

## Los Estatutos de limpieza de sangre y el patrón colonial de poder

*Oswaldo Francisco Allione*

*F.D.yCs.Ss.*

*SeCyT*

*U.N.C.*

“En España es una especie de título de nobleza el no descender ni de judíos ni de moros; en América, la piel, más o menos blanca, decide la clase que ocupa el hombre en la sociedad. Un blanco, aunque monte descalzo a caballo, se imagina ser de la nobleza del país.”

Humboldt, Alexander von: *Ensayo político sobre el Reino de la Nueva España*

El registro teórico desde el cual voy a abordar este texto es el de la colonialidad del poder, una categoría que fue desarrollada, a partir de la década del noventa, por el teórico peruano Aníbal Quijano. La colonialidad designa una característica del mundo moderno que hace referencia al carácter inacabado de la descolonización. Se diferencia, por tanto, del colonialismo, período histórico que en nuestro continente terminó en el siglo XIX con los procesos emancipatorios. La colonialidad, en cambio, tal como la desarrolló Quijano, es un acontecimiento de larga duración: se inicia con la conquista de América y continúa hasta nuestros días. Desde esta perspectiva, la colonialidad es la otra cara de la modernidad, o, dicho de otro modo, sin colonialidad no hay modernidad. Es más, con esta categoría Quijano afirma que la dominación se ejerce fundamentalmente por medios no coercitivos, logrando que los dominados naturalicen el imaginario cultural europeo como única manera plenamente humana de relacionarse con la naturaleza y con el mundo socio-político, en definitiva, de construir su subjetividad. De este modo, este pensador busca nombrar al patrón específico de dominación que se forjó en las colonias americanas desde 1492.

Esta propuesta de Quijano tuvo múltiples y diversas contribuciones, entre las que cabe destacar las de Walter D Mignolo y el entronque que hizo Enrique Dussel desde su filosofía de la liberación. Para Quijano, el poder colonial que España –Europa– instauró a partir de la llegada a estas tierras se puso en práctica no sólo a través de la dominación económica, política y militar, sino que se ejerció y sustentó también, y primordialmente,

consiguiendo que los dominados aceptaran como indiscutible la hegemonía epistémica de los paradigmas occidentales. Así, lo medular de esta propuesta hace al núcleo sobre el que se articuló la sociedad global a partir de finales del siglo XV hasta nuestros días, y desde el cual se legitimaron y naturalizaron las relaciones de dominación. Dicho núcleo consiste en la clasificación de la población mundial en torno a la noción de raza, por lo que el patrón de poder colonial encuentra su fundamento epistémico en la clasificación racial de las poblaciones. Por ello, tanto para Quijano como para Dussel o Mignolo, la crítica al poder colonial debe transitar, ineludiblemente, por un cuestionamiento de su núcleo epistémico. En otras palabras, hay que poner en cuestión a los saberes que justificaron y dieron legitimidad al dominio colonial.

En definitiva, la noción de colonialidad del poder fue elaborada en el intento de comprender la permanencia y continuidad de la noción de raza como la principal forma de ejercer la dominación, aún después de los procesos emancipatorios del siglo XIX. Quijano afirma que la colonialidad del poder

“consiste, en primer término, en una colonización del imaginario de los dominados. Es decir, actúa en la interioridad de ese imaginario [...] La represión recayó ante todo sobre los modos de conocer, de producir conocimiento, de producir perspectivas, imágenes y sistemas de imágenes, símbolos y modos de significación; sobre los recursos, patrones e instrumentos de expresión formalizada y objetivada, intelectual o visual [...] Los colonizadores impusieron una imagen mistificada de sus propios patrones de producción de conocimientos y significaciones. (Quijano, 1992a: 438)

Así, la colonialidad del poder juega un rol decisivo en la estructuración de la sociedad, ya que la racialización instala entre los dominados un imaginario de inferioridad. De este modo, la raza adquiere un carácter definitorio en la posición que cada sujeto ocupa en la sociedad y en el espacio que cada pueblo ocupa en las relaciones de poder globales. Sobre esta plataforma España erigió y afianzó su dominio en América durante los siglos XVI y XVII, haciendo que la raza operara como principio de justificación científica del poder colonial europeo también en los siglos siguientes.

### **Algunas consideraciones en torno a la idea de raza**

Cuando se habla de raza, habitual y generalizadamente se la asocia a rasgos fenotípicos, más propiamente, al color de la piel. En este sentido la idea de raza nos lleva a pensar en seres humanos negros o blancos. Esta idea, que instituye a la raza blanca caucásica como superior, fue considerada desde el siglo XVII hasta la primera mitad del siglo XX como una categoría científicamente fundada, aunque se careciera de una definición precisa y compartida de ella. Algunos hombres de ciencia aun pensaban que los grupos humanos presentaban diferencias en su patrimonio genético y hereditario, diferencias que afectaban a sus capacidades intelectuales, morales y sociales, por las cuales podían ser considerados biológicamente superiores o inferiores con relación a otros. Estas ideas circulaban entre la Antropología, la Medicina, la Sociología, el Derecho, etc., y fueron tomadas en cuenta en el desarrollo de las políticas públicas. Ahora bien, a partir de la Segunda Guerra Mundial, las tipologías raciales “científicas” empezaron a ser desacreditadas y ya no son consideradas como tales (Pogliano, 2005). En nuestros días hay un consenso generalizadamente difundido, tanto en las ciencias sociales como en las naturales, que ha dejado de lado las reificaciones de la biología y piensa a la raza como un constructo histórico producto de diversas articulaciones de situaciones de dominación y ejercicio del poder que traspasan los límites del llamado “racismo científico” difundido desde el siglo XVII hasta la primera mitad del XX (Hall, 2010).

El abordaje que se hace de la problemática de la raza desde la perspectiva de la colonialidad del poder, está fuertemente influenciado por los teóricos de la negritud Aimé Césaire y Franz Fanon. Tanto para Césaire, como para Fanon lo substancial de la noción de raza se sustenta en un binarismo jerárquico que sostiene la natural superioridad de unos y la inferioridad de otros, y que esta calidad o jerarquía se transmite de generación en generación. Para ambos pensadores, el colonialismo no se pone en práctica sólo con dispositivos de dominación material de las poblaciones, sino que también se ejerce, y muy particularmente, por medio de discursos de inferiorización de los colonizados. Esta representación de los europeos que inferioriza a los dominados, supone la deslegitimación de sus culturas, esto es, la demolición de las condiciones de reproducción y la desarticulación del sistema de referencias vitales. Ahora bien, la aniquilación de la propia cultura supone simultáneamente la imposición de nuevas formas de percibir y de vivir, desarrollando de este modo un imaginario de inferioridad con lo cual se constituye el instrumento esencial para ejercer la dominación física (Fanon 1965: 38). En palabras de Césaire: “la colonización trabaja para *descivilizar* al

colonizado” (2006: 15; énfasis en el original). Por su parte, Fanon afirma: “Lógicamente no es posible someter a la servidumbre a los hombres sin inferiorizarlos parte por parte. Y el racismo no es más que la explicación emocional, afectiva, algunas veces intelectual, de esta inferiorización” (1965: 48). De ahí que el racismo actúe como uno de los componentes de la imposición colonial: “El racismo, lo hemos visto, no es más que un elemento de un conjunto más vasto: el de la opresión sistemática de un pueblo” (Fanon 1965: 40). Asumiendo el registro teórico de Césaire y de Fanon, Quijano y Mignolo concuerdan en argumentar que el colonialismo es el espacio en el que surge y opera el racismo como inferiorización del otro.

En un artículo publicado en 1998 “¡Qué tal raza!”, Quijano precisa lo que entiende por raza. Allí afirma que debe ser estudiada como un patrón de clasificación social que recurre a una supuesta diferencia y jerarquía de orden biológico entre los europeos y no europeos. Esta concepción de raza establecía una clasificación arbitraria que suprimía la historicidad, ya que se fundaba en la diferencia de naturaleza entre el europeo y el no-europeo. Dicho de otro modo, cuando los españoles llegaron a estas tierras se encontraron con seres humanos diferentes, a los cuales identificaron como inferiores en razón de esa diferencia. Es más, concibieron esa diferencia como algo que se transmitía biológicamente de padres a hijos, por lo cual había un sustrato natural de la inferioridad. Se puede afirmar, entonces, que la diferencia cultural fue procesada como inferioridad racial<sup>1</sup>. Avanzando en esta línea argumental, Mignolo piensa que la raza es una clasificación de individuos desde la perspectiva de un modelo paradigmático de humanidad. En sus propias palabras: “La cuestión de la ‘raza’ no se relaciona con el color de la piel o la pureza de la sangre, sino con la categorización de individuos según su nivel de similitud o cercanía respecto de un modelo presupuesto de humanidad ideal” (Mignolo, 2007: 41). Y más adelante agrega:

A mediados del siglo XVI, Las Casas proporcionó una clasificación racial aunque no tuviese en cuenta el color de la piel. *Era racial porque clasificaba a los seres humanos en una escala descendente que tomaba ideales occidentales cristianos como criterio para la clasificación.* La categorización racial no consiste simplemente en decir “eres negro o indio, por tanto, eres inferior”, sino en decir “no eres como yo, por tanto eres inferior” (Mignolo 2007: 43; énfasis en el original).

---

<sup>1</sup>Por este motivo Mignolo no va a nombrar a la diferencia como cultural, sino como diferencia colonial.

Por ello la noción de raza que surgió hace algo más de cinco siglos es un constructo ideológico moderno diseñado como instrumento de dominación social: “se trata de un desnudo constructo ideológico, que no tiene, literalmente, nada que ver con nada en la estructura biológica de la especie humana y todo que ver, en cambio, con la historia de las relaciones de poder en el capitalismo mundial, colonial/moderno, eurocentrado” (Quijano 1998:39). Esta idea de raza nace, entonces, con América a partir de la diferenciación entre los europeos como superiores y los “indios”<sup>2</sup> como naturalmente inferiores. “Desde entonces, las viejas ideas de ‘superioridad-inferioridad’ implicadas en toda relación de dominación, quedaron asociadas a la naturaleza [...] de una escala de desarrollo histórico que va desde lo ‘primitivo’ (lo más próximo a la naturaleza, que por supuesto incluía a los ‘negros’ ante todo y luego a los ‘indios’) hasta lo más ‘civilizado’ (que, por supuesto, era Europa)” (Quijano, 2000a: 42). Con lo cual la raza no solo se convirtió en el eje articulador de clasificación y estructuración social, con el que España consolidó su dominio en América durante tres siglos, sino que también sirvió como legitimación racional del poder colonial europeo en los siglos posteriores. Esto fue así debido a la centralidad de España en el sistema mundo que emerge a partir del “descubrimiento” de América; la idea de raza organiza, entonces, desde ese momento, a la población mundial en un orden jerárquico, convirtiéndose, de esta manera, en el principio ordenador de la división mundial del trabajo y del sistema patriarcal global. Es por esto que, si bien la idea de raza como binarismo jerárquico puede encontrarse en diversos tiempos y culturas, es recién con la formación del sistema-mundo en el siglo XVI que se convierte en la base epistémica de un patrón de poder mundial que continúa hasta nuestros días, organizándose y legitimándose de diversas maneras (Quijano, 2000).

La clasificación de la población mundial en razas, estableció, por lo tanto, para cada una de ellas, un lugar fijo e inmóvil en la escala jerárquica social y en su capacidad para producir acciones y saberes legítimos. Así, sólo la superioridad natural de Europa le permite desarrollar prácticas y conocimientos plenamente humanos. Por esta razón, la idea de raza se encuentra relacionada a la diferenciación y jerarquización de los estratos poblacionales destinados a ser fuerza de trabajo, ya que, en torno a dicha idea se organizaron todas las formas conocidas de control del trabajo, de sus recursos y de sus productos. Desde este punto de vista, entonces, la emergencia del concepto de raza, la

---

<sup>2</sup>Denominación homogeneizadora con la que los españoles inferiorizaron y racializaron a los originarios de estos territorios.

expansión del colonialismo europeo y el surgimiento del capitalismo son procesos íntimamente vinculados. Dicho de otro modo, la raza no es un elemento añadido a las estructuras económicas y políticas del sistema mundial capitalista, sino una parte constitutiva integral del “sistema mundo moderno-colonial” (Grossfoguel, 2006).

Sin embargo, no se puede desconocer que en el siglo XVI la noción de “raza” aun no había sido desarrollada. En España las personas eran clasificadas en términos religiosos, estableciendo dicha clasificación un principio de superioridad y de exclusión de los que eran considerados inferiores, por ser judíos o musulmanes. Esta categorización pretendía sustentarse en una evidencia asociada al cuerpo, evidenciada y transmitida biológicamente por los padres a sus hijos, a la que denominaron “limpieza de sangre”, pero que tenía fundamentalmente una dimensión religiosa, ya que dicha “pureza de sangre” sirvió para diferenciar a los cristianos. Tal como se había desarrollado en la península ibérica, esta noción buscaba determinar el linaje, esto es, establecer una genealogía libre de herejías y que no tuviera máculas en lo que a la ortodoxia cristiana respecta (Mignolo, 2003).

#### Breve noticia sobre los “Estatutos”

A raíz de la persecución sufrida por los judíos en España y Portugal hacia fines del siglo XIV, un gran número de miembros de la comunidad sefardí creyó que la mejor alternativa que se presentaba para sobrevivir era la conversión al cristianismo. Un siglo más tarde se repitieron las conversiones en masa, como consecuencia del Edicto de Expulsión de los Judíos promulgado por los Reyes Católicos en 1492. La “conversión” al cristianismo parecía ser, entonces, la solución para “el problema judío”. Sin embargo, se convirtió en una dificultad mayúscula para aquellos que procuraban sostener su propia hegemonía por medio de la homogeneidad religioso-social establecida por el catolicismo, ya que, según el derecho canónico, los conversos disfrutaban de los mismos derechos que los “cristianos viejos”, disponiendo por esta prerrogativa de vastas posibilidades profesionales y de una gran movilidad social. Esta situación socavaba el estatus y los privilegios de aquellos cristianos viejos, que comenzaron a considerar a los judíos y a los musulmanes, aun bautizados, como “impuros de sangre”, supuestos portadores de un linaje maculado (Suárez Fernández, 1980: 201-215). A esta situación se agregaba el hecho de que algunos conversos continuaron practicando su antigua religión, con lo cual se convertían en herejes. Se generaron entonces acciones de persecución a los conversos porque se los presumía herejes, aunque lo que realmente se

buscaba era impedir que ellos ejercieran en plenitud los derechos adquiridos. Por este motivo, a finales del siglo XV y hasta mediados del siguiente, se dieron en Castilla sucesivas oleadas de persecución religiosa y de guerras de pureza. Los cristianos viejos consideraban que los derechos adquiridos por los neófitos violaban sus propios derechos y privilegios. Por este motivo desarrollaron instrumentos que les impidieran a los judíos convertidos al cristianismo el ingreso a las instituciones del poder y del saber. En este contexto es en el que surgieron los “Estatutos de Limpieza de Sangre”. Estos comenzaron a aplicarse en el Concejo de Toledo en 1449, propagándose ininterrumpidamente durante los siglos XV, XVI y XVII. El objetivo fundamental era descubrir la identidad y las prácticas de los que se sospechaba que eran falsos cristianos. Los Estatutos consistían, básicamente, en investigar el linaje genealógico de las personas sospechadas, a las que se abrían procesos de indagación sobre los pensamientos, sentimientos y actos, para establecer cómo se transmitían las características negativas de madres y padres. De esta manera se establecía en qué forma y con qué categorías debía juzgarse la calidad de las personas. Así, mucho antes de los racimos científicos que se desarrollaron desde el siglo XVII, aquel régimen simbólico de clasificación de las personas por su linaje genealógico, constituyó un sistema de clasificación social que se transmitía de padres a hijos a través de la sangre (Hering Torres, 2006).

La historiadora mexicana María Elena Martínez dice que “descendencia y religión, sangre y fe fueron los dos fundamentos de la ideología de los estatutos” (Martínez, 2008:1). Así, dado que la sangre operaba como símbolo de la continuidad e integridad de los linajes cristianos, la certificación de la “limpieza de sangre” instituyó un nuevo régimen legal de segregación y discriminación, dado que, aun convertidos y aunque los bautismos fueran ya de larga data, los judíos seguían siendo segregados por su linaje. Ahora bien, dado que esto entraba en clara contradicción con la doctrina cristiana que establece que el bautismo es el modo de integrarse al cristianismo, fue necesario erigir un constructo teórico que diera legitimidad a la letra y la práctica de los Estatutos. Fue entonces cuando se empezó a argumentar en tratados y folletos que la “sangre judía” de los “cristianos nuevos” conservaba sus propiedades impuras y, consiguientemente, los judíos heredaban las tendencias al mal. Así, el Fraile Torrejoncillo en su trabajo “Centinela contra los Judíos” (1674), desarrolló la teoría de que el ser judío tenía su origen en la sangre, sin importar si la persona estaba bautizada. “[Para] ser enemigos de Christianos [...] no es necessario ser padre, y madre iudios, uno solo basta: no importa

que no lo sea el padre, basta la madre, y esta aun no entera, basta la mitad, y ni aun tanto, basta un cuarto, y aun octavo, y la Inquisición Santa ha descubierto en nuestros tiempos que hasta distantes veinte un grados se han conocido judaizar” (en Hering Torres, 2003). En ese contexto persecutorio se formó el tribunal especializado por excelencia en el reconocimiento de la herejía y de aquellos que la practicaban: el “Santo Oficio de la Inquisición”. La necesidad de disponer de una “definición legal” de los “cristianos nuevos”, es lo que llevó a la creación de la Inquisición española a los efectos de identificar a los “judíos secretos”. El tribunal comenzó su trabajo en la ciudad de Sevilla en el año 1483. Su escrupulosa tarea permitió la propagación de los Estatutos de Limpieza de Sangre no solo en el Viejo Mundo, sino también, ya desde el s. XVI, en el Nuevo. De esta manera, la Inquisición cumplió un rol decisivo en el surgimiento de una ideología española y cristiana obsesionada con la genealogía y con la idea de que tener un “linaje puro” era el signo incuestionable de pertenencia aristocrática, no tanto a una fe común, sino a un estatuto humano superior (Castro, 1984). Así, la noción de “limpieza” tiene la particularidad de hacer aparecer criterios de diferenciación que no son únicamente religiosos. En este contexto aparece el término “raza” como la representación de un “defecto”, una “tara”, una “mácula”, en la ascendencia (Hering Torres, 2006). El filólogo Sebastián de Cobarrubias lo definía en el “Tesoro de la lengua castellana o española” (1611) de la siguiente manera: “RAZA, [...] en los linages se toman en malaparte, como tener alguna raza de Moro, o Judio” (en Hering Torres, 2006b, pp. 221-222). Estamos, por cierto, ante una idea de raza muy distinta de la utilización que se le dará en el siglo XIX. En la controversia por la puesta en práctica de los “Estatutos de Limpieza de Sangre” realizada en el Cabildo Catedralicio de Toledo en 1547, el arzobispo Juan Martínez de Silíceo<sup>3</sup> –quien seguramente fue el mayor ideólogo de este régimen– utilizó el término “raza” para referirse a la “limpieza de sangre”: “[...] se propuso un estatuto por nos Arzobispo de Toledo en esta Santa Iglesia en el cual se contenía desde aquel día en adelante todos los Benefiziados de aquella Santa Iglesia a Dignidades como Canonigos Racioneros Capellanes y clerizones fuesen cristianos Viejos sin raza de Judio ni de Moro ni hereges [...]” (en Hering Torres, 2006b, pp. 220-221). De este modo, con el Estatuto de Limpieza de Sangre se implantó en la médula de la sociedad castellana un instrumento procedimental que permitía una clasificación genealógica perfectamente establecida. Es así que, lo que en sus



comienzos fue un instrumento para asegurar la pureza e integridad de la fe, se convirtió rápidamente en un dispositivo que generó un orden sociopolítico jerárquico y excluyente, asentado casi únicamente en la sangre, esto es, en el linaje y alcurnia familiar (Brendecke, 2012). Así, mediante un proceso de clasificación genealógica, una persona podía atestiguar su pureza de sangre, lo cual lo legitimaba como cristiano y lo posicionaba socialmente. Por otra parte, la doctrina de la “limpieza de sangre” nos muestra que, a través de un argumento teológico, se puede construir un determinismo biológico que ubica a las personas en una condición de inferioridad natural, no solo en el orden religioso sino también en el biológico. De esta manera, quien estaba en condiciones de acreditar un linaje inmaculado proveniente de cristianos viejos, tenía el camino despejado para lograr acceder a las posiciones sociales más encumbradas de cualquier institución, sea ésta religiosa o secular. Por el contrario, quien no podía acreditar un linaje puro, estaba sujeto a la segregación y a ocupar los lugares sociales más descalificados. Así, el Estatuto de Limpieza de Sangre fue también un modo de clasificación y de estructuración de la sociedad, ya que fijaba la posición social que cada uno podía ocupar (Benito Ruano, 2003).

### **El Estatuto de la Limpieza de Sangre en el “Nuevo Mundo”**

El libro *The Modern World-System* de Immanuel Wallerstein produjo un desplazamiento epistemológico importante en la teoría social en la década del setenta del siglo pasado. Allí analiza lo decisivo del “descubrimiento” de América ya que, a partir de ese acontecimiento se conforma una nueva entidad geopolítica el sistema-mundo-moderno. El flujo comercial entre las Indias Occidentales y España y Portugal desarrolla el circuito comercial del Atlántico. Lo significativo de la teoría de Wallerstein es que muestra que, desde el siglo XVI, el Mediterráneo deja de ser el eje sobre el que gira la historia de Europa y la de aquellas regiones con las cuales estaba ligada, historia que –así la concibe Hegel– es para los europeos la historia universal. A partir de este corrimiento del eje de la historia mundial, Europa se provincializa, o, dicho de otro modo, la historia de Europa no es sino una historia regional más, como tantas otras. Desde esta perspectiva, de ahora en más lo importante ya no es el estudio de Europa como tal, sino del “sistema-mundo” con toda su diversidad y complejidad estructural (centros, periferias y semiperiferias) (Wallerstein, 1984). Sin embargo, para Mignolo, si bien Wallerstein disuelve el eurocentrismo al desplazar el eje de la historia mundial, su proyecto está todavía demasiado centrado en Europa ya que no le da a las

culturas no-europeas toda la entidad que éstas tienen y no les reconoce el impacto global que produjeron. De esta manera, sigue sosteniendo una cierta supremacía cultural europea. En pocas palabras, no concibe a los acontecimientos surgidos de la conquista de América como unidades geoculturales (Mignolo, 2003). Si bien Wallerstein señala acertadamente que América es determinante en la conformación del sistema-mundo moderno, su perspectiva es todavía eurocéntrica, ya que sostiene que la primera geocultura de este sistema es el liberalismo que se formó recién en siglo XVIII, a partir de la difusión mundial de la Revolución Francesa. Por este motivo, según piensa Mignolo, Wallerstein sigue ligado al mito erigido por los filósofos de la Ilustración según el cual, la *segunda* modernidad, la que surge en siglo XVII, es la modernidad por excelencia (Mignolo, 2000). Así, la primera modernidad surgida a partir de fines del siglo XV y la geocultura que ella genera es completamente invisibilizada. En síntesis, lo que Wallerstein no puede percibir es que en el mismo momento de la llegada de los españoles a estas tierras, surgió el primer gran “discurso” del mundo moderno. Para Dussel, Quijano y Mignolo, entonces, la modernidad no comienza con la Ilustración en los siglos XVII y XVIII, tal como lo entiende Habermas, tampoco con las teorías de Rousseau y Marx, como sugiere Lyotard, sino que se desarrolla progresivamente desde finales del siglo XV con el entramado que se da entre la racionalidad formal, la aspiración a la dominación del mundo por parte de Europa y la emergencia del mercado mundial. Por eso, la modernidad no es un proceso que se resuelva en la dinámica interna de la historia europea, sino que es parte de una compleja articulación colonial de poder epistémico, político y económico.

De esta manera, al sacar a Europa del centro de la historia universal y al pensar a la modernidad como un acontecimiento que no es el mero producto de la dinámica interna europea, surgen otras perspectivas de la historia mundial. Así, desde el punto de vista de la colonialidad, y como venimos diciendo, el primer gran relato global universal de los tiempos modernos no proviene originariamente de la creencia burguesa liberal de la Revolución Francesa, sino de la ideología y las prácticas aristocráticas españolas, en el cual jugó un rol determinante el discurso de la limpieza de sangre. Este discurso funcionó desde el siglo XVI como la primera taxonomía de la población mundial. En palabras de Mignolo, esto significa que, en razón de la supremacía mundial alcanzada por España durante los siglos XVI y XVII, un esquema clasificatorio perteneciente a una *historia local* –la cultura medieval–, se volvió un *diseño global* que

servió para clasificar a las poblaciones de acuerdo a su posición en la división internacional del trabajo (Mignolo, 2003).

Para Mignolo la afirmación de la superioridad europea sobre las poblaciones colonizadas estaba situada en el presupuesto epistémico del *Orbis Universalis Christianus* en el cual se representaba al orbe dividido en tres territorios: Asia la tierra de Sem, África la tierra de Cam y Europa la tierra de Jafet<sup>4</sup>. En esta representación europea del mundo, el Nuevo Mundo no tenía un espacio, ya que no podía constituir un cuarto territorio que se agregara a los tres ya conocidos. Los territorios americanos fueron representados entonces como una continuación del territorio de Jafet, es decir como una prolongación de Europa. Por ello en 1523 los territorios conquistados por España fueron jurídicamente incorporados en el reino de Castilla. Desde entonces los “indios”, fueron vasallos de la Corona y ésta asumía una responsabilidad sobre ellos, ya que en términos legales y religiosos tenían el estatus de gentiles o paganos, dado que no conocían las Sagradas Escrituras. Sus almas inocentes debían ser salvaguardadas del pecado y del error, tarea que sólo los europeos podían realizar ya que sólo de Europa provenía la luz del conocimiento verdadero sobre Dios. La Corona delegó, entonces, en la Iglesia la tarea de educarlos en la fe verdadera. Por todos estos motivos, los españoles entendieron que estaba plenamente justificado y legitimado la apropiación y el usufructo de los recursos naturales y la opresión y expoliación de las poblaciones. La evangelización se presentó, entonces, como un objetivo que determinó que sólo los “cristianos viejos”, es decir, aquellos que no tenían su sangre maculada por la mezcla con judíos, moros (pueblos descendientes de Cam o de Sem) o herejes, fueran los que se podían establecer legítimamente en el Nuevo Mundo. Las Indias Occidentales resultaron ser, entonces, el lugar natural para el ensanchamiento de la cultura cristiana del hombre blanco europeo. Las consecuencias de esta política fue que se impuso un modelo humano paradigmático que no debía ser contaminado, esto es, había que conservar al europeo blanco con linaje reconocido. De esta manera, de acuerdo a la interpretación de Mignolo, el discurso de la limpieza de sangre –con todas las derivas y adaptaciones que tuvo en las colonias– es el primer imaginario geocultural del sistema-mundo que se incorpora en los modos de percepción que los españoles tenían de originarios, africanos y mestizos, legitimando a la vez la división racial del trabajo y el flujo de personas, capital y materias primas a nivel global. Mientras en España la

---

<sup>4</sup> Según el texto bíblico, Sem, Cam y Jafet eran los hijos de Noé (cf. Gn. 9:18-19; 10:1)

limpieza de sangre fue una exigencia de índole religiosa, en América se va convirtiendo paulatinamente en un asunto racial y sólo accesoriamente una cuestión de fe. La lucha por la limpieza de sangre en el mundo colonial se secularizó para estigmatizar las infiltraciones de otros grupos sociales en el mundo del cristiano de pura cepa. Según María Elena Martínez “en Hispanoamérica la noción de pureza gradualmente comenzó a ser igualada con ascendencia española, una idea que tenía poco significado en el contexto metropolitano” (Martínez, 2008:2). A falta de judíos o moros que erradicar, las infecciones con sangre de indios, y más aún, los africanos, se convirtieron en el problema a descubrir. Lo interesante, sin embargo, es que las nuevas preocupaciones sociales no desplazaron del todo, sino que se superpusieron, a las viejas obsesiones de la pureza religiosa; en cualquier caso, se sumaron a ellas para delimitar al sujeto sin mácula. De allí que, en América, las desigualdades sociales se asentaron no sólo en los distintos niveles de vida material (ricos o pobres) sino, y muy particularmente, en las diferencias provenientes de la sangre y la pertenencia a un linaje. Consecuentemente, la subjetividad de la primera Modernidad no está vinculada en su surgimiento a la burguesía, sino que esa subjetividad se enlaza en su emergencia con el imaginario aristocrático español de la blancura. Dicha subjetividad engendra su identidad fundada en la diferencia racial ante el otro y esto es lo que especifica la primera geocultura del sistema-mundo-moderno/colonial (Martínez 2008).

Ahondando en el tema, con el desarrollo económico que tuvieron las ciudades coloniales, la sociedad fue cada vez más jerárquica y se cohesionó en torno a los grupos con estirpe y alcurnia familiar, antigua y reconocida. De este modo, para impedir la propagación de las mezclas, las oligarquías coloniales se pensaron a sí mismas en términos de un cuerpo civil criollo cuya pureza social había que defender. Por este motivo los criollos fundaron su hegemonía en alianzas familiares que fortalecían la honorabilidad de sus linajes y, al mismo tiempo, impedía las intromisiones ilícitas. Dicho de otro modo, la sociedad se conglomeró en torno a los linajes familiares, profundizándose de esta manera, la afirmación de valores como el origen de las personas junto con la limpieza de sangre y legitimidad de nacimiento (Martínez 2008). Se presumía que mestizos, producto de relaciones desiguales, eran seres biológicos y culturalmente inferiores y, por esto mismo, sospechosos de herejía. Su presencia ponía en riesgo la integridad criolla, sustentada en la pureza étnico-racial, que garantizaba costumbres y formas de vida moralmente correctas. Eran persona de calidad, de buena familia. Por este motivo el mestizo quedaba recubierto de un halo de pecado y

contaminación que era necesario eliminar. Para hacerlo era imperioso establecer una barrera social, que alejara a los españoles de la posibilidad de mezclarse con indios, negros o mestizos. Por este motivo, los grupos de sangre mezclada fueron definidos jurídica y económicamente como inferiores y, como tales, legalmente incapacitados para mezclarse con los superiores. Así, limpieza de sangre y legitimidad de nacimiento adquirieron status distintivo en las nacientes sociedades americanas y se convirtieron en una condición indispensable para pertenecer a los grupos de privilegio. Por lo demás, para los criollos se convirtió en la única credencial para pertenecer a la aristocracia (Jaramillo Uribe, 1968). Por estas razones el fenotipo de los individuos (blanco, negro, indio, mestizo), comenzó a adquirir importancia como elemento de marcación social, y aunque no fue la única, si era una marca perceptible que jugaba un rol decisivo en su posicionamiento en la sociedad (Martínez, 2008).

Del cuidado que tuvieron las élites criollas por evitar cualquier sospecha sobre su linaje europeo surgieron diversas taxonomías que buscaban establecer cuál era la posición social de las personas; así nacieron las castas. La emergencia de éstas en el siglo XVII en el Nuevo Mundo, tiene su origen en la aparición de la nueva realidad social derivada del contacto de indios, españoles y negros. El historiador sueco Magnus Mörner ha señalado que la noción de “casta” fue usada por las élites en la época de la colonia para marcar a las personas de sangre mezclada. La palabra “castas” se utilizó, entonces, para definir a los estratos que, a través de mestizajes múltiples, no respondían a la configuración inicial de las comunidades (Mörner 1969). En este contexto genuinamente americano, los instrumentos llegados a América para definir la limpieza de sangre de los miembros de la comunidad recibirán un nuevo sentido y derivarán en prácticas y criterios simbólicos que no tenían sentido alguno en el mundo castellano. Las castas sirvieron para reelaborar toda una jerarquía de las calidades que distinguían a los individuos. De este modo, toda la variedad de conceptos y palabras que definían el perjuicio y la exclusión de judíos, judaizantes y marranos fueron poco a poco sustituidas por una colorida descripción de las castas (Martínez 2008)<sup>5</sup>. A través de estas

---

<sup>5</sup> Basta como ejemplo esta lista que corresponde a la Nueva España del siglo XVIII:

1. De español e india, mestizo
2. De mestizo y española, castizo
3. De castiza y español, español
4. De española y negro, mulato
5. De español y mulata, morisco
6. De morisca y español, albino
7. De español y albina, torna atrás
8. De indio y torna atrás, lobo

tipificaciones, las élites fundaban un orden social y elaboraban representaciones sobre el lugar que ellos y las castas debían ocupar en ese orden. Ahora bien, la marcación racial no se sustentaba en meras estimaciones subjetivas de las élites, sino que estaban regladas por un ordenamiento legal –esto es, los Estatutos de Limpieza de Sangre–, por el cual se ubicaba a cada individuo en un grupo racial. Así, el discurso racial y segregacionista de la limpieza de sangre formaba parte integral del imaginario de la elite criolla dominante, en tanto que operaba como principio de resguardo de privilegios e instrumento de dominación. El ideal de la blancura, originado y sostenido por el discurso de la limpieza de sangre, era una aspiración generalizada en la sociedad colonial y funcionaba como el núcleo en torno al cual se erigía la subjetividad de las personas. Por lo demás, hay que hacer notar que ser blanco no tenía que ver tanto con el color de la piel, sino con la posibilidad de situarse dentro de un imaginario cultural entrelazado por creencias religiosas, modos de producción de saberes, posesiones económicas, conductas sociales, etc. La articulación de estos emblemas culturales constituía de suyo un capital simbólico que posicionaba socialmente a las personas ubicándolas dentro del imaginario de la blancura. Así, el concepto de raza estaba –y está– ligado a estructuras económicas, políticas, sociales e ideológicas que van más allá de lo puramente biológico: la dimensión cultural, y muy especialmente lo concerniente a la religión, ocuparon –en el mudo colonial– un lugar preponderante en su construcción y funcionamiento. En definitiva, el ideal de la blancura que se difundió por el Nuevo Mundo fue el del señorío aristocrático español.

#### Para Finalizar

Como vengo diciendo, en sus orígenes el binarismo jerárquico que supone la noción moderna de raza no está asociado a la idea de color de la piel. Como bien apunta Martínez “presentar el problema de limpieza en esos términos es caer en una trampa conceptual, al confiar en una definición rígida de raza que hace que las construcciones biológicas y cultural/religiosas de la diferencia sean mutuamente excluyentes; el concepto no siempre necesita a la biología para hacer 'su trabajo'” (Martínez, 2008: 59).

- 
9. De lobo e india, zambaigo
  10. De zambaigo e india, cambujo
  11. De cambujo y mulata, albarazado
  12. De albarazado y mulata, barcino
  13. De barcino y mulata, coyote
  14. De mujer coyote e indio, chamiso
  15. De chamisa y mestizo, coyote mestizo
  16. De coyote mestizo y mulata, ahí te estás (Mórner, 1969: 68).

Por ello Quijano afirma que la primera raza en sentido moderno fue la de los “indios”, y que después los afroesclavizados fueron racializados como “negros”, con lo cual los europeos comenzaron a construir su identidad como “blancos” contrapuesta a la de los dominados. Así, color y raza son dos constructos, de los cuales color se impone como sinónimo de raza recién en el siglo XIX. De allí que, a partir de la diferencia que los españoles establecen con los africanos, las identidades dominadas –también “indios” y “mestizos”– comienzan a ser asociadas con el color de la piel. Así se consolidó un régimen clasificatorio y de superioridad racial, denominado “sistema de castas” que, si bien está arraigado en las diferencias culturales, resalta las marcas fenotípicas como elemento categórico para la diferenciación (Quijano 1998). Dicho de otra manera, si bien los rasgos físicos comienzan a tener una significación importante en el régimen que impone las taxonomías sociales, lo más revelador sigue siendo el hecho de que los españoles procesen las diferencias culturales en términos de superioridad biológica. Estamos, pues, ante distinciones y jerarquizaciones naturalizadas, imaginariamente biológicas, entre culturas hegemónicas y culturas subordinadas. Por lo demás, hay que agregar que no se puede desechar y quitar relevancia al “color” en las taxonomías raciales. En el pensamiento de Quijano: “El ‘color’ de la piel fue definido como la marca ‘racial’ diferencial más significativa, por más visible, entre los dominantes/superiores o ‘europeos’, de un lado, y el conjunto de los dominados/inferiores ‘no- europeos’, del otro lado” (2000b: 375).

Es manifiesto, entonces, que la noción de raza se transformó con el tiempo y que no se la representó de la misma manera en el siglo XVI a lo que llegó a ser durante la revolución biologicista del siglo XIX, la cual produjo taxonomías “científicas” que fundan la supuesta superioridad biológica de unos seres humanos sobre otros. Con todo, se puede decir que hay una cierta similitud entre el racismo del siglo XIX y las ideas de los colonizadores con respecto a los grados de humanidad de los colonizados. En el siglo XIX, cuando la ciencia reemplazó a la religión, la clasificación racial pasó del paradigma de la “mezcla de sangre” al del “color de la piel”. A pesar de las distintas configuraciones, el paradigma esencial del mundo moderno/colonial para la clasificación epistemológica de las personas, estaba basado en distinciones raciales, y, ya que fuera de piel o de sangre, los rasgos discriminadores eran siempre físicos. Por lo tanto, se puede decir que el racismo científico y la idea de raza fueron las expresiones manifiestas de un talante o disposición del ánimo más general y difundido sobre la humanidad de sujetos colonizados y esclavizados en las Américas y en África, desde

finales del siglo XV. Lo que surgió en ese momento fue un concepto de raza fluido, profundo y potente, que se manifiesta aún hoy en una actitud caracterizada por un binarismo jerárquico en el cual el hombre blanco occidental se considera superior a cualquier otro diferente. Este modo de caracterizar al diferente legitimó a lo largo del tiempo cualquier tipo de barbarie ejercida desde los valores de la cultura occidental.

### Bibliografía

Benito Ruano, Eloy (2003) *Los orígenes del problema converso*, Edición digital: Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes.

Brendecke, Arndt (2012). *Imperio e información. Funciones del saber en el dominio colonial español*, Iberoamericana / Vervuert, Madrid / Frankfurt.

Castro, Américo. (1984). *Simbiosis cristiano-judaica. Limpieza de Sangre e Inquisición*, Ed. Crítica, Barcelona.

Castro Gómez, Santiago (2005), *La hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada*, Editorial Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá.

Césaire, Aimé (2006), *Discurso sobre el colonialismo*, Akal, Madrid.

Fanon, Frantz (1965), *Por la Revolución Africana*, Fondo de Cultura Económica, México .

Fanon, Frantz, (1963). *Los condenados de la tierra*. México: Fondo de Cultura Económica, México.

Grosfoguel, Ramón (2006) *La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales: transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global*, Tabula Rasa

Hall, Stuart (2010) *Sin garantías: trayectorias y problemáticas en estudios culturales*, Envión Editores-Instituto Pensar-Instituto de Estudios Peruanos-Universidad Andina Simón Bolívar Bogotá-Lima-Quito.

Hering Torres, Max (2003), *Limpieza de Sangre ¿Racismo en la Edad Moderna?* En *Tiempos Modernos*. Revista electrónica de Historia Moderna, Vol. 4, No 9

Hering Torres, Max (2006), “Raza”: *Variables Históricas*, Revista de Estudios Sociales no. 26, abril de 2007: Bogotá, Pp.16-27.

Jaramillo Uribe, Jaime, “Mestizaje y diferenciación social en el Nuevo Reino de Granada”, *Ensayos de Historia Social Colombiana* Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 163-233.



- MartínezMaría Elena (2008) *Genealogical Fictions: Limpieza de Sangre, Religion, and Gender in Colonial Mexico*, Stanford University Press, Stanford, California.
- Mignolo, Walter (2000) La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad. En: Edgardo Lander (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. CLACSO, Buenos Aires.
- Mignolo. Walter (ed.) (2001), *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*, Ed. Signo, Buenos Aires.
- Mignolo, Walter (2003), *Historias Locales, Diseños Globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Ed. Akal, Sevilla.
- Mignolo, Walter(2007), *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*, Gedisa, Barcelona.
- Môrner, Magnus (1969) *La mezcla de las razas en la historia de América latina*, Paidós, Buenos Aires.
- Pogliano, Claudio (2005). *L'ossessione della razza. Antropologia e genetica nel xx secolo*. Pisa: Edizioni della Normale.
- Suàrez Fernández, L. (1980), *Judíos españoles en la Edad Media*. Madrid,.
- Quijano, Aníbal (1992), Colonialidad y Modernidad-Racionalidad, en Bonilla, H. *Los Conquistados. 1492 y la población indígena de las Américas*, Flacso, Ediciones Librimundi. Santafé de Bogotá.
- Quijano, Aníbal (1992 b) Raza, etnia y nación en Mariátegui. Cuestiones abiertas, en *José Carlos Mariátegui y Europa. La otra cara del descubrimiento*, Amauta, Lima,
- Quijano, Aníbal (2000a) Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En Edgardo Lander (comp.): *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. CLACSO, Buenos Aires.
- Quijano, Aníbal (2000b). Colonialidad del poder y clasificación social. *Journal of World-System Research*.
- Stolcke, Verena (2009), Los mestizos no nacen sino que se hacen. *Revista electrónica Avá* [online]
- Wallerstein, Inmanuel (1984), *El moderno sistema mundial II. El mercantilismo y la consolidación de la economía-mundo europea, 1600-1750*, Siglo XXI Editores, México.