

PASAR POR BLANCA

Sandra del Valle

Para V. F.

Hoy me debo haber sentido ufana. No ha sido un elogio cualquiera: un hombre ha decidido no soslayar la ocasión de tener a una hembra cruzando frente a sí para consolidar su posición de macho beligerante ante el grupo de congéneres: “Mira a la blanca esa”. Pero en realidad todo es mentira o, más bien, es doble: ser birracial.¹

La piel blanca, los rasgos “finos”,² la esbeltez de la figura, y el pelo estirado aparentemente lacio, cuyo brillo y ondulación con el viento lo hacían ver natural, condujeron a que este hombre de tez negra eligiera y resaltara entre los atributos exteriores disponibles para mi cualificación el de *ser* una “blanca buena”, entíndase, “que está buena”. Es decir, “buena y blanca”.

Para este hombre, después de que doblé la esquina, sólo fui otra más que le permitió exaltar su ego performático frente al grupo. Sin embargo, yo no pude más que pensar en el proceso de simulacro existencial que padecen con más agresividad las mujeres que tienen esta especie de dualidad racial, y que muchas veces se convierte en desarraigo e indefinición a una raza. El descubrimiento de la falsa blancura siempre tiende a ser descrito como “ella es blanca de piel; pero con el pelo rizado o ‘malo’³”. Es el pelo el elemento diferenciador para las mujeres birraciales.⁴ De ahí que todo los esfuerzos y angustias estén concentrados en el blanqueamiento del cabello, puesto que los modelos de belleza y sensualidad femeninas enaltecen al pelo lacio ante el pasado.⁵

Recuerdo la vez en que probé tener mi pelo natural y lo corté para dejarlo crecer. Sentí que perdía poderes de atracción sobre los hombres, y era porque había roto con el canon de feminidad dominante que focaliza el pelo como un dispositivo del erotismo

¹ Ser birracial es un término que utilizo para designar un estado dual de acuerdo a la identidad racial, donde la posibilidad de ser reconocido como perteneciente tanto a la raza negra como a la blanca coloca al individuo fuera de los órdenes raciales establecidos. Ser birracial es un estado intermedio y, por tanto, indefinido.

² Utilizo las comillas no porque mi rostro no tenga un perfil latino (griego); sino por la connotación semántica discriminatoria que oculta este adjetivo: no es sólo lo delgado o estrecho de la apariencia fisonómica; sino lo distinguido y distinguible, y en consecuencia, socialmente superior.

³ Este adjetivo, al igual que fino, encierra una significación más allá de las texturas del pelo; pues se le asigna una condición execrable al pelo rizado y al pasado, en contraposición a la “buena” del lacio.

⁴ Hablo del género femenino porque en éste se centra mi objeto de estudio; pero en el caso de los hombres se verifica la misma realidad. Para ellos, el pelo bien corto será la vía para *simular la blancura*.

⁵ Otros elementos fisonómicos son relacionados con determinada raza, como la nariz ñata o los labios bembudos. Sin embargo, estos elementos no ennegrecen, mientras que el pelo sí emblanquece.

femenino.⁶ Sólo hay que remitirse a la representación en una secuencia audiovisual cualquiera del rito sexual entre un hombre y una mujer, donde éste le soltará o ésta se soltará su cabello —si es que no lo está ya— en el momento climático de la seducción como exaltación erótica de la imagen femenina o como dominio erótico sobre el otro. De hecho, el pelo deberá ser revuelto o revolverse durante el acto, acentuar el “salvajismo” femenino o la subordinación al macho cuando éste tire de él.

Este imaginario crea un sentimiento de una feminidad rebajada o inferior, que obliga a las mujeres birraciales a acudir a mecanismos de estiramiento del pelo⁷ para satisfacer el canon blanco hegemónico de belleza.⁸ Un antiguo refrán sentencia que “para lucir hay que sufrir”. Son palabras que tratan aliviar psicológicamente el ardor que produce en el cuero cabelludo la potasa del desriz que ayuda a *pasar por blanca*. Ahora mismo no estoy segura de la primera vez que me aplicaron esa crema estiradora; evidentemente no tenía mucha conciencia aún o quizá lo incorporé como parte de los ritos de iniciación en la condición de mujer de los que hablaba hooks.⁹ Pero tengo una prima negra que se la untó superficialmente a su hija de dos años para que pareciera una “mulatica de pelo bueno”. Es la angustia por “adelantar la raza” y menos estigma social para una criatura que todavía no ve el mundo en blanco y negro.¹⁰

Me imagino —y estoy segura— la satisfacción que tuvieron mi abuela negra y mi madre mulata cuando nací, al ver que me veía blanca, que *era* blanca. De hecho, así figura en mi carné de identidad para autentificar mi color de piel, y mi abuela no se cansa de repetirlo como una (falsa) cualidad más. El dramaturgo Abelardo Estorino supo señalar desde el título de su obra teatral *Parece blanca*, el conflicto existencial y social que había funcionado como atributo y anatema a la Cecilia Valdés, personaje

⁶ Sobretudo la textura del pelo que nacía subvertía la belleza tradicionalmente aupada por la supremacía blanca.

⁷ Prefiero el término estirar al de alisar que utilizan estudiosos como bell hooks o Paul C. Taylor. Creo que el estiramiento no supone la lasitud y sí remite a cierta tiesura que marca a los pelos desrizados.

⁸ Llevar el pelo rizo es asumido hoy como una vuelta a los orígenes, una onda “afro”; sobre todo más ostensible en mujeres visiblemente negras; pero que en muchos casos más que una negación de la dictatorialidad de una feminidad blanca y/o el consecuente autorreconocimiento y autovaloración de la condición de negra, es el amparo en un gremio social que toma esta diferencia como reacción cultural y política.

⁹ Cf. bell hooks: “Vendiendo bollitos calientes. Representaciones de la sexualidad femenina negra”, revista *Criterios*, No. 34, 2003. Sin dudas, el desriz, como acto de iniciación como lo vivenciara bell hooks, se asocia indirectamente con los patrones de belleza blancos, pues la jovencita aprenderá que para “ser bella” y “lucir bien”, “arreglada”, es necesario estirarse el pelo.

¹⁰ Un libro cubano paradigmático sobre los recursos para el “adelantamiento racial” es *Reyita, sencillamente*, de Daisy Rubiera, hija de la protagonista quien narra el proceso de blanqueamiento de su familia como proyecto ideológico para sus hijos. “Adelantar la raza” es para Reyita no sufrir: “No quise que los hijos que tuviera sufrieran lo que sufrí yo. Por eso quise adelantar la raza, por eso me casé con un blanco”. Su voz es símbolo de un imaginario donde aún se perpetúa “lo atrasado” vs. “lo adelantado”.

central de la novela homónima de Cirilo Villaverde, que inspiró su pieza, y que se extiende en las proyecciones de las mujeres birraciales sobre la condición y el deseo de ser blanca.¹¹

Cecilia pasa por un aprendizaje de su racialidad y del privilegio de la blancura. Es precisamente la abuela negra la que la inicia de niña en esta *cultura del color* y de la discriminación racial. En un pasaje se hace evidente el discurso racista y autoflagelador de la abuela y la ponderación del ser casi blanca:

CECILIA. Yo estaba jugando a la lunita con Nene.
CHEPILLA. ¡Buena pieza! Una pardita andrajosa y chancletera.
[...]
CHEPILLA. No tienes que mezclarte con esos negros.
NEMESIA. Esta vieja odia a los negros como si hubiera nacido en Galicia.
CHEPILLA. Tú pareces blanca. Mírate. Mira esa cara. ¿Ves la piel? Blanca. Y fíjate en la nariz, afilada como la de una señorita. Y ese pelo, ese dice que tienes sangre blanca.
CECILIA. La piel y el pelo bueno no me sirven de nada.
CHEPILLA. Cuando seas una mujer y te llegue el momento de buscar marido vendrá un caballero blanco y te pedirá en matrimonio y te llevará a una casa con pisos que brillan como espejos y tendrás coche...
CECILIA. ¡Coche!
CHEPILLA. ...y vestidos...
CECILIA. ¡De París!
CHEPILLA. ...y yo no diré nunca que soy tu abuela y te veré de lejos, siempre de lejos.
[...]
CECILIA. Yo quiero vivir siempre contigo.
CHEPILLA. Oh, si supieras lo que significa ser blanco en este tierra. [...].

Este sólo fragmento del libreto teatral sobre el clásico de la literatura cubana del siglo XIX sirve para describir un conjunto de prácticas e ideologías que es instaurado y opera en las mujeres que parecen blancas o que pueden pasar por blancas. En primera instancia se verifica el rechazo, la negación y la inferiorización de la abuela para con su propia raza, la raza negra, y la celebración de la apariencia blanca de la nieta. Mezclarse con los negros funcionaría, según Chepilla, como una especie de contaminación, un rebajamiento de *status* que le confiere la piel blanca, aunque no *sea* blanca.

En la novela,¹² cuando a la niña Cecilia —término, como es conocido, sólo empleable en la época para las señoritas blancas—, un hombre negro le desmiente su condición de

¹¹ Resulta llamativo en Estorino su atención a la cuestión racializada y al blanqueamiento que se resaltan en su versión. Como parte de una descripción de las relaciones interraciales en el contexto de la esclavitud, el personaje de Cecilia aparece analizado desde el conflicto de la lucha de clases en el estudio que hace el crítico literario Salvador Bueno sobre la novela. Ver: Salvador Bueno, “Esclavitud y relaciones interraciales en Cecilia Valdés”, *Ensayos sobre cubanos*, Ediciones Unión, 1994.

¹² No es fortuito que utilice como crédito a la constatación de este imaginario la novela y sus versiones — así como más adelante otras piezas de la cultura cubana— puesto que es una de las primeras obras donde está incorporado y se revelan los conflictos de la birracialidad femenina —allende, y además, del tema del negro—, que está en la base de la conformación de la nación cubana por la propia naturaleza del criollo; aunque mezclados y subsumidos en el mérito por el que ha pasado a ser reconocida en la historia de la literatura nacional como una obra cumbre: la captación de las costumbres, tensiones y conflictos de la

blanca: “Debo decirle a la niña, sin embargo, que la niña me desprecia porque se figura que como tiene el pellejo blanco es blanca. La niña no los es. Si a otros puede engañar, a mí no”, ésta lo asume como un insulto.

Recuerdo mi frustración cuando de niña me dijeron por primera vez “jabá” y objetaron mi condición de blanca, y las contradicciones posteriores para mostrar mi raíz negra a quienes pensaban que era blanca. Ser llamada “jabá” es, en definitiva, el modo de demostrar mi blancura fraudulenta, mi mascarada blanca. Este desenmascaramiento actúa como una devaluación de *status*. De hecho, han sido mujeres negras las que han detectado mi falsa imagen de blanca¹³ —puesto que son mujeres que también se estiran el pelo y están entrenadas en los códigos culturales que circulan entre las personas que se hacen el desriz— y me señalan como infiltrada, las que reconocen que yo “paso por”; o personas en un contexto donde conocen a mi mamá mulata y a mi abuela negra.

Es el pelo lo que marca la frontera hacia el ser blanca; razón para que se convierta en la obsesión principal de las mujeres birraciales, pues resulta la limitante para parecer blanca. Una mujer negra con pelo lacio o procesado se siente blanqueda, y una mujer birracial con pelo estirado *es* blanca.¹⁴ Cada vez que termino de desrizar mi pelo, la peluquera exclama con admiración: “Ahora sí que eres blanca”.¹⁵ Mi abuela negra, con orgullo, me narró la anécdota que le hizo la peluquera cuando ella fue a estirarse su pelo: Una de las clientas que llegaba cuando yo me iba preguntó extrañada: “¿Y esa blanca qué hacía aquí?”. Tener una nieta casi blanca, que puede pasar por blanca, es, en cierta medida, su vindicación racial. En la novela, la abuela negra de Cecilia, manifiesta también su admiración para con su nieta: “Aunque esté mal decirlo, es lo más lindo en verbo de mujer que se ha visto en el mundo. Nadie diría que tiene de color ni un tantico. Parece blanca”.

sociedad clasista del siglo XIX. (Es de suponer que utilizo como referencia la versión final de esta obra publicada en 1882).

¹³ Y aquí pienso en las reflexiones de Richard Dryer cuando en “La cuestión de la blancura”, explica que “la raza en sí misma —en la medida en que es algo en sí misma— se refiere a algunas diferencias geográfico/físicas intrínsecamente insignificantes entre las personas, son **las imágenes de la raza** lo que está operando”. (El subrayado es mío). Ver: Richard Dryer: “La cuestión de la blancura”, revista *Criterios*, No. 34, 2003.

¹⁴ Aunque el desrizamiento puede ser visto y vivido en un orden desideologizado, como proceso cultural refleja cierta ansiedad y deseo por “lo otro” —curiosamente señalado como superior—, que es lo que interesa comentar en este ensayo.

¹⁵ El “arreglo” del pelo deviene momento de socialización femenina entre mujeres que se relacionan desde códigos culturales similares en relación con el cabello. El trabajo de la peluquera que hace desriz, ha tenido un carácter invisible, secreto, velado, de puertas cerradas y funciona por canales sumamente subterráneos, sólo para las iniciadas.

Sin dudas la búsqueda y el anhelo del pelo lacio han sido más asociados a mujeres de piel negra. Pocas de las imágenes cinematográficas cubanas que han evidenciado este imaginario están en la ópera prima en el largometraje de ficción de Enrique Colina, *Entre ciclones*.¹⁶ Aunque como parte de su discurso satírico e irónico, la película muestra cómo a una mujer negra le *pasan* el peine caliente¹⁷ —método en realidad superado por tratamientos químicos, aunque muchas mujeres lo preferían por su transitoriedad—, donde se conjuga ese momento de socialización femenina del que hablaba bell hooks¹⁸ con la explicitación de una subjetividad que no asume su cabello como hermoso o atractivo: una le dirá a la peluquera: “Tú sabes bien que yo soy negra a todo; pero con las pasas no puedo...”; mientras que la otra, con su cabello alargado gracias a las trenzas hechas con pelo postizo, proyecta su anhelo por el cabello lacio mientras ojea una revista extranjera donde las modelos exhiben una cabellera larga, rubia y de aspecto sedoso atribuida a los productos promocionados. De hecho, este personaje se sentirá satisfecho y embellecido cuando su amiga la peluquera oculta su pelo con trencitas bajo una peluca rubia. Y no sólo la compara con un icono sexual: “Te pareces a Madonna”; sino que le asegura la victoria de una conquista sexual-amorosa: “...el mediquito ese va a comer de tu mano”. Es la reafirmación de un patrón de belleza racista que exalta los cabellos lacios y rubios como los paradigmáticos.¹⁹

Pero justamente esta asociación instantánea de las “pasas” estiradas con las mujeres negras, deja a la mujer birracial en un estado de ambigüedad, de indefinición, de invisibilización de sus conflictos raciales. En las mujeres birraciales el estiramiento del pelo funciona sobre todo como forma de ocultamiento de la ascendencia negra y ponderación del poder blanco. No obstante, estas estrategias de blanqueamiento no se basan en prácticas sexuales,²⁰ sino que tiene un sentido más simbólico y, por tanto, trasgresor: resulta una desobediencia al orden racial.

En nuestra cultura, el pelo pasado es visto como atraso y es descrito como un pelo “crudo” —en vez de natural— que necesita ser “suavizado”, tratado. Crudeza que se

¹⁶ En esta película también se explicita la birracialidad de un personaje masculino, Tomás: “El salió capirro...[...] ‘jabao’, que parece blanco pero no es”.

¹⁷ Ya en el documental *Los del baile* (1965) Nicolás Guillén Landrián había registrado imágenes de mujeres negras “pasándose el peine caliente” —ese utensilio popularizado en los albores del siglo XX por Madame C. J. Walker—, y en *Retornar a Baracoa* (1966) a una mujer negra poniéndose los rolos, como rituales de embellecimiento.

¹⁸ “Vendiendo bollitos calientes. Representaciones de la sexualidad femenina negra”, Op. Cit.

¹⁹ bell hooks hace un notable desmontaje al respecto en su ensayo citado en este texto a partir de las imágenes de las artistas Diana Ross y Tina Turner.

²⁰ La frase “lavar el vientre” ha servido para significar este proceso de “adelantamiento” racial femenino, cuando se casa a la hija negra o mulata con un blanco.

identifica con lo prosaico asociado a la raza negra. Palabras peyorativas como las greñas o las pasas para referirse al pelo pasudo o bamba para los labios gruesos, han contribuido a la construcción y reafirmación de un imaginario que ubica a la belleza de la raza negra, y no-blanca en general, como inferior,²¹ parte de un imaginario que valoriza lo blanco como lo bello.²² El propio Cirilo Villaverde describe la hermosura de Cecilia en un sentido positivo al basarse en valores de belleza blanca: armonía encantadora, regularidad de sus facciones, simetría de sus formas, lo estrecho del talle. En 1959, Juan René Betancourt, intelectual cubano negro, en su charla “El concepto racial de belleza” se explicaba con un cariz economicista la supremacía de los patrones blancos de belleza: “la hembra de cualquier raza, y hasta de cualquier especie, busca en el macho siempre la fortaleza, el poder, y no cabe duda de que el de la raza vencedora lo es mucho más que en la vencida”, y en el caso masculino: “el hombre busca en la mujer, entre otras cosas, el refinamiento, el perfume exquisito y costoso, el vestido elegante, etc., atributos de los que la mujer negra está privada”.²³

Ser blanco es más una posición de poder y de privilegios *per se*, que una condición racial. De ahí que la Cecilia de Estorino, ya dotada de una conciencia de las razas, le diga a la Nemesis: “Blanco no es un color: es que te vean blanca, te saluden blanca, te piensen blanca”. Es la distinción social y cultural que otorga el patrón de supremacía blanco.²⁴ La blanquitud da impunidad. Ser blanco es un status social en sí mismo.²⁵ Seguimos bajo el presupuesto aristotélico de que hay una relación directa entre etnicidad y status social. Las mujeres y los negros, como grupos, han tenido que vivir bajo el axioma: “tenía que ser”. Los apeladores, los hombres blancos, son excusados.

²¹ En su notable texto “¿Hay razas o no hay razas?”, Gastón Baquero, para hacer patente la percepción de que lo negro afea, desestetiza, narra la anécdota ocurrida en un colegio religioso para niñas pobres, cuando a la madre, una visitante le preguntó al no ver ninguna niña negra si era que no las admitían: “No es que no las admitamos —respondió la madre—, que nosotras no tenemos prejuicios raciales. Es, ¿sabe usted?, que yo me mato mucho preparando el coro de ángeles. ¿Ha visto usted qué lindo se ve? Pues imagínese, una negrita ahí, en el medio o en cualquier lugar del coro, me lo echaría a perder, me lo desluciría... ¡Se ven tan lindas las niñas y es tan perfecto el coro!”. Ver: Gastón Baquero, “¿Hay razas o no hay razas?”, *Ensayo cubano del siglo XX*, Rafael Hernández y Rafael Rojas (comp.), Fondo de Cultura Económica, México, 2002. pp. 282-303.

²² No obstante hay que destacar el fenómeno de la mulata al que se le asocia la voluptuosidad proporcionada por la esteatopigia de las negras y la belleza de las blancas. La mulata está reconocida como “el mejor invento de los españoles”, frase que enuncia un rictus colonialista y sexual.

²³ Citado en Víctor Fowler: “Estrategias para cuerpos tensos: po(li)(é)ticas del cruce interracial”. *Ensayo cubano del siglo XX*, Op. Cit. pp. 658-688.

²⁴ Es interesante cómo lo que es en realidad privilegios y poder, es asumido por muchos blancos como algo natural, inherente a su humanidad —ni siquiera a su blancura—; sin embargo, los no-blancos advierten claramente esta diferencia. De ahí que quienes sólo por no tener el pelo “indicado” dejan de gozar de estas exenciones, busquen todos los mecanismos para pasar por blancos.

²⁵ En el imaginario popular circuló un refrán que decía: “Ser blanco ya es una carrera”.

Tienen la ventaja del sexo-género y de la raza. Sin embargo, sobre determinadas personas negras opera cierto blanqueamiento moral, ya sea por su estatus económico, su nivel intelectual o simplemente por proximidad sentimental, que lo exime de estereotipos negativos impuestos a la raza negra, desde expresiones como “tú no te comportas como los negros”; “tú no eres igual a ellos”. Son estereotipos raciales negativos que asocian el cuerpo a lo moral. Como aparentemente blanca, es común que me incluyan en frases plurales como “vamos a hacer las cosas como los blancos”, así como que hagan comentarios racistas al asumirme como blanca.²⁶ Hay una moral racial que regula los comportamientos, sistema de valores y (pre)juicios.

Tener piel blanca y pelo bueno sí le servirán a Cecilia en su futuro; de hecho, estas características son las que le permiten soñar con un sino de blanca y, a su vez, *blanco*.²⁷ El futuro *blanco* será el que sólo es permitido a las personas blancas y el paradigma anhelado. Cecilia sueña con vivir en “una casa con pisos que brillen como espejos”, vestir trajes “de muselina blanca y encajes”, y además librar a su descendencia de la discriminación, tener una hija que no tenga que pasar por blanca: “sacará su piel [la de Leonardo], las mejillas rosadas y el pelo lacio”.²⁸

Cecilia incorpora una política sexual que naturaliza el cuerpo de la mujer como forma de movilidad social ascendente al estatus blanco. Ya la abuela le había advertido la contraposición de un futuro *blanco* a un futuro *negro*, con relación a su belleza y la fealdad de la casa que habitaban: “Hija, contempla lo que serás y sé más cuerda”. Es a partir de esta educación racializada y clasista que “a la sombra del blanco, por ilícita que

²⁶ En su ensayo “Passing for White, Passing for Black”, Adrian Piper narra los múltiples conflictos que le trajo que la pensarán blanca. Ver: *Passing and the fictions of identity*. Editado por Elaine K. Ginsberg, Duke University Press, 1996.

²⁷ Con esta marca me gustaría remitirme a la contraposición semántica que se establece con un “negro porvenir”, muy asociado a la condición de negro. Eso se ve claramente en la obra cuando la abuela le infunde a Cecilia el miedo al negro, a lo negro: “El caballero le agarró la mano y caminaron, caminaron y cruzaron la muralla. Y mientras se alejaban el hombre se fue poniendo negro: el pelo rubio se le volvió pasas y los colmillos le crecieron. Ese negro era el diablo. La arrastró [a la niña] hasta el campanario de la iglesia del Ángel, un campanario sin cruz, y desde allí la tiró en un pozo que cada vez se hacía más hondo y más hondo. Un pozo sin fondo, ¡un abismo!, y nunca pudo salir”. Y Cecilia, asustada, responde: “Abuela, yo no quiero que me lleve un negro”. En la novela, el negro, lo negro, es comparado con el diablo.

²⁸ El gesto de definir el género de su descendencia como femenino, sin dudas documenta que somos las mujeres las que más vivenciamos el conflicto racial, puesto que pertenecemos además al estigmatizado como “sexo débil”. De hecho, muchas veces, el ser negra se traga al ser mujer. Conversando con una amiga negra me confesaba cómo en su desarrollo profesional y personal ha tenido que enfrentar más subvaloraciones por su piel negra, que por su género, a lo que se le agregaría su volumen corporal, que la excluye de todos los patrones de feminidad regulados por la supremacía blanca.

fuese su unión, creía y esperaba Cecilia ascender siempre, salir de la humilde esfera en que había nacido, sino ella, sus hijos”.²⁹

Pero Cecilia sufre en carne propia su hibridez, como llama Cirilo Villaverde en su novela a la birracialidad de su protagonista femenina, de ahí que declare ésta: “No soy de tu condición Leonardo. Soy pobre y, lo peor, no soy blanca.” Desde pequeña Chepilla había trazado el proyecto de escalamiento sociorracial para su nieta. Después de reprenderla por estar jugando con su amiga Nemesia, “una pardita andrajosa, callejera y mal criada”, le dice: “Tú eres mejor que ella. Tu padre es un caballero blanco, y algún día has de ser rica y andar en carruaje. ¿Quién sabe? Pero Nemesia no será más de lo que es. Se casará, si se casa, con un mulato como ella, porque su padre tiene más de negro que de otra cosa. Tú, al contrario, eres casi blanca y puedes aspirar a casarte con un blanco”. Ya adulta Cecilia le dirá a su amiga Nemesia: “No lo niego mucho que sí me gustan más los blancos que los pardos. Se me caería la cara de vergüenza si me casara con un pardo y tuviera un hijo saltoatrás”.

Como Cecilia, he crecido y me culturizado como blanca en rechazo a toda evidencia de mi patrimonio negro. Desde la adolescencia siempre he escuchado que me tengo que casar y parirle —sobre todo eso— a un blanco “legítimo”,³⁰ porque así mi descendencia sí será blanca. En su historia sobre el proceso de blanqueamiento racial, Reyita cuenta que “Los negros, y sobre todo los viejos, siempre consideraron que la unión con blanco era importante, porque mientras más claro se fuera, se pasaba menos vicisitudes con la discriminación”.

En mi familia materna se reproduce una secuencia similar a la que enumera Chepilla en *Parece blanca*: “Madalena negra, tuvo con un hombre blanco a Chepilla Alarcón, parda; y Chepilla Alarcón tuvo con otro hombre blanco a Charito Alarcón, parda clara; y Charito tuvo con otro hombre blanco a Cecilia Valdés, blanca”.³¹ Estos fragmentos

²⁹ A los varones del siglo XVII les era permitida la compra, bajo determinadas circunstancias, del “Título de Blanco” o “Carta de Blanco” que le otorgaba ciertos privilegios a su poseedor, como ser considerado oficialmente blanco, vestir como caballero y ser nombrado como señor, y heredar. Otro de los certificados del orden racial de la época era el de “limpieza de sangre”, documento que probaba que no tenía sangre negra, similar al de la Ley de una gota de sangre negra en los Estados Unidos.

³⁰ Esta vigilancia sobre la legitimidad de la raza blanca se ha traducido en marcas refrendadoras de los blancos de “verdad”: ir a la playa y ponerse rosado-colorado en vez de oscurecerse la piel, no hacer que loide las cicatrices o la revisión de las niñas y los niños cuando nacen para ver si tienen la “jaba” en las nalgas o sus genitales externos más prietos, donde se verifica su verdadera raza. Cirilo demuestra la mulatez de Cecilia al develar “que sus labios rojos tenían un borde o filete oscuro, y que la iluminación del rostro terminaba en una especie de penumbra hacia el nacimiento del cabello”.

³¹ Esta genealogía reproduce casi textualmente la que es narrada en la novela por el personaje de María de Regla. p. 242.

revelan la genealogía del *passing* en la explotación sexual de las mujeres negras esclavas por los hombres blancos, esclavistas, colonizadores.

Los mecanismos del *passing* —en este caso poder pasar por blanco— estuvieron históricamente relacionados con alcanzar la libertad, era un modo de ser libre. Como parte de un antagonismo de razas (blanco vs. negro) asociado a una condición legal (libre vs. esclavo), los orígenes del *passing* en los Estados Unidos los “casi blancos” les permitía salir de la esclavitud y pasar de un estado de subordinación y opresión a uno de libertad u privilegio. Ser blanco se ha construido en esencia sobre esos significados.³²

El *passing* —como explica Elaine K. Ginsberg³³— es sobre las identidades, su creación y su imposición, su asunción o negación, sus recompensas y sus penalizaciones. Es también sobre las fronteras establecidas entre las categorías de identidad y las ansiedades individuales y culturales inducidas por cruzar esas fronteras.³⁴

Aunque la lógica cultural del *passing* sugiere que está motivado por el deseo de mudar la identidad de un grupo oprimido para ganar acceso a oportunidades económicas y sociales (importante ante la persistencia del racismo), la racionalidad del *passing* puede ser más o menos compleja o ambigua y motivada por otras formas de percibir gratificaciones.³⁵

El *passing*, sin embargo, es en sí un acto de subversión, de manipulación, donde los individuos puede re-hacer su identidad a través de estrategias sobre el cuerpo. Pero sobre todo, el *passing*, más que una falsificación, un fraude representa la invalidez de la categoría raza, su crisis.

Estamos frente a sujetos transraciales, extrafronterizos, de identidades movedizas, transitorias, coyunturales —puesto que el color de la piel es en sí mismo un elemento inestable—, que tienen un carácter contingente, preformativo, volitivo y político-ideológico relativo a la manera en que han sido construidos, asumidos, negociados y negados. Sin embargo, está operando en el nivel subjetivo la herencia cultural que dota la raza.

³² Ver: *Passing and the fictions of identity*. Editado por Elaine K. Ginsberg, Duke University Press, 1996. especialmente el ensayo “Passing for White, Passing for Black”, de Adrian Piper.

³³ Op. Cit.

³⁴ Un elemento importante dentro de la lógica del *passing* es la deslocalización geoterritorial de los individuos donde no los puedan reconocer. Es curiosos como Cecilia le condiciona a la abuela que si Leonardo “se casa conmigo, me colma de riquezas y me da muchos tunicos de seda, y me hace una señora y **me lleva a otra tierra donde nadie me conoce**, ¿qué diría su merced?” (El subrayado es mío).

³⁵ Op. Cit.

Mi piel es blanca, pero mi raza no: el negro invisible en mi piel sólo presente fisonómicamente en mi pelo, también en mi herencia cultural y en mi genealogía familiar.³⁶ Ya el conflicto no está en una presunta condición legal, pues mi carné de identidad me avala como blanca,³⁷ sino en el legado cultural, en definirme.³⁸ En la propia novela, Cirilo Villaverde se pregunta: “¿A qué raza, pues, pertenecía esta muchacha?” Alrededor de las personas birraciales se da un ejercicio especulativo sobre la ambigüedad de su raza en una sociedad donde hay que ser inequívocamente negro o blanco, donde las indefiniciones no se aceptan. La birracialidad alude a cuerpos racialmente ilegibles.

El sujeto birracial no sólo conflictuará los límites/fronteras establecidas, sino que vivirá él mismo en conflicto. Pero aún más, pone en conflicto la certeza de las categorías de identidad y sus fronteras: la posibilidad de re-crear nuevas identidades, de burlar los márgenes establecidos. El proceso y el discurso de “pasar por” es una interrogación, un cuestionamiento a la ontología de las categorías de la identidad y su construcción.

“Sentirme blanca” es lo que reclama Cecilia, planteamiento que abandona el plano fisonómico para traspasar a lo psicológico y lo moral. Y lo real es que aunque una parezca que pueda pasar por blanca, se viven y experimentan interiormente conflictos similares de las mujeres negras, desde la mutilación del cuerpo con el estiramiento del cabello hasta la construcción del mito racial que provoca el anhelo blanco.

³⁶ El carácter de herencia cultural ya lo había señalado Víctor Fowler en su memorable ensayo “Estrategias para cuerpos tensos: po(lí)(é)ticas del cruce interracial”: “¿Qué dualidad es ésta si no la misma que subyace en la raíz de la nación cubana, partida entre sus dos herencias contrapuestas, africana a hispana?”. Op. Cit.

³⁷ En voz de un personaje literario se ha aludido a que “con lo fácil que es hoy ponerse un color blanco en el carné de identidad, eso es una revolución en el campo de la genealogía”. Ver Víctor Fowler, “Estrategias para cuerpos tensos: po(lí)(é)ticas del cruce interracial”, Op. Cit.

³⁸ Con agudeza, en una de sus conferencias radiofónicas sobre el negro en Cuba, Gustavo Urrutia había señalado como “prejuicio de colores”: “Obsérvese que no digo *prejuicio de razas*, sino de colores, puesto que en Cuba es blanco todo el que no parezca negro”.