructuras sociales se reproduzcan sin resistencia consciente. De esta forma el habitus tiende a producir prácticas ajustadas a las condiciones objetivas de los individuos, de manera que éstas parecen estar “colectivamente orquestadas sin ser el producto de la acción organizadora de un director de orquesta” (Bourdieu, 2009: 86). La blanquitud se apropia de la persona blanca, como “la propiedad se apropia de su propietario, encarnándose en la forma de una estructura generadora de prácticas perfectamente adecuadas a su lógica y a sus exigencias” (ibid: 93). Así, por ejemplo, las distintas oposiciones existentes, como blanco/negro funcionan, o lo que es lo mismo, tienen eficacia simbólica, en la medida en que encuentran una traducción práctica en gestos corporales que funcionan por sí solos. En este sentido, Mills señala que “el cuerpo no-blanco lleva un halo de negrura a su alrededor que puede incomodar físicamente a algunas personas blancas” (2022: 55) y ofrece

el ejemplo de un arquitecto negro estadounidense del siglo XIX entrenado para leer los planos arquitectónicos al revés sabiendo que los clientes blancos se sentirían incómodos teniéndolo en su mismo lado de la mesa. En definitiva, es un hecho que los cuerpos leídos socialmente como negros producen efectos distintos en el espacio social que los cuerpos reconocidos como blancos.

#### 2.4. VIOLENCIA SIMBÓLICA: LA NATURALIZACIÓN DE LA DESIGUALDAD RACIAL

Si existe un concepto de la sociología bourdiana, con altos redimientos para la TCR ese es el concepto de violencia simbólica. Ésta es definida por Bourdieu como un mecanismo de dominación que opera de manera sutil e imperceptible a través de representaciones y valores compartidos que naturalizan y justifican las relaciones de poder es fundamental para la teoría crítica de la raza. Según Bourdieu:

violencia simbólica es esa coerción que se instituye por mediación de una adhesión que el dominado no puede evitar otorgar al dominante (y por lo tanto, a la dominación) cuando solo dispone para pensarlo y pensarse o, mejor aún, para pensar su relación con él, de instrumentos que comparte con él y que, al no ser más que la forma incorporada de la estructura de la relación de dominación, hacen que ésta se presente como natural (1999: 224-5).

En esa misma medida, uno de los efectos de la violencia simbólica es la capacidad de imponer significados y hacerlos reconocer como legítimos, contribuyendo a la aceptación de las relaciones de subordinación. La efectividad de este tipo de violencia radica en su interiorización a través del *habitus*, es decir, a través de un sistema de disposiciones duraderas socialmente inculcadas, que dan forma a nuestras creencias y percepciones del mundo, y en esa misma medida orientan nuestros comportamientos legitimando así la estructura social existente. El concepto de violencia simbólica permite entender cómo los individuos en una sociedad pueden aceptar y perpetuar relaciones de subordinación sin ser plenamente conscientes de su participación en ellas, esto es lo que Bourdieu llama “la sumisión encantada” como “efecto típico de la violencia simbólica” (2000a: 57). En el contexto de las relaciones raciales, la violencia simbólica se expresa a través de las estructuras culturales y las representaciones simbólicas que son incorporadas por los individuos y los grupos, que construyen y perpetúan la supremacía blanca como norma, relegando a las personas racializadas a una posición subordinada, y manteniendo así, las jerarquías raciales. Este poder simbólico actúa naturalizando la idea de que los grupos dominantes merecen su posición privilegiada debido a una supuesta superioridad moral, intelectual o cultural. Las ideas y valores de la supremacía blanca se vuelven parte del “sentido común” mediante la incorporación del “habitus blanco” y la “ignorancia

blanca”, cuyo éxito se debe a una multitud de procesos (educativos, de comunicación, culturales) que contribuye a mantenerlos a través del tiempo, limitando la necesidad de violencia explícita.

Un ejemplo de violencia simbólica en términos raciales es la internalización por parte de las comunidades racializadas de estereotipos negativos que limitan sus posibilidades de acción y autoafirmación, además de legitimar su posición subordinada dentro de la jerarquía racial. Esto se observa en cómo la narrativa dominante asocia ciertos atributos culturales o étnicos con la falta de capacidad o de mérito, lo cual perpetúa la desigualdad racial bajo un marco de aparente neutralidad, que, sin embargo, divide a toda la población en “personas” (blancas) y “subpersonas” (negras).

Para señalar este proceso de violencia simbólica que contribuye a perpetuar la dominación racial, Mills propone una interpretación del fenómeno de la “doble conciencia” establecido por W. E. B. Du Bois (1989) en los términos de un distanciamiento cognitivo crítico de “un mundo [el negro] que no produce verdadera autoconciencia, sino que sólo permite verse a sí mismo a través de la revelación de otro mundo [el blanco, como mundo invertido]” (2007: 19). El camino que Mills quiere despejar “el camino hacia el conocimiento negro” que consiste en “el reconocimiento autoconsciente de la ignorancia blanca, incluyendo su propia incorporación por parte de la conciencia negra”. (2007: 19), también habría sido señalado por Bourdieu en *El sentido práctico* cuando apunta que una forma de oponerse a la violencia simbólica es la toma de conciencia de la arbitrariedad:

En la lucha ideológica entre los grupos (clases de edad o clases sexuales, por ejemplo) o las clases sociales por la definición de la realidad, a la violencia simbólica, como *violencia desconocida* y reconocida, y por lo tanto legítima, se opone la toma de conciencia de la arbitrariedad que despoja a los dominantes de una parte de su fuerza simbólica al *abolir el desconocimiento* (cursivas nuestras, 2009: 215).

### 3. EPISTEMOLOGÍAS DE LA IGNORANCIA

A veces lo que no sabemos no es una mera falta de conocimiento, resultado accidental de un descuido epistemológico. Especialmente en el caso de la opresión racial, la falta de conocimiento o el desaprendizaje de algo previamente conocido a menudo se produce activamente para fines de dominación y explotación. En ocasiones, toma la forma de aquellos que están en el centro negando el saber a aquellos que están en los márgenes: véase la prohibición de la alfabetización de los esclavos negros en el siglo XIX. (Sullivan y Tuana, 2007: 1)

El concepto de “epistemologías de la ignorancia” ha sido inicialmente desarrollado por autoras como Linda Alcoff (2007), Nancy Tuana (2007) o Sullivan (2007) para examinar cómo el poder y la opresión no sólo se perpetúan a través de las formas de saber, sino a través de formas de no saber que son construidas socialmente. Este tipo de ignorancia no es neutral ni accidental, sino una herramienta activa y necesaria para la perpetuación de jerarquías sociales y relaciones de poder desiguales. Las autoras distinguen este tipo de ignorancia estructural de un tipo accidental, que también existe, y que tendría que ver con la falta de tiempo y recursos limitados que tenemos los seres humanos para aumentar nuestro saber en un determinado ámbito de conocimiento. Pienso, por ejemplo, en mi falta de conocimientos médicos, que no se debe a un tipo de ignorancia estructural, sino a que mi opción formativa fue la filosofía, y no la medicina, no obstante, si llegado el caso tuviese que iniciar esta formación, podría llegar a ampliar el campo de mis conocimientos en este ámbito. Sin embargo, en el caso de sociedades estructuradas por estructuras desiguales de poder, según argumenta Nancy Tuana, la ignorancia puede ser construida activamente como una estrategia de dominación. En sus análisis, la producción de ignorancia se manifiesta en la exclusión deliberada de ciertos conocimientos o en la construcción de “conocimientos parciales” que refuerzan los intereses del grupo dominante. Tuana señala que, al mantener ciertos hechos ocultos o ignorados, las estructuras de poder logran reproducir su dominio sin ser cuestionadas de manera efectiva.

Alineado con las epistemologías de la ignorancia, Mills describe la ignorancia blanca como un estado de desconocimiento activo que es necesario para que el contrato racial funcione de manera efectiva; como ocurre con el *habitus*, en el momento en que es este desconocimiento resulta cuestionado es cuando ha dejado de funcionar.

La ignorancia blanca es una forma de epistemología de la ignorancia, una estructura cognitiva que distorsiona la realidad y permite a los firmantes blancos vivir “en un mundo delirante inventado, una tierra de fantasía racial, una “alucinación consensuada”, por citar la famosa caracterización del ciberespacio de William Gibson, aunque esta alucinación concreta se sitúa en el espacio real” (Mills, 2022: 33). “La ignorancia blanca opera con un tipo particular de cognición social que distorsiona la realidad. Por ejemplo, la lente con la que la gente blanca (y otros que sufren de ignorancia blanca) perciben el mundo está conformada por la supremacía blanca, lo que hace que vean erróneamente a los blancos como superiores civilizados y a los no blancos como «salvajes» inferiores”] (Sullivan y Tuana, 2007: 3). Este tipo de ignorancia no es un hecho contingente, por lo tanto, no puede ser descrita como una simple ausencia o falta de conocimiento accidental (Mills, 2007: 20). Se trata de una construcción social activa, “un modelo cognitivo que impide la

autotransparencia y la comprensión genuina de las realidades sociales” (Mills, 2022: 33), una forma de no saber funcional a la supremacía blanca que invisibiliza los conocimientos y las experiencias de las personas no blancas, y que se reproduce a través de las instituciones sociales, las políticas y las prácticas cotidianas. Por medio de la ignorancia blanca “El delirio (*white delusion*) de la superioridad racial se aísla a sí mismo frente a la refutación” (Mills, 2007: 19).

Uno de los síntomas más evidentes de la ignorancia blanca es que en 2007 Mills puede afirmar que no existe literatura filosófica académica sobre epistemología racial que pueda compararse ni remotamente en volumen a la existente en epistemología del género, y, aunque Mills insiste en que no son investigaciones excluyentes, nos recuerda que habitualmente la teoría del género toma la perspectiva de las mujeres blancas. Sin embargo, en lo que se refiere al tema de la ignorancia blanca sí que reconoce antecedentes en escritores negros como James Baldwin (*Nobody Knows My Name*, 1993), W.E.B. Du Bois (*The Souls of Black Folk*, 1989) o Ralph Ellison (*Invisible Man*, 1995).

## CONCLUSIONES

En este artículo nos propusimos explorar la relación entre las categorías sociológicas desarrolladas por Bourdieu y el concepto de “ignorancia blanca” acuñado por Charles W. Mills (2022). Con la principal intención de comprender como se construye y se reproduce la blanquitud (Whiteness), entendida como forma de privilegio racial blanco. Para ello partimos de algunos conceptos fundamentales de la Teoría Crítica de la Raza, como son el “contrato racial”, la “ignorancia blanca” o la “supremacía blanca”. En el camino que nos llevó a la comprensión de las realidades a las que estos conceptos nos daban acceso, encontramos en la sociología crítica de Bourdieu, en sus conceptos de habitus, capital simbólico y violencia simbólica, unos útiles extremadamente valiosos para entender cómo se impone la supremacía blanca, no solo mediante la dominación explícita, sino mediante dinámicas que se inscriben en los cuerpos de los sujetos a través del habitus. De la mano de Bonilla-Silva (2006) ampliamos el alcance del habitus bourdiano al ámbito del espacio racializado para exponer el concepto de “habitus blanco” como el proceso de socialización racializado e ininterrumpido que condiciona y crea gustos blancos, percepciones blancas, sentimientos y emociones blancas, y que produce sus puntos de vista y opiniones sobre cuestiones de raza.

De la comparación entre los conceptos de Charles W. Mills y Pierre Bourdieu obtuvimos una definición operativa de la blanquitud (Whiteness) entendida como principio organizador del sistema de valores, prácticas y privilegios que perpetúan la supremacía blanca, es decir, toda una “normatividad blanca” que

se mantiene mediante mecanismos de poder que permiten que la blanquitud opere como el estándar de lo “normal”, relegando a los demás grupos la categoría de “otros”. Asimismo, pudimos observar en toda su amplitud la necesidad de la “ignorancia blanca” para el mantenimiento del “contrato racial” (Mills, 2022), a través del cual las personas blancas se benefician del racismo estructural sin sentir la necesidad de cuestionar las estructuras que los benefician. En este sentido, el concepto de epistemologías de la ignorancia (Sullivan y Tuana, 2007) ofrece la posibilidad de examinar cómo el poder y la opresión no sólo se perpetúan a través de las formas de saber, sino a través de formas de no saber que son construidas socialmente.

En última instancia, quedaría optar por la opción propuesta por Mills (2007) quien señala que el propósito de comprender la ignorancia blanca, no es meramente sociológico, sino normativo. El objetivo es tratar de reducir o eliminar la ignorancia blanca incorporada de manera generalizado, no solo en los sujetos blancos. En el proyecto de una epistemología social como la que propone Mills, el propósito es comprender cómo ciertas estructuras sociales tienden a promover procesos cognitivos defectuosos para intentar liberarse personalmente de ellos, en la medida de lo posible, y poner de nuestra parte para socavar estas creencias defectuosas, pero funcionales al *statu quo*. “Hay ciertas formas de equivocarse que es necesario percibir bajo la luz de determinadas características de estructuras sociales y grupos específicos, y uno tiene más posibilidades de acertar a través de un reconocimiento autoconsciente de su existencia, y el correspondiente autodistanciamiento de ellas” (Mills, 2007: 23). Este proyecto de epistemología social que, según Mills, requiere de “un examen epistémico autoconsciente reflexivo de cómo este aparato deficiente [el contrato social “sin raza” y el mundo “sin raza” de la teoría social y política] ha afectado a la psicología moral de las personas blancas y ha desviado su atención de ciertas realidades (...) que han preocupado históricamente a una gran parte de la población mundial.” (Mills, 2022: 101) es, en sí misma, una forma de lucha contra la violencia simbólica que en la medida en que es violencia desconocida y reconocida, aparece como legítima (Bourdieu, 2009: 215).

La tarea propuesta por Mills es también la nuestra, una crítica de la blanquitud es necesaria, para intentar cerrar la brecha denunciada por hooks entre “la enunciación del compromiso político para erradicar el racismo y la participación en la construcción de un discurso sobre la raza que perpetúa la dominación” (hooks, 2021: 87).

## BIBLIOGRAFÍA

- BONILLA-SILVA, E., GOAR, C. y EMBRICK, S.G. (2006) "When Whites Flock Together: The Social Psychology of White Habitus" *Critical Sociology* 32, nº 2-3: 230-253.
- BONILLA-SILVA, E. (2006) *Racism without Racists: Color-Blind Racism and the persistence of racial inequality in UE*. Maryland: Rowman & Littlefield.
- BOURDIEU, P. (2012) *Bosquejo de una teoría de la práctica*, Buenos Aires: Prometeo.
- BOURDIEU, P. (2009) *El sentido práctico*, México: Siglo XXI.
- BOURDIEU, P. (2000a) *La dominación masculina*, Barcelona: Anagrama.
- BOURDIEU, P. (2000b) *Razones prácticas. Sobre una teoría de la acción*, Barcelona: Anagrama.
- BOURDIEU, P. (1999) *Meditaciones Pascalianas*, Barcelona: Anagrama.
- BOURDIEU, P. (1998) *La distinción*, Madrid: Taurus.
- BOURDIEU, P. (1997) *Poder, derecho y clases sociales*, Bilbao: Desclée de Brouwer.
- BOUDIEU, P. y WACQUANT, L. (2005) *Una invitación a la Sociología Reflexiva*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- DYER, R. (1997) *White: Essays on Race and Culture*. Londres: Routledge.
- DU BOIS, W.E.B. (1935) *Black Reconstruction in America. An Essay toward a History of the part which black folk played in the attempt to reconstruct democracy in America, 1860-1880*. New York: Harcourt, Brace and Company.  
<https://cominsitu.wordpress.com/wp-content/uploads/2019/02/w-e-b-du-bois-black-reconstruction-an-essay-toward-a-history-of-the-part-which-black-folk-played-in-the-attempt-to-reconstruct-democracy-2.pdf>
- DAVIS, A. Y. (2004) *Mujeres, Raza y Clase*. Madrid : Akal.
- DU BOIS, W.E.B. (2007) *The souls of black folk*. Oxford: Oxford University Press.
- FANON, F (2009) *Piel Negra, mascarar blancas*. Madrid : Akal
- GOLDBERG, D. Th. (1994) *Racist Culture: Philosophy and the Politics of Meaning*. Massachusetts: Blackwell.
- HAGE, G. (1998) *White nation: fantasies of white supremacy in a multicultural society*, Sidney: Pluto Press.



- HERRERA, E. (2021) *Beyoncé en la intersección: pop, género, raza y clase social: recepción y discursos en torno a su trabajo* [tesis de doctorado] Universidad Complutense.
- HERRERA, E. (2022) *Beyoncé en la intersección*, Barcelona: Dos Bigotes.
- HILL COLLINS, P. (2000) *Black feminist thought*, London: Routledge.
- HOOKS, B. (2021) *Afán. Raza, género y política cultural*, Madrid: Traficantes de sueños.
- IGNATIEV, N. (1995) *How the Irish Became White*, Nueva York: Routledge.
- LIPSITZ, G. (2009) *The Possessive Investment in Whiteness: How White People Profit from identity politics*, Philadelphia: Temple University Press.
- MCINTOSH, (1983), *White Privilege*,
- MILLS, Ch. W. (2022): *The Racial Contract*. Ithaca y Londres: Cornell University Press.
- MILLS, Ch. W. (2007) "White Ignorance" En *Race and Epistemologies of Ignorance*, de SULLIVAN, Sh. y TUANA, N. 13-37. Nueva York: Universidad de Nueva York.
- MILLS, Ch. W. (1988) "Alternative Epistemologies" En *Epistemologies: The Big Questions*, Martin Alcoff (ed.), 392-410. Malden, MA: Blackwell.
- MORRISON, T. (2019), *Jugando en la oscuridad*, Pilar Vázquez (trad.) Ediciones del Oriente y Mediterráneo.
- SAMALUK, B. (2014) "Whiteness, ethnic privilege and migration: a Bourdieuan framework", *Journal of Managerial Psychology*, 29 (4): 370-88.
- SULLIVAN, Sh. y TUANA, N. (2007) *Race and Epistemologies of Ignorance*. Nueva York: Universidad de Nueva York.
- WACQUANT, L (2001) *Parias urbanos. Marginalidad en la ciudad a comienzos del milenio*. Buenos Aires: Manantial.
- WACQUANT, L (2013) *Los condenados de la ciudad. Gueto, periferias y Estado*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Recibido: 03.11.2024

Aceptado: 10.04.2025

**Nantu Arroyo García** (1988) es doctora en Filosofía y Ciencias del Lenguaje (UAM). Actualmente es profesora del máster en “Filosofía de la Historia: Democracia y Orden Mundial” (UAM). Como miembro del proyecto de investigación “Failure: Reversing the Genealogies of Unsuccess 16th-19th Centuries” (H2020-MSCA-RISE) ha formado parte de publicaciones como *El Glosario del Fracaso* (CBA, 2020), y del número 478 de la *Revista de Occidente* consignado a denunciar el olvido histórico del fracaso (marzo, 2020). Entre sus principales líneas de investigación se encuentran la historia de las ideas políticas, la filosofía de la historia y la filosofía social y política. [nantu.arroyo@uam.es](mailto:nantu.arroyo@uam.es)