Cuerpo, blanquitud y limpieza de sangre. Una reflexión a propósito de la decolonialidad
Body, Whiteness and Purity of Blood. A reflection on decoloniality

Recibido el 2 de marzo de 2023, aceptado el 13 de abril de 2023

Roberto I. Rodríguez Soriano*

Resumen

En este texto se desarrollarán algunos apuntes para sostener la tesis de que la esencialización del cuerpo fue imprescindible para la formación del orden colonial español en América y que aquella partía fundamentalmente del color de la piel como sinécdoque de las marcas determinantes de las cualidades y capacidades morales e intelectuales de la persona. El entramado de significaciones culturales, sociales, políticas y económicas se configuró en y a través de la *blanquitud*. Es decir, a través de un sistema conceptual que asumía al cuerpo (al color de la piel principalmente), a la *limpieza de sangre* y a caracteres culturales, como definitorios del lugar jerárquico que una persona ocupaba dentro de la sociedad colonial y colonizada.
Esta interpretación entra en discusión matizando la afirmación de algunos teóricos de la decolonialidad, principalmente lo planteado por Santiago Castro Gómez, quien se apoya en otros teóricos como Enrique Dussel, Walter Mignolo y Aníbal Quijano, que propone que ser blanco no tenía que ver con el color de la piel, sino que más bien tenía que ver con la escenificación de un imaginario cultural tejido por creencias religiosas, tipos de vestimentas, certificados de nobleza, modos de comportamiento y, sobre todo, por formas de producir y trasmitir conocimientos

Palabras clave: blanquitud, colonialismo, cuerpo, esencialización, sinécdoque.

Abstract

In this text, some notes will be developed to support the thesis that the essentialization of the body was essential for the formation of the Spanish colonial order in America and that this essentialization starts from the color of the skin as a synecdoche of the determining marks of the moral and intellectual qualities and

*Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México, México. Doctor en Humanidades y Posdoctorante en el Centro Interdisciplinario de Investigación en Humanidades (CIIHu) por la Universidad Autónoma del Estado de Morelos, Cuernavaca, México.
https://orcid.org/0000-0002-7088-103X roberto.rodriguez@uaem.edu.mx

capacities of the person. The network of cultural, social, political, and economic meanings was configured in and through "whiteness"; through a conceptual system that assumed the body (mainly skin color), *purity of blood* and cultural characteristics, as defining the hierarchical place that a person occupied within the colonial and colonized society.
This interpretation enters into discussion qualifying the support of some decoloniality theorists, mainly what was proposed by Santiago Castro Gómez, who relies on other theorists such as Enrique Dussel, Walter Mignolo and Aníbal Quijano, who proposes that being white had nothing to do with skin color, but rather had to do with the staging of an imaginary cultural fabric by religious beliefs, types of clothing, certificates of nobility, modes of behavior and, above all, by ways of producing and transmitting knowledge

Keywords: body, colonialism, essentialization, synecdoche, Whiteness.

Introducción

El filósofo francés Jean Paul Sartre, en su reflexión sobre el antisemitismo señalaba que *lo judío* de alguien no podía determinarse por lo somático, sino que esta identidad era, más bien, la conjunción de una variedad de características de diferente índole: religiosas, culturales, etc[1]. El pensador negro martiniqueño Frantz Fanon le da la razón a Sartre. El judío puede pasar como no judío; puede esconder su judeidad; puede pasar inadvertido porque su definición como judío no es somática. El judío es un blanco más; un europeo más que se define por sus acciones, no por su corporalidad. En contraste, señala Fanon, el *negro* lleva inscripta su condición como tal en el cuerpo[2].

Hasta antes del nazismo el judío era asimilable. Lo que el universalismo racionalista ilustrado le recrimina, y que es parte constituyente del antisemitismo, es la defensa de su particularismo religioso y cultural, no su corporalidad. Muy bien podría dejar su judeidad y ser un europeo más, un *blanco* más. El *negro* nunca podría pasar por *blanco* porque lleva inscripta en su cuerpo su condición.

Frantz Fanon en su libro *Piel negra, máscaras blancas* muestra como la categoría de *negro* ha sido construida por el *blanco*; como en este proceso, plagado de toda la violencia posible, ha hecho interiorizar psicológica y físicamente al llamado *negro* todo eso que el *blanco* ha dicho de él: "«¡Sucio negro!» o, simplemente, «¡Mira, un negro!"[3].

Fanon denuncia que el *blanco* ha impuesto una ontología al *negro*. Una ontología contraria a la existencia que se hace pasar por natural. El cuerpo y la mente pasan

[1] Jean-Paul Sartre, *Reflexiones sobre la cuestión judía* (Buenos Aires: Ediciones Sur, 1948), 59-60.
[2] Frantz Fanon, *Piel negra, máscaras blancas* (Madrid: Akal, 2009), 115.
[3] *Ibíd.*, 111

por la categoría del *negro* como determinaciones ontológicas[4]. Así, el *negro*, una categoría histórica y política, es visto, tratado, conceptualizado desde la ontologización que ha hecho el *blanco* de él. Y lo peor, y más perverso, es que el mismo *negro* se conceptualiza a sí mismo y a los demás en los términos del *blanco*[5].

El señalamiento de Fanon da cuenta de que la esencialización del cuerpo del *negro* la ha hecho el *blanco* como marca categorial de la diferencia negativa de sí. Y esto lo hizo a partir de los procesos de colonialismo que desplegó en África y que luego desplegó en América. Ahora bien, la reflexión de Fanon abre la perspectiva de pensar y revalorar la importancia y el carácter determinante que tuvo la corporalidad como forma esencialista y de naturalización para el colonialismo europeo en América.

En este texto se desarrollarán algunos apuntes para sostener la tesis de que la esencialización del cuerpo fue imprescindible para la formación del orden colonial español en América y que esta *esencialización* partía fundamentalmente del *color de la piel* como sinécdoque de las marcas determinantes de las cualidades y capacidades morales e intelectuales de la persona.

Esta interpretación entra en discusión matizando la afirmación de algunos teóricos de la decolonialidad, principalmente lo planteado por Santiago Castro Gómez quien se apoya en otros teóricos como Enrique Dussel, Walter Mignolo y Aníbal Quijano, que propone que ser *blanco* no tenía que ver con el color de la piel, sino que más bien tenía que ver con la escenificación de un imaginario cultural tejido por creencias religiosas, tipos de vestimentas, certificados de nobleza, modos de comportamiento y, sobre todo, por formas de producir y trasmitir conocimientos[6].

La colonialidad y la colonialidad del poder

En su libro *Hybris del punto cero*, Santiago Castro Gómez recupera los planteamientos de Walter Mignolo y de Enrique Dussel sobre la idea del *occidentalismo*[7]. A partir de esta recuperación ofrece una revisión de los puntos más importantes del núcleo teórico de la decolonialidad.

[4] *Ibíd.*,112

[5] Para Fanon la categoría *negro* refiere a las personas *no-blancas*. Esto quiere decir que engloba a todas las personas cuya identidad ha sido impuesta negativamente por el *blanco*, por el occidental o el europeo, y que afirma su identidad positiva. Bajo esta categoría se incluyen las personas de tez oscura: al africano, al indígena, al árabe, al mestizo, etc. Sus referencias, siempre definidas, en primer término, son el salvaje y el bárbaro. La palabra *negro* no refiere a una persona de un lugar geográficamente específico, aunque su lugar paradigmático imaginario es África, sino al color de la piel a los que, imaginariamente, el *blanco* ha dado un lugar. Véase: Frantz Fanon, *Antillanos y africanos* (México: UNAM, 1979), 5.

[6] *Ibíd*, 5.

[7] Santiago Castro Gómez, *Hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)* (Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2005), 58 y ss.

La teoría de la *decolonialidad* inicia con la crítica al colonialismo, especialmente desde la filosofía latinoamericana. Si bien la crítica al *eurocentrismo* desde la filosofía latinoamericana, que sirvió como base a la decolonialidad, se comenzó a desarrollar desde el siglo XIX por varios filósofos, tales como Juan Bautista Alberdi, Francisco Romero, Arturo Andrés Roig, Guillermo Francovich, Ignacio Ellacuría, Leopoldo Zea, Ricaurte Soler, Arturo Ardao, entre otros muchos otros, el pensamiento de Enrique Dussel, especialmente la llamada *filosofía de la liberación* se ha asumido como parte nuclear de la postura. Dussel tiene la premisa de que la filosofía moderna y la colonialidad tienen una relación estructural. El pensamiento moderno, una forma particular de explicar la realidad, ha pretendido totalizar el mundo bajo abstracciones. Sin embargo, esas abstracciones parten de una materialidad que se traduce en la pretensión de dominio de la naturaleza, del humano, de la realidad, del mundo. Y para lograr esto se ha requerido denigrar lo diferente: "la civilización europea ha mirado todo lo que no pertenece a ella como "barbarie"; es decir, como naturaleza en bruto que necesita ser civilizada"[8].

En este sentido, dice Dussel que la ontología se mancha de sangre porque *el otro* es interiorizado en el mundo como cosa y es definido por esa totalidad. Comienza así el encubrimiento del mundo: "una pequeña porción de los mundos posibles se arroga el derecho a ser "el mundo" […] lo que esto va a significar en el siglo XVI, en el siglo XX, en Europa, en América Latina y en Viedma, porque esto no es abstracto, sino concreto y próximo"[9].

Así, la alteridad debe ser suprimida, dominada, conquistada y usada. El fundamento último de esta expectativa en realidad sería un mito que queda expresado en el sistema filosófico hegeliano, especialmente en su filosofía de la historia. Dice Hegel en sus lecciones de filosofía de la historia que la historia universal va de Oriente a Occidente y que Europa es absolutamente el término de la historia universal: "Solo las naciones germánicas han llegado, en el cristianismo, a la conciencia de que el hombre es libre, como hombre, de que la libertad del espíritu constituye su más propia naturaleza".[10].

El mito de la Modernidad que la supone como un proceso de emancipación humanidad, consiste realmente en el encubrimiento de toda la violencia con que se ha impuesto este ideal particular a millones de personas que son *el Otro*: "la "particularidad" europea se identifica con la "universalidad", donde la "particularidad" europea se identifica con la "universalidad" mundial sin tener conciencia de dicho pasaje"[11]. En este mito Europa es el centro universal y así se asume que la idea de la Modernidad es "un fenómeno exclusivamente europeo

[8] *Ibíd.*, 48.
[9] Enrique Dussel, *Introducción a la Filosofía de la Liberación* (Bogotá: Editorial Nueva América, 1995), 126.
[10] G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal* (Madrid: Tecnos, 2005), 308.
[11] Enrique Dussel, *1942. El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del "mito de la Modernidad"* (La Paz: Plural Ediciones, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, 1994), 35.

originado durante la edad media, que luego se habría extendido al mundo entero"[12]. La desmitificación del Eurocentrismo que lleva a cabo Dussel muestra que el origen de la Modernidad es material. Éste es la expansión imperial española desde el siglo XVI: el colonialismo español en América.

Éste fue el proceso de la *acumulación originaria* y significó el dominio sobre el cuerpo del hombre y la mujer indígena: "En el tiempo de la acumulación originaria del capitalismo mercantil, la corporalidad india sería inmolada y transformada principalmente en otro y plata -valor muerto de la objetivación del "trabajo vivo""[13]. Así, de acuerdo con Dussel, la Modernidad no sería un fenómeno extraeuropeo. Se configura como un sistema mundial colonial que comienza con la constitución simultánea de España como centro frente a una periferia americana[14]. Castro Gómez destaca del planteamiento dusseliano, aparte de la desmitificación eurocéntrica de la Modernidad, que ésta se presenta a manera de un sistema de flujo entre diferentes puntos geopolíticos como un sistema-mundo (moderno/colonial)[15]. La Modernidad, un sistema-mundo, sería el fruto de la interacción entre Europa y sus colonias.

Dussel plantea dos manifestaciones de la Modernidad como fenómeno mundial: 1) la del *ego conquiro* que significa la del dominio de los pueblos otros: el hombre conquistador y colonizador: "El "Conquistador" es el primer hombre moderno activo, práctico, que impone su "individualidad" violenta a otras personas, al Otro"[16]; 2) corresponde al *ethos católico*, humanista y renacentista que floreció en Italia, Portugal y España que crea problemas éticos con respecto a otras culturas que sin embargo se define en el *ego cogito* como única forma de explicar: "La filosofía especialmente la ética, necesita romper con este horizonte reduccionista para abrirse al "mundo", a la esfera planetaria"[17]. Para Castro Gómez, todo este proceso significó que la subjetividad moderna no sólo fue la construida por y para la burguesía, como lo vio la teoría social del siglo XIX, sino que en las colonias hispánicas se generó una forma de subjetividad que ya desde el siglo XVI formaba parte de la *modernidad-mundo* y que coexistió con el nacimiento de la burguesía europea entre los siglos XVII y XVIII[18].

[12] Enrique Dussel, "Más allá del eurocentrismo: el sistema-mundo y los límites de la Modernidad", en *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial*, editado por Santiago Castro-Gómez, Oscar Guardiola y Carmela Millan (Santa Fe de Bogotá: CEJA, 1999), 147.
[13] Enrique Dussel, *1942. El encubrimiento del Otro*, 52.
[14] *Ibíd.*, 50.
[15] Santiago Castro Gómez, *Hybris del punto cero*, 49.
[16] Enrique Dussel, *1942. El encubrimiento del Otro*, 40.
[17] Enrique Dussel: "Más allá del eurocentrismo", 148.
[18] Santiago Castro Gómez, *Hybris del punto cero*, 53.

La *limpieza de sangre y la colonialidad del poder según Mignolo y Castro Gómez*

Desde la perspectiva de la teoría decolonial la expansión colonialista española generó la formación del *sistema-mundo* moderno. Sobre esta tesis, Walter Mignolo, en discusión directa con Emmanuel Wallerstein con su *teoría de sistema mundo*, propone que la *diferencia colonial*, en el siglo XVI, se construyó únicamente sobre la experiencia indiana[19]. Esto significaría que los discursos universalistas no estaban vinculados originariamente al liberalismo burgués ilustrado, sino con la mentalidad aristocrática cristiana que se sintetizó con el discurso de la *limpieza de sangre*. Este fue el primer sistema de clasificación de la población a nivel mundial y se gestó durante la Edad Media cristiana. Se tornó mundial debido a la expansión comercial de España hacia el Atlántico y al comienzo de la colonización europea.

Insiste Castro Gómez en señalar que los esquemas cognitivos de clasificación poblacional que se desarrollaron en el siglo XVI con la limpieza de sangre, no se originaron justo en ese momento, sino en la división tripartita que refirió Heródoto y sus alumnos: Europa, Asia y África[20]. Esta división territorial del mundo se convirtió en una división jerárquica y cualitativa en la que Europa ocupaba el lugar más eminente considerando a los demás bárbaros (asiáticos y africanos). Además, fue apropiada por los intelectuales cristianos de la Edad Media: "el dogma cristiano de la unidad fundamental de la especie humana (todos los hombres descienden de Adán) obligó a San Agustín a reconocer que, si llegasen a existir otras islas diferentes al *orbis terratumm* sus habitantes, en caso de haberlos, no podrían ser catalogados como "hombres""[21].

De ahí que solo quienes estaban contemplados dentro de los textos sagrados podían tener un lugar en la comprensión del mundo. Esto debe entenderse también como tener lugar en la jerarquía estructurante del mundo. Así, los indios, que habían aparecido recién a la comprensión europea del mundo, no tenían un lugar y tenía que plantearse el problema de su explicación. A este problema le dieron solución, asumiendo que aquellos no eran diferentes a los europeos, sino que serían una prolongación del Nuevo Mundo. Señala Mignolo que el primer conjunto categorial es el de *raza*, *trabajo* y *género/sexualidad* y que la cuestión de género y la sexualidad se estructuró, en la civilización occidental, en el relato bíblico, en la historia de Adán y Eva; y también, en la historia del diluvio y en el supuesto de que los tres descendientes de Noé fueran varones (Jafet, Sem y Cam). Sobre éste se trazó la estructura geopolítica: "a Cam, el más despreciable, se le atribuye África; a Sem, quien ofreció esperanza y dio signos de buen comportamiento, se le identifica con

[19] Walter D. Mignolo, *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo* (Madrid: Akal, 2003), 42.
[20] Santiago Castro Gómez, *Hybris del punto cero*, 55.
[21] *Ibíd.*

Asia, y al Jefet, el aliento, la expansión y la visión de futuro, se le asienta en Europa"[22].

Europa incorporó a las personas nativas de la llamada América al orden mundial bajo la jerarquía del hombre blanco europeo, en una de las posiciones más bajas. Así, todo este proceso histórico tuvo la necesidad de generar subjetividades, acorde con el entramado jerárquico de poder. En otras palabras, traza la distinción geopolítica basada en la idea de la superioridad y del dominio. El planteamiento central de Mignolo, en su entrecruce con el de Dussel, es que "la subjetividad de la *Modernidad primera* no tiene nada que ver con la emergencia de la burguesía, sino que está relacionada con el imaginario de la blancura"[23]. La *blancura* se fundaría como una estructura de poder que pretendía legitimar el dominio corporal, religioso, ideológico y epistémico del europeo sobre el *indio*.

Ahora bien, Santiago Castro Gómez desarrolla su planteamiento de la *hybris del punto cero* sobre esta discusión. Este autor supone que los criollos, descendientes de españoles nacidos en América, encubrieron todo el discurso de distinciones y diferenciaciones coloniales bajo los argumentos ilustrados de igualdad y bajo una concepción universalista. Las distinciones coloniales que se establecían bajo el discurso de la *pureza de sangre* asumieron una nueva conceptualización en términos científico-racionalistas en la categoría de la *raza*, para seguir sosteniendo el dominio de uno de los sectores hegemónicos: los criollos. Aníbal Quijano, autor que Castro sigue, señala que para la inserción de América en el capitalismo mundial moderno-colonial la gente se clasificó en tres líneas diferentes: trabajo, género y raza[24]. En éstas se mueven dos ejes centrales del ámbito de poder: el control de la producción de recursos de sobrevivencia social y el control de la reproducción biológica de la especie. El primero implicaría el control de la fuerza de trabajo, de los recursos y productos del trabajo sobre los que se establece socialmente la propiedad. El segundo implica el control del sexo y sus productos en función de la propiedad. La raza se incorpora en función de ambos ejes[25].

---

[22] Walter D. Mignolo, *Historias locales/diseños globales*, 45.; Durante la Edad Media los europeos utilizaron el mito bíblico conocido como la "Maldición de Cam" como fundamento de la esclavitud africana. De acuerdo con este mito, Noé borracho se desnudó y se exhibió. Miró pecaminosamente a su hijo pequeño Cam. Cuando Noé despertó de su embriaguez y se dio cuenta de lo que había hecho, maldijo a Cam, le manchó la piel de negro y junto con esto lo condenó a la esclavitud. Asimismo, Maldijo Canán y a sus hijos condenándolos a la servidumbre. Así, se asoció a la población africana como "hijos de Cam" y esto justificaría la esclavitud. Interesantes reflexiones e interpretaciones sobre el origen mitológico pre-cristiano y no cristiano del color de la piel negra y las manchas morales, y su continuidad con la interpretación bíblica pueden verse en el libro de David M. Goldenberg "Black and salve. The origins and history of the course of Ham". Véase: David M. Goldenberg, *Black and salve. The origins and history of the course of Ham* (Berlin, Boston: De Gruyer, 2017).

[23] Santiago Castro Gómez, *Hybris del punto cero*, 58-59.

[24] Aníbal Quijano, "Colonialidad del poder y clasificación social", en *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*, editado por Danlo Assís Clímaco (Buenos Aires: CLACSO, 2014), 312.

[25] *Ibíd.*, 313.

Ahora bien, Quijano señala que en estos procesos de dominio previos al capitalismo mundial las relaciones de poder se establecieron sobre la articulación de la clasificación social de la gente. De ésta, el sexo, la edad y la fuerza de trabajo han sido las más antiguas[26]. A éstas, desde la conquista de América, se añadió el fenotipo. Este último, en el proceso de dominación, se dotó de un carácter sociopolítico que se naturalizó en la conquista y colonización de América y la mundialización del patrón capitalista[27]. De manera que las diferencias fenotípicas se utilizaron como indicadores y legitimaciones de usos de poder y de dominio[28].

A esto agrega Mignolo que la raza tuvo una articulación *histórico/lógica* en el siglo XVI. Por un lado, la *raza* habría surgido como una necesaria distinción entre gentes basada en la religión y afincada en la *sangre,* no en la *piel*. De modo que "«La pureza de sangre» no es otra cosa que la primera versión moderna de la distinción y categorización racial"[29]. Y la idea del *mestizaje* y del *mulataje* se construyó para controlar a la población en el proceso de colonización. Así, afirma Mignolo que "mientras que «pureza de sangre es una invención moderna» (en la que se asienta la construcción de la Europa moderna), mestizaje y mulataje son invenciones moderno/coloniales (en la que se asienta la Europa moderno/colonial)"[30]. El colonialismo no podía perpetuarse simplemente a través de la fuerza. Requería de un entramado más sofisticado. Requería toda una transformación de concepción del mundo y de la realidad en y para esas sociedades colonizadas; una transformación epistémica.

El proceso de dominación colonial se configuró en un entramado de relaciones de poder a través del ejercicio de violencia física y de la construcción de subjetividades que reafirmaran formas de comprender la realidad, acorde con el mismo proceso de dominación. La *colonialidad del poder*, como la designa Quijano, se configura, básicamente, a través de la clasificación jerárquica racial, la clasificación del trabajo, la imposición epistémica[31]. Todos estos elementos están imbricados de manera sistémica y prolongada y han generado un gran imaginario que ha hecho creer como naturales las diversas formas de dominio. Es decir, se generaron "modos de conocer, de producir conocimiento, de producir perspectivas, imágenes y sistemas de imágenes, símbolos, modos de significación; sobre los recursos, patrones e instrumentos de expresión formalizada y objetivada, intelectual o visual"[32].

[26] *Ibid*., 316.
[27] *Ibíd*., 317.
[28] *Ibid.,* 318.
[29] Walter D. Mignolo, *Historias locales/diseños globales,* 46.
[30] *Id*.
[31] Aníbal Quijano, "Colonialidad del poder, cultura, y conocimiento en América Latina", *Ecuador Debate*: no. 44 (1998): 229-232.
[32] Aníbal Quijano, "Colonialidad y modernidad/racionalidad", *Perú Indígena* Vol. 13: no. 29 (1992): 12.

Castro Gómez, uniendo lo propuesto por Dussel, Quijano y Mignolo, afirma que el imaginario de la *blancura*, que fue producido por el concepto de *limpieza de sangre*, fue una aspiración que se internalizó por varios sectores de la sociedad colonial y que actuaba como eje sobre el cual se construía la subjetividad de los actores sociales[33]. A esto añade que "Ser "blanco" no tenía que ver tanto con el color de piel, como con la escenificación personal de un imaginario cultural tejido por creencias religiosas, tipos de vestimenta, certificados de nobleza, modos de comportamiento y, lo que resulta más importante para esta investigación, por formas de producir y transmitir conocimientos"[34].

Blanquitud, corporalidad y colonialismo

Como se ha mostrado, Castro Gómez sostiene que la *blanquitud* no tenía más que ver con el color de la piel que con los significados culturales que se atribuían a esta categoría. Afirmación que parece inconsistente a la luz de algunos argumentos con respecto de los significados elementales, primarios y esenciales de la corporalidad para la definición de categorías identitarias que produjo el colonialismo. Para argumentar lo anterior parece necesario comenzar haciendo una referencia al planteamiento hecho por el filósofo ecuatoriano Bolívar Echeverría sobre la distinción teórica entre *blancura* y *blanquitud*.

Para este autor la *blancura* sería un rasgo identitario-civilizatorio que se establece sobre la *apariencia étnica* de la población europea noroccidental, sobre la blancura racial-cultural[35]. La *blanquitud* sería un *ethos*, es decir, una forma de comportarse que estaría acorde con el capitalismo. Dice Echeverría: "Se trata de un hecho que hizo que la apariencia "blanca" de esas poblaciones se asimilaran a esa visibilidad de la "santidad" capitalista del ser humano moderno, que se confunda con ella"[36]. Esta forma de comportamiento, de *ethos*, está configurada a partir de una racionalidad productivista, de un comportamiento individualista y con una idea del tiempo progresivo.

Ahora bien, la *blancura* sería una identificación con el color de la piel; una identificación que se plantea en términos corporales que, en este caso, serían principalmente características fenotípicas de las poblaciones *blancas europeas*[37]. De acuerdo con Echeverría, en países con pasado colonialista la *blanquitud* y la

[33] Santiago Castro Gómez, *Hybris del punto cero*, 64.
[34] *Id.*; Esta misma idea se repite en su trabajo "Cuerpos racializados. Para uno genealogía de la colonialidad del poder en Colombia". Véase: Santiago Castro Gómez, "Al otro lado del cuerpo", en *Estudios biopolíticos en América Latina*, editado por Hilderman Cardona y Zandra Pedraza Gómez (Bogotá: Ediciones Uniandes, Universidad de Medellín, 2014), 84.
[35] Bolívar Echeverría, *Modernidad y blanquitud* (México: Ediciones Era, 2011), 60.
[36] *Id*.
[37] *Ibid.*, 61

blancura se engarzan de modo que el *color de la piel* clara, junto con otros rasgos fenotípicos, se vuelve símbolo del *deber ser* en cuanto a apariencia física como con el *ethos*. Bolívar Echeverría plantea que el racismo que desarrolla la modernidad capitalista es de tipo "identitario-civilizatorio" que es mucho más elaborado que el *racismo étnico* (*blancura*):

> centra su atención en indicios más sutiles que la blancura de la piel, como son de la presencia de una interiorización del *ethos* histórico capitalista. Son éstos los que sirven de criterio para la inclusión o exclusión de los individuos singulares o colectivos en la sociedad moderna[38].

De manera que el racismo de la blanquitud exige que la interiorización del *ethos* capitalista se manifieste de alguna manera, ya sea en la apariencia exterior o en la corporalidad. Los rasgos biológicos de la blancura son expresiones necesarias, pero no suficientes, sino que requieren de algo más: la mostración de la *blanquitud*.

La mención al planteamiento de Bolívar Echeverría resultaría oportuna, ya que, al parecer, lo que sostiene Castro Gómez, siguiendo a los otros autores decoloniales, sobre el que "ser blanco" no tiene nada que ver con el color de la piel, estaría refiriendo a lo que Echeverría denomina *blanquitud*. Sin embargo, Castro Gómez no plantea una separación teórica, como lo hace Echeverría, que permita explicar y comprender la relación entre la corporalidad y los rasgos socioculturales que el colonialismo europeo impuso en América y sus continuidades con la forma de dominio criollista.

Para este trabajo el concepto de *blanquitud* designa un proyecto civilizatorio que está definido esencialmente por la corporalidad, entendida ésta como su *sinécdoque*. Es decir, la tez *clara de piel* (junto con otros rasgos corporales) fue el símbolo que definía en primer lugar identidad de cada persona dentro del sistema jerárquico colonial. El planteamiento es que, por lo menos, en el primer momento de la colonización europea, la distinción entre *blancura* y *blanquitud* no puede trazarse de manera nítida a tal grado que, incluso, resulta irrelevante. La *blancura* y la *blanquitud* no son aspectos ni nociones separadas ni diferentes. Una es el efecto de la otra. La piel es *blanca* porque la *blanquitud* la ha construido e identificado con un color de piel. La *blanquitud* existe porque la piel *blanca* la ha configurado. Los colores de la piel, dentro de los conjuntos de significaciones simbólicas coloniales, reviste de materialidad a la blancura. Es importante insistir en que los colores de la piel no tienen una *materialidad objetiva* como lo supone la *blanquitud*: no existe objetivamente la piel blanca ni la negra. Existe en y a través de las fuerzas políticas que representan dentro de las relaciones de poder que Occidente ha podido imponer en todo el mundo. De este modo, la *blancura* no existe independiente de la *blanquitud*. Es esta última la que la crea y le da contenido. Esto supone también que,

[38] *Ibid*., 64

en cierto grado, y para tener sus potencialidades estructurantes en las relaciones de poder, no es necesaria, para estructurar las relaciones de dominio, la presencia física de personas que se identifiquen objetivamente con el tono de piel blanca, porque ésta se puede volver sólo un ideal jerárquico y normativo, pero con la referencia de la tez clara. De manera que, en ciertos sentidos, resulta un error teórico separar ambas categorías y tratarlas como aspectos separados cuando en realidad, en los contextos de colonialismo, no es posible.

Una vez expuesto lo anterior, ofreceré algunos señalamientos con respecto de la noción de *pureza de sangre* que amplían la posición de Mignolo y de Castro Gómez. Esto, toda vez que la *pureza de sangre* sirvió en el proceso de identificación española, con respecto de la población blanca y como eje de distinción con las poblaciones no blancas, para configurar las caracterizaciones somáticas de estas últimas. La *pureza de sangre* es un concepto del orden español que se definían a partir de si una persona era un "Viejo Cristiano". Es decir, definía la antigüedad de adscripción cristiana, que tenía significados de continuidad de linaje y de consanguineidad, que una persona tenía para diferenciarse de otras personas. Y debe mencionarse que el cristianismo definía, como el principal criterio, la supremacía en todos los sentidos de un grupo sobre otro. El concepto se originó en España en 1449 como Sentencia-Estatuto en el Cabildo de Toledo a partir de la preocupación de establecer la autenticidad de un linaje antiguo cristiano y comprobar que no había relación con sangre musulmana o judía. La probación de la antigüedad de linaje estaba relacionada con el mantenimiento de privilegios. El Consejo de Toledo en 1449 expulsó a catorce judeoconversos de sus oficios en medio de una sublevación urbana en contra de impuestos reales. La sentencia, que tomaba las declaraciones y confesiones contra los conversos hechas a Pedro Sarmiento, repostero mayor del rey y de su Consejo, declaraba lo siguiente:

> siguiendo el tenor y forma del derecho é de los santos decretos, ordenó y mandó que ningun confesso del linaje de los judíos no pudiese haber tener ningun oficio ni beneficio en la dicha ciudad de Toledo, ni en su tierra, término y jurisdiccion, por ser sospechosos en la fé de nuestro Señor et Redemptor Jesuchristo, é por otras cuasas é razones contenidas en el dicho privilegio, é que por quanto los dichos señores habían platicado algunas veces cerca de las escribanías públicas de la dicha ciudad ...[39]

Como consecuencia de los motines de 1391 (que tuvieron que ver con el asesinato de población judía, principalmente en Sevilla, a la que se le culpaba de la peste, de las sequías y malas cosechas) y, después, con la expulsión de los judíos en 1942, se inició una ola de conversión religiosa de la minoría judía. El objetivo de la conversión fue la supervivencia y el mantener pertenencias y propiedades. Así, durante las conversiones de 1391 y de 1492, los judíos pasaron a ser cristianos

[39] Antonio Martin Gamero, *Historia de la Ciudad de Toledo, sus claros varones y monumentos* (Toledo: Imprenta de Severiano López Fando, 1862), 1036-1037.

adquiriendo privilegios y nuevas obligaciones. El proceso trajo consigo sospechas, envidias y miedos de los *viejos cristianos*. Y esto, lógicamente trajo consigo procedimientos de des-encubrimiento. El argumento del discurso antijudío era que "en los cuerpos de judeoconversos, pese a su pertenencia al cristianismo, la sangre judía tenía una incidencia negativa sobre su moralidad y su conducta. La sangre de los neófitos influenciaba su ser de tal forma que… se seguían comportando como judíos"[40].

La primera intensión de la categoría de "*pureza de sangre*" era la de establecer un criterio separador y diferenciador que aludía a una marca esencial u ontológica de la persona. Es decir, representaba una diferencia irreductible. En un primer supuesto, la conversión suponía para las personas que habían profesado otra religión la posibilidad de adquirir un estatuto de igualdad con respecto de las personas cristianas. Sin embargo, esa *igualdad* sólo podía adquirirse de manera parcial. Se requería de seguir manteniendo una diferenciación. Y, junto con esto, se requería una serie de supuesto que fundamentaran esa diferenciación. Los procesos de conversión tenían la intensión de solucionar el "problema judío". Sin embargo, generó un problema mayor para los cristianos. Se originó un miedo profundo a la mácula de linajes, lo que tenía que ver con la percepción de peligro de privilegios. Por otro lado, se comenzaron a transformar los rituales cristianos hasta un punto de que sus significados se banalizaron[41].

En el siglo XVI y XVII había dos influencias sobre el pensamiento español en relación con la *sangre* en cuanto al sentido genético de una persona y la conducta humana: la teología cristiana y la ciencia médica grecorromana[42]. Entre éstas se mezclaban referencias materiales y espirituales a la vez que percepciones morales y sociales: "la sangre, como impulso creador y recreador de vida, es un determinante esencial de la calidad no sólo física, sino que principalmente moral de las personas, es decir, del mayor o menor honor social del cual cada sujeto es una muestra tangible"[43]. En el siglo XVII esas cualidades morales estaban asociadas con la sangre, eran hereditarias y transmitidas a través de los fluidos del cuerpo. El semen, la leche materna y los fluidos vaginales eran parte de la sangre y transmisores de cualidades morales.

Así, la *sangre* simbolizaba un impulso creador y recreador de la vida que era un determinante esencial de la calidad no sólo física sino moral de las personas. La

[40] Max S. Hering Torres, "Limpieza de sangre. Problemas de interpretación: acercamientos históricos y metodológicos", *Historia Crítica*: no. 45 (2011): 37.
[41] *Ibíd.,* 2.
[42] John Edwards, "«Raza» y religión en la España de los siglos XV y XVI: Una revisión de los estatutos de «limpieza de sangre»", *Anales de la Universidad de Alicante. Historia Medieval*: no. 5 (1988-1999): 247.
[43] Montserrat Arre Marfull, "Los significados de la sangre en el siglo XVII: Ruptura y continuidades en la novela de Cervantes La fuerza de la sangre", *Erasmo. Revista de Historia Bajomedieval y Moderna*: no. 4 (2017): 24.

sangre era una determinante que esencializaba a las personas que, a pesar de tener un componente corporal, quedaba oculto y que, en el caso de los conversos, tenía que determinarse a través de un rastreo genealógico que permitiera certificar la cualidad moral de las personas. En esto, la Inquisición jugó un papel de suma importancia.

Ahora bien, los estatutos de la *limpieza de sangre* implicaron no sólo a judíos, sino también a musulmanes. A los musulmanes conversos se les llamó *moriscos*. Eran un grupo heterogéneo con grados de conversión diferenciados. Lo que los unificaba era su islamismo y, en lo general, la endogamia. El primer grupo era el de los conversos de Castilla que tenían el grado mayor de integración más elevado; llevaban armas y ejercían oficios. Lo único que les diferenciaba de los cristianos viejos era que vivían en morerías, no comían cerdo ni bebía vino y solían casarse con miembros de su comunidad. Los cristianos viejos les tenía mucho recelo y desconfianza ya no se diferenciaban en hábitos y lengua[44]. El segundo grupo eran los musulmanes conversos de la Corona de Aragón. No sabían árabe, al igual que los del grupo anterior. Se les acusaba de practicar sus ceremonias religiosas en público, de tener contactos con África del Norte, en el caso de Valencia. La mayoría conocida hacía sus oraciones en árabe que probablemente no entendían[45]. El tercer grupo era el de los moriscos de Valencia y Granada que eran los que menor grado de conversión tenían. Eran quienes tenían un mayor vínculo con la cultura musulmana. Sabían hablar árabe y la mayoría sabía leerlo y escribirlo, pero no entendían el castellano ni el valenciano[46]. El cuarto grupo era el de los *moriscos impenetrables* (Castilla y Aragón). El grado de conversión era muy bajo[47].

Los textos del Renacimiento hispano jugaron con una imagen amable del morisco y la adaptada a la idea de concordia que la *maurofilia* quiso transmitir[48]. Sin embargo, a partir de que los Estatutos de Toledo generaron una ola de desconfianza

[44] Youssef El Alaoui, "Inquisición, moriscos y desemitización", en *Autour de l'Inquisition. Études sur le Saint-Office*, editado por Amran Rica (París: Indigo et Côté-femmes éditions, 2002), 82.
[45] *Ibíd.*, 80.
[46] *Ibíd.*
[47] *Ibíd.*
[48] Borja Francisco Llopis y Francisco J. Moreno Díaz, *Pintando al converso. La imagen del morisco en la península ibérica (1942-1614*) (Madrid: Ediciones Cátedra, 2019), 205; El término *maurofilia* ha sido utilizado para designar el fenómeno de idealización literaria de los personajes musulmanes. Algunos investigadores han identificado esta idealización en la literatura castellana del siglo XVI. La explican como una idealización de la naturaleza humana o de tolerancia a la minoría morisca. Alguno otros, señalan que no se puede entender la *maurofilia* como algo inocente y romántico. Sería un intento de presentar un antídoto a la realidad conflictiva de la población mora o como una llamada de atención a los propios moriscos en aras de su integración plena y de una pacífica convivencia. Otros autores se posicionan en la interpretación de que la *maurofilia* representa una crítica a la política regia contra los moros. Véase Ana I. Benito, "La Ubicua Presencia del Moro: Maurofilia y Maurofobia Literaria Como Productos de Consumo Cristiano", en *Disobedient Practices: Textual Multiplicity in Medieval and Golden Age*, editado por Belén Nistué y Anne Robert (Newark: Juna de la Cuesta, Hispanic Menographs, 2015), 109.

y persecución de conversos y se comenzó a consolidar la idea de la *pureza de sangre*, los procedimientos de sospecha en contra de los moriscos se comenzaron a intensificar en toda España. La principal forma de persecución y seguimiento estaba basada, al igual que el caso de judíos conversos, en la observancia de actitudes, comportamientos y vestimentas. El aspecto físico de las personas no era determinante para identificar a personas musulmanas conversas. En la gran mayoría de los casos, físicamente, los moriscos eran iguales a cualquier *cristiano viejo*. El corolario era que el color de la piel y la práctica religiosa no iban de la mano[49]. Berja Franco insiste en que a pesar de las ordenanzas de Castilla a partir de 1527 ordenaron prestar atención a aspectos como la estatura o las marcas y señales del cuerpo de las personas como forma de identificación, esto fue por mucho insuficiente[50].

Ahora bien, a partir de la puesta en práctica de los principios de la Sentencia de Toledo, la forma de detectar la impureza radicó en la memoria colectiva. Sin embargo, paulatinamente, ante la imposibilidad de rastrear fácilmente la genealogía se generó un sistema burocrático de investigación que permitía administrar el saber genealógico para vigilar y castigar[51].

Hay una fuerte discusión sobre las posibilidades o no de establecer una continuidad directa entre la formulación hispánica de *pureza de sangre* y el racismo moderno europeo. Los argumentos tanto de una postura como de la otra son amplios[52]. Max S. Hering, tomando postura en la discusión, señaló que a pesar de las diferencias entre la concepción de la *pureza de sangre* hispánica y el racismo del siglo XIX y XX, debe reconocerse que la primera concepción caló hondamente en los imaginarios culturales racistas europeos en el sentido de que se generaron tópicos como el pasado, la herencia, el cuerpo y contagio con que forman parte esencial del antisemitismo moderno. Lo cual parece muy certero[53]. Lo anterior resulta relevante porque los procesos del *racismo moderno*, en naciones multiétnicas y con pasados colonialistas, están basados básicamente en la identificación somática de las personas, lo cual, acorde con lo planteado anteriormente, no era un elemento determinante para la definición de los estatutos de la *limpieza de sangre*.

Dicho lo anterior, es necesario hacer referencia a la cuestión de la esclavitud de personas llamadas *negras* provenientes del continente africano. La trata de personas africanas encaminadas por las rutas atlánticas comenzó en 1441 con la llegada del primer cargamento y tuvo una duración de tres siglos hasta la abolición de trata en Portugal en 1761. Sin embargo, las personas africanas esclavizadas eran conducidas a Europa mucho antes de la apertura de las rutas atlánticas. En el curso de la primera mitad del siglo XVI la ruta principal fue a través del Sahara hacia Trípoli. De Túnez

[49] Berja Franco Llopis y Francisco J. Moreno, *Pintando al converso*, 222.
[50] *Ibid*., 230.
[51] Max S. Hering Torres, "Limpieza de Sangre en España. Un modelo de Interpretación", 38.
[52] A propósito del debate, véase: Max S. Hering Torres, "Limpieza de sangre. ¿Racismo en la Edad Media?", *Tiempos Modernos*: no. 9 (2003):1-16.
[53] *Ibíd.*, 42.

o la Cirenaica hacia los mercados de Sicilia se movían los contingentes más grandes de personas esclavizadas[54]. Los llamados *enemigos de la fe* también fueron origen del mercado de esclavos. Estos eran moros que rechazaban la capitulación de sus ciudades, eran también sublevados de Alpujarras, cautivos de campanas militares sobre el Mediterráneo, corsarios berberiscos y pescadores maghrebinos, así como aldeanos de los pueblos de las costas del mar de Alborán[55]. Se estima que la trata de esclavos negros por el Atlántico con destino a Portugal representó el ingreso a Europa de 150000 personas entre 1441 y 1505, y entre 200000 a 300000 personas esclavizadas durante el siglo XVI[56]. Por la ruta de Sahara se calcula que ingresaron a Europa, provenientes de África, de mediados del siglo XV y el XVI, decenas de miles de personas esclavizadas. Cerca de 10000 personas fueron esclavizadas desde la toma de Málaga en 1487; 10000 en Tripoli en 1510 y de 25000 a 300000 luego de la insurrección de los moriscos de Granda entre 1568 y 1571[57]. Entre mediados del siglo XVI y finales del siglo XVII, los caballeros de Saint Etienne esclavizaron 15000 personas.

El escritor Achille Mbembe ha señalado que la denominación *negro*, que se aplicó a las personas de tez oscura y provenientes del continente Africano, es de origen ibérico y que se admite que su aparición en textos escritos de lengua francesa data del siglo XVI[58]. Sin embargo, sería hasta el siglo XVIII cuando pasó a ser una palabra de uso corriente[59]. Desde el siglo XIII los europeos comenzaron a extender su poder en Asia y África. Los europeos se vieron en la necesidad de aumentar la extracción de materias primas, sobre todo de materiales preciosos. De ahí la necesidad de disponer de mano de obra que pudiera realizar materialmente ese proceso de extracción. Éste implicó la creación de una categoría que denominara a los sujetos que serían explotados; una categoría que volviera simplemente fuerza de trabajo a esas personas. Tenían que ser deshumanizadas. La primera diferenciación tenía que venir de algo evidente a los ojos del europeo. Esto era el color de la piel. Se creó el criterio racial básico. Dice Mbembe: "Por otra parte, por principio de raza es necesario entender también una forma espectral de división y de diferenciación humana susceptible de ser movilizada para estigmatizar, excluir y segregar; prácticas con las que se busca aislar, eliminar, incluso destruir físicamente a un grupo humano"[60]. Se termina asociando *África* con *negro*; y *negro* con *esclavo*.

[54] Alessandro Stella y Bernard Vincent, "Europa, mercado de esclavos", *Protohistoria: historia, políticas de la historia*: no. 2 (1998): 54.
[55] *Id*.
[56] *Ibíd.*, 55.
[57] *Id*.
[58] Achille Mbembe, *Crítica de la razón negra*, Barcelona (Buenos Aires: Futuro Anterior Ediciones, Nuevos Emprendimientos Editoriales, 2016). [eBook].
[59] *Ibíd.*
[60] *Ibíd.*

En este mismo tenor, Mbembe señala que, con esta denominación, el cuerpo y el ser vivo se redujo a una cuestión de apariencia, de piel y de color; a una ficción de raíz biológica[61]. Así, los hombres y mujeres originarios de África fueron transformados en objetos, mercancías y monedas de cambio.

Así pues, frente a una categoría identitaria de marginación y exclusión que basaba sus procedimientos de caracterización en un elemento fisiológico (que tenía un fundamento esencialista) y que hacía identificable a las personas a simple vista (el color de la piel llamada *negra*), se desarrolló también otra categoría identitaria de marginación y exclusión que, en la mayoría de los casos, no podía identificarse a simple vista, sino que requería de procedimientos epistémicos sofisticados (la de los conversos). Esto resulta de suma relevancia al plantear el problema de la *blanquitud*.

Como lo ha mostrado Franz Fanon, la *blanquitud* es una categoría que sólo adquiere su consistencia y su lógica a partir de la definición de su negativo que es el *negro*. Y esta diferenciación a partir de la identificación fisiológica que es representaría el color de la piel. Si bien, como se ha insistido, el significado de la *blanquitud* no se agota en el color de la piel, sino que remite a un conjunto muy amplio de significaciones culturales, sociales, económicos y políticos asociados, la tez clara, simbolizada en la denominación *blanca*, es su signo por excelencia y su sinécdoque.

La antropóloga belga Christiane Stallaert en su libro *Ni una gota de sangre impura* desarrolla un análisis de las continuidades y discontinuidades entre los procesos culturales, sociales e históricos de exclusión entre la Inquisición y el nazismo. Una de estas continuidades sería que, tanto la inquisición como el nazismo, desarrollaron potentes maquinarias gubernamentales que se encargaron de identificar a grupos humanos con base en criterios de diferenciación étnico-raciales a partir de criterios esencialistas.

Una de las tesis que guían su reflexión es que en la *cosmovisión etnicista* "el nombre es el auténtico sello de marca de la identidad"[62]. Así, el cambio de identidad étnica implica, generalmente, el cambio de nombre a través de diversos mecanismos rituales. Las dudas sobre la autenticidad del nombre étnico puede dar lugar a la expulsión o a la exclusión. Así, las ciencias y las pesquisas onomásticas constituirían la columna vertical de las políticas etnicistas radicales[63]. El casticismo y el nazismo, de acuerdo con Satallaert, serían ejemplos de la ingeniería onomástica, característica del etnicismo radical[64]. Una de las implicaciones de esto es que dos de los más grandes procesos de exclusión *étnico-racial* en Europa dependían de procedimientos de *descubrimiento* y de *desocultamiento* de la identidad. La Inquisición y la Gestapo eran maquinarias estato-gubernamental *sofisticadas* de descubrimiento de

[61] *Ibíd.*
[62] Christiane Stallaert, *Ni una gota de sangre impura. La España inquisitorial y la Alemania nazi cara a cara* (Barcelona: Galaxia Gutemberg, 2006), 137.
[63] *Ibíd.*
[64] *Ibíd.*, 138.

identidades étnico-raciales, a partir de pesquisas de gran magnitud que trataban de determinar la genealogía de las personas en pos de determinar la *pureza de sangre*. Esto mostraría que las identidades raciales y étnicas de gran parte de la población europea blanca no eran evidentes o visibles a la vista. Tanto en la España preinquisitorial como en la Alemania pre-nazi hubo grandes procesos socioculturales de asimilación de población judía. Asimilación que posibilitaba una total indiferenciación en términos fenotípicos y que, en momentos posteriores, dificultaron la diferenciación.

No obstante, lo iluminador del señalamiento de Satallaert, es que el principal procedimiento de identificación ha sido, desde antes del siglo XVI, fenotípica y éste se define por el color de la piel. Cuando este criterio no les fue suficiente se requirieron de pesquisas genealógicas. De modo que la *blanquitud* siempre ha transitado transversalmente por la corporalidad: primariamente por el color de la piel y después por la *sangre*, que como se ha referido líneas más arriba también era parte de la corporalidad.

En América, la Inquisición no jugó un papel relevante en la determinación de identidades étnico-raciales, al menos para los grupos *no bancos*[65]. La Inquisición estaba abocada a la minoría de la población que eran los *blancos*. La probanza de sangre, que competía al Santo Oficio, era exclusiva para las poblaciones españolas, europeas y criollas. Entre éstas, se encontraban los judíos conversos y moriscos que viajaban a América. Gran parte de esta probanza se usaba para ocupar puestos eclesiásticos y gubernamentales[66]. El porcentaje de la población blanca europea, y sus derivados como los criollos y los mestizos (en el sistema de castas descendientes de blancos con indígenas), era relativamente muy pequeño. La Inquisición sí jugó un papel importante, como lo venía haciendo en Europa, en cuanto a la identificación de los judíos conversos y moriscos que llegaron a América. A esto se le sumó la probación de limpieza de sangre de españoles y europeos.

Ya que a los *indios* se les identificaba en términos somático-corporales no se requería de un sistema de *desencubrimiento* como lo fue el de la inquisición en Europa ante los judíos y musulmanes conversos. El proceso de identificación y diferenciación partía de un sistema categorial que era coherente con el sistema racial que ya establecía las distinciones somático-corporales en Europa en su relación con África: el color de la piel.

[65] En 1570 la Corona le quitó en al Nueva España la Inquisición a los frailes y se encargó a los obispos. El primer inquisidor, fray Martín de Valencia, ejecutó a cuatro nobles tlaxcaltecas nobles, lo que provocó la indignación de los indios y amenazaron con sublevarse. Años después Juan de Zumárraga enjuició a otros indios nobles entre los que hallaba un descendiente de Nezahualcóyotl. Esto provocó escándalo en la Corona y se vio obligada a expedir la orden de que la población nativa no fuera juzgada por la Inquisición considerando que eran nuevos cristianos que no conocían las prohibiciones. De manera que ésta no se abocó a las castas u a otros grupos no blancos como negros, asiáticos y mestizos. Véase: Beatriz Barba Ahuatzin, "Inquisición en Nueva España", *Ciencia* Vol. 61: no. 3 (2010): 12-13.
[66] María Suárez Ruiz, "Inquisición y Limpieza de Sangre en Nueva España: 1571-1623" (tesis de maestría en historia moderna, Universidad de Cantabria, 2012), 15.

La construcción categorial del *indio* pasaba necesariamente por la corporalidad que era signo evidente de sus diferencias. Es sintomático que las primeras descripciones que hicieron europeos sobre los *indios* americanos referían directamente, en primera instancia, a su corporalidad y los efectos de ésta en sus cualidades morales. El referente directo de comparación era el *negro*. Ese otro anterior definido por su corporalidad. Por ejemplo, Cristóbal Colón describió a los indios de la siguiente forma: "Ellos todos a una mano son de buena estatura de grandeza y buenos gestos, bien hechos […] Ellos deben ser buenos servidores que veo que muy presto dicen todo lo que les decía, y creo que ligeramente se harían cristianos, que me pareció que ninguna secta tenían"[67].

La referencia de Colón deja traslucir la relación del cuerpo con sus capacidades y cualidades para ser cristianos. Josefina Zoraida señala que, en general, para Colón los indios eran hombres comunes y corrientes y el único empeño de éste era asentar que no se trataba de *negros*. De ahí su insistencia en observar que no tenían cabellos crespos; y aun en algunas descripciones llegó a asegurar que casi era gente blanca como en España suponiendo que su tez morena se debía a la desnudez[68].

Las descripciones de Américo Vespucio en su obra *El Nuevo Mundo* (1502) también enfatizan la descripción corporal de los *indios*. Escribe que son gentes de "cuerpos grandes, membrudos, bien dispuestos y proporcionados y de color tirando a rojo, lo cual pienso les acontece porque andando desnudos son teñidos por el sol; y tienen los cabellos abundantes y negros"[69].

Bartolomé de Las Casas también hace una descripción de los *indios* señalando la relación de su corporalidad y sus buenas aptitudes intelectuales: "desde el nacimiento de cada uno y de su niñez, luégo la naturaleza muestra en los cuerpos y gestos de los niños si tienen ánimas de libres ó de siervos, conviene á saber si tienen ánima de libres ó de siervos, conviene á saber, si tienen buenos y capaces entendimientos…"[70]. Es importante señalar que Las Casas jugó un papel determinante en la legitimización de la esclavitud de personas negras. Si bien él se mostró muy preocupado con el maltrato y los asesinatos masivos de las poblaciones de las Indias, en su argumentación de defensa de éstas le propuso a la Corona, ante la necesidad de personas que trabajaran en plantaciones y minas, que llevaran esclavos negros para realizar estas labores. Con esto pretendía que se dejara en paz a los indios[71]. El efecto fue el contrario a las intenciones de Las Casas: se incrementó desmedidamente el tráfico de esclavos a América y la continuación de los maltratos a la población india. Lo relevante para el argumento de este trabajo es que, las ideas

[67] Cristobal Colón, *Relaciones y cartas* (Madrid: Librería de laviuda de Hernando y Ca., 1892), 25.
[68] Josefina Zoraida Vázquez, "La imagen del indio en el Español del Siglo XVI", *La Palabra y el Hombre*: no. 22 (1962): 194.
[69] Americo Vespucio, *Fragmentos del Nuevo Mundo* (Madrid: El Aleph, 2010), 13-14. [eBook].
[70] Bartolomé de las Casas, *Historia de Las Indias*, tomo 5 (The Project Gutemberg, 2016). [eBook].
[71] Bartolomé de las Casas: *Historia de las Indias*, tomo 4 (Madrid: Imprenta de Miguel Ginesta, 1876), 380.

de Las Casas en el defensa de los indios, trasluce una concepción cultural respecto de la población llamada negra: esta era susceptible para la esclavización (lo que significaba una inferioridad intelectual y moral esencial) y era más susceptible corporalmente para el trabajo pesado.

Ahora bien, es interesante la insistencia de la relación entre las características físicas y capacidades intelectuales de los indios. Las características físicas de los *indios* eran, por sí mismas, identificables a simple vista. Y la parte importante de esa diferenciación tenía que ver con el color de la piel. La identificación de adscripción racial que se implementó en América requería de un sistema categorial que fuera coherente y significativo con el sistema racial que los españoles ya habían establecido en Europa, que en primer lugar se basaba en una diferenciación *somático-corporal* que tenía al *negro* como referente negativo. Un indio nunca podría pasar por un español cristiano. Sin embargo, en la medida en que la población americana comenzó a diversificarse, en términos de la misma configuración discursiva con que los españoles identificaban a la población denominada *india* y *negra*, la diferenciación de esta nueva población se hizo en la misma lógica somática que los europeos ya tenían en la base de su estructura sociocultural. El resultado de esto fue la implementación del *sistema de castas*. Éste planteaba una diferenciación y una identificación de la población bajo criterios somático-corporales.

No obstante, el sistema de *pureza de sangre* siguió operando de manera sistemática con el *sistema de castas* para identificar los casos en los que de manera evidente no se pudiera definir la adscripción étnico-racial para las personas que podrían pasar como blancas (primariamente por la tez clara). El procedimiento consistía en vincular o desvincular cualquier combinación genealógica no española como la africana, indígena o mestiza. El nivel de "contaminación" de la sangre indicaba el nivel de la casta de la persona y, por lo tanto, sus restricciones sociales y su estatus económico[72]. El mayor grado de contaminación e impureza venía de los *negros*. La *limpieza de sangre* se articuló con el color de la piel y esta relación tuvo un impacto mayor sobre la población "no blanca" y sin privilegios[73]. Uno de los principios básicos de este sistema de clasificación y de identificación étnico-racial era que la *sangre española* o la *sangre blanca* era redimible. Mientras que la *negra* no. La *sangre blanca* estaba relacionada inextricablemente a la civilización; la *negra*, al estigma de la esclavitud y a la degradación[74]. De manera que la *mezcla de sangre* con la *española* o *blanca* siempre traería algún tipo de purificación, mientras que la mezcla con la *negra* traería degradación[75].

[72] Natalia Caldas, "Casta Painting and the Characterization of Colonial Mexican Identities" (tesis de maestría en artes, The University of Western Ontario, 2014), 7.
[73] Max S. Herning Torres, "La limpieza de sangre", 44.
[74] Ilona Katzew, "Casta Painting: Identity and Social in Colonial Mexico", *Laberinto. An Electronic Journal of early Modern Hispanic Literatures and Culture* Vol. 1 (1997): 6.
[75] *Ibíd.*, 5.

En poblaciones coloniales americanas en las que había predominancia de población *blanca* los procesos de diferenciación requerían de otros tipos de identificación, además del racial (es decir, de los corporales). Tal fue el caso, por ejemplo, de la ciudad colonial de Arequipa, en Perú[76]. Lo que mostraría el caso de Arequipa es que incluso en una población mayoritaria con rasgos físicos *blancos*, la esencialización corporal era necesaria y fundamento de cualidades morales al incorporar la cuestión de la *sangre* al definir quién era más *blanco*.

Cuadros de castas

Un elemento sumamente significativo para el tema en cuestión son los llamados *Cuadros de Castas*. En las colonias españolas en América, se elaboraron representaciones pictóricas de las caracterizaciones fenotípicas y culturales de los diferentes grupos socioculturales[77]. Estas pinturas son conocidas como *Pinturas de Castas* y se fueron convirtiendo a lo largo de los siglos XVII y XVIII en un referente ideológico de identificación y caracterización visual, y, también, de sus interacciones sociales y *biológicas*. Sirvieron, así, como referente para la consolidación del *sistema colonial de castas*. Las pinturas permitían respaldar una identificación a través de lo físicamente *evidente* y por la probación de la *pureza de la sangre* en un contexto de interacciones sociales que tendrían como consecuencia una supuesta mezcla biológica (racial). Gran parte de esta definición era fenotípica y en ciertos casos en que esta definición no era evidente, se recurría a una genealogía[78].

En 1770 el Virrey del Perú, Manuel Amat y Juniet, encargó una serie de pinturas sobre la población del virreinato de Perú con el propósito de contribuir en la intención de Carlos III de armar el primer Gabinete de Historia del Real de Historia en España (antecedente del actual Museo de Antropología de Madrid). A diferencia de las series de pinturas novohispanas semejantes (*Cuadros de Castas*), que se suelen

[76] *Ibíd.*, 96.

[77] Las representaciones pictográficas europeas sobre América y la racialización de su población fueron comunes desde finales del siglo XIV. Estas pinturas se utilizaron como instrumentos de conocimiento que, paradójicamente, hacían equiparar su visión del mundo a la realidad. En los primeros cuadros europeos sobre los indígenas americanos estos últimos se representaban como africanos que eran el modelo europeo del salvajismo y de inferioridad. Ya para mediados del siglo XVI los cuadros fueron caracterizando de una forma más particular a la población indígena de América sin perder su identificación con el salvajismo: desnudo, emplumado, armado, violento y caníbal. Es decir, la antítesis del hombre civilizado. Véase Andrés Gutiérrez Usillos, "Transgresiones y marginalidad. El arte como reflejo de la visión del "Otro". Modelos europeos para los cuadros de castas: Ten Brugghen y Wierix", *Monográfico*: no. 5 (2017):8. Para el siglo XVIII los cuadros muestran una dulcificación del continente americano que correspondería, según Andrés Gutiérrez, a la incorporación del imaginario europeo de Oceanía cuyos habitantes fueron considerados más idólatras, violentos, caníbales y salvajes que los americanos. Véase: *Ibíd.*, 10.

[78] Rebecca Earle, "The Pleasures of Taxonomy: Casta Paintings, Classification and Colonialism", *The William and Mary Quarterly* Vol. 73: No. 3 (2016): 434-435.

componer de 16 cuadros, las series peruanas están compuestas por 20 y en éstas se representan, no las escenas de la vida cotidiana como en las novohispanas, sino que tienen el interés de representar la familia nuclear o el tronco racial antes de la mezcla. Estas pinturas, junto con las series novohispanas parecidas, en que se representan caracterizaciones fenotípicas y culturales de los diferentes grupos sociales, se fueron convirtiendo a lo largo de los siglos XVII y XVIII en un referente ideológico de identificación y caracterización visual; también, de sus interacciones sociales y *biológicas* de las colonias americanas españolas. El 13 de mayo de 1770 el Virrey del Perú, Manuel de Amat, envió una carta al Rey con motivo de las pinturas referidas y hace referencia a "mutaciones" y "raras producciones" que se dan en el Nuevo Mundo[79]. Hay una clara referencia a una cuestión biológica. Ésta era identificada por lo físicamente *evidente* y por la probación de la *pureza de la* sangre en un contexto de interacciones sociales, que tendrían como consecuencia una supuesta mezcla biológica (racial)[80]. La intención de estas representaciones esquemáticas fue la imposición y consolidación de una jerarquía social que buscaba encumbrar la hispanidad. Las definiciones que hicieron estos cuadros generaron, junto con otras producciones culturales de diferente índole, una serie de imaginarios que permitieron a las élites clasificar y diferenciar a la población *no española* de América. Estos cuadros capturaron, construyeron y reafirmaron identidades basadas en criterios fisiológicos que a ojos de los españoles configuraban el orden colonial[81]. Carlos López Beltrán ha señalado que las clasificaciones en *castas* en la Nueva España engendraron un sistema de diferenciaciones, de reconocimiento y de bautizo que implementaron y reafirmaron jerarquías que en un primer momento fueron ambiguas y arbitrarias hasta que las tensiones y preocupaciones de los españoles

[79] Citado por Pilar Romero Tejada, "Los cuadros de mestizaje del Virrey Amat", en *Los cuadros de mestizaje del Virrey Amat*: *representación etnográfica en el Perú Colonial*, editado por Juan Carlos Esternssoro (Lima: Museo de Arte de Lima, 2000), 22.

[80] Rebecca Earle señala que la identidad de casta a la que los individuos se adscribían no dependía de su parentesco directo, sino de sus "progenitores simbólicos" tanto como de sus "padrinos" en una red de conocidos. Mucha gente estaba imbuida en múltiples redes de asociación, por lo que era posible que se poseyera múltiples y sobrepuestas identidades de casta que también podrían trazarse a través de líneas genealógicas supuestas. Véase: Rebecca Earle, "The Pelasures of Taxonomy: Casta Paintings, Classification and Colonialism", *The William and Mary Quarterly* Vol. 73: no. 3 (2016): 434. Además, señala, mucho de la identificación en las castas, dependía de la apariencia: color de la piel o la vestimenta con que ya eran idealmente conceptualizados los grupos sociales novohispanos; así como de la reputación, de su comportamiento, de la lengua que hablaban y de la forma de su empleo (*Ibíd.*, 435).

[81] Andrés Gutiérrez Usillos: "Transgresiones y marginalidad. El arte como reflejo de la visión del "Otro". Modelos europeos para los cuadros de castas: Ten Brugghen y Wierix", *Monográfico* no. 5 (2017): 8.

debieron confrontarlas, tanto para su administración y regulación locales, como para su alineamiento respecto de las intenciones de dominación y explotación imperial[82].

Para el siglo XVIII, un cuarto de la población total de la Nueva España estaba ya mezclada en términos étnico-raciales. La variedad de nombres que se comenzaron a utilizar en el siglo XVI para caracterizar a la población novohispana se actualizó sistemáticamente en el conjunto de referencias identitarias que eran las *castas*. Uno de los principios básicos de este sistema de clasificación y de identificación étnico-racial era que la "sangre española" o la "sangre blanca" era redimible. Mientras que la "negra" no. La "sangre blanca" estaba relacionada inextricablemente a la civilización. La "sangre negra" al estigma de la esclavitud y a la degradación[83]. De manera que la *mezcla de sangre* con la española siempre traería algún tipo de purificación, mientras que la mezcla con la negra traería degradación[84].

Con base en lo anteriormente expuesto se puede sostener la tesis de que la forma de clasificación poblacional que implantó Europa en todo el mundo, desde antes del siglo XVI con la colonización de América, siembre estuvo fundamentada en la *corporalidad*. Ésta debe entenderse en primer lugar como símbolo de elemento *esencializador* u *ontologizador*. Entonces, el color de la piel debe entenderse como un símbolo de esencialidad que, si no puede ser identificado a simple vista (a través del color de la piel), debe ser rastreado en los mismos términos esencialistas. Es decir, a través de la *sangre*.

Comentarios finales: a propósito del concepto de la blanquitud y de la corporalidad

El cuerpo es un constructo histórico-social en el que se jerarquizan características, símbolos, marcas, huellas, que suponen en mayor o menor grado materialidad. El cuerpo se construye a partir de la jerarquización de marcas identitarias sobre las cuales se adscribe a los sujetos, dentro de órdenes sociopolíticamente impuestos. Se asume que varias de las marcas que se definen a través del cuerpo son naturales, esenciales u ontológicas. Es decir, que no pueden cambiar y terminan determinando, así, a la persona. El cuerpo es el vehículo más idóneo sobre el que se puede imponer cualquier tipo de esencialización. Es decir, cualquier tipo de ontologización. El cuerpo, construido como objeto de dominio político, definiría las huellas genealógicas indelebles que constituyen a una persona: definiría su procedencia, sus cualidades y caracteres morales e intelectuales.

[82] Carlos López Beltrán, "Sangre y temperamento. Pureza y mestizaje en las sociedades de castas americanas", en *Saberes locales: ensayos sobre historia de la ciencia en América Latina*, editado por F. Gorbach y C. López (Zamora: El Colegio de Michoacán, 2008), 292.
[83] Ilona Katzew, "Casta Painting: Identity and Social in Colonial Mexico", *Laberinto. An Electronic Journal of early Modern Hispanic Literatures and Culture* Vol. 1: (1997): 6.
[84] *Ibíd.*, 5.

El colonialismo europeo, desde su configuración originaria, ha tomado al color de la piel como rasgo elemental y primario del proceso de diferenciación. A este se subordinan otros rasgos corporales, tales como los rasgos faciales, el color y la forma del cabello, la estatura, los rasgos y prácticas culturales.

En los países con historia de colonialismo europeo, el color de la piel ha sido el rasgo que ha posibilitado identificar e inscribir a simple vista a las personas dentro de ámbitos socioeconómicos y culturales específicos. La identificación, que ha implicado una categorización, ha tenido como objetivo primario la diferenciación con fines de dominio. Este proceso de diferenciación se construyó a partir de la referencia corporal negativa de lo europeo y de lo occidental: *el negro*. *El negro* es una categoría colonial generada históricamente sobre la idea de inferioridad de grupos humanos a los que se ha identificado, en primera instancia, por el color oscuro. El *color de la piel* se presenta como una *sinécdoque* que remite a concepciones de inferioridad o de superioridad que tienen sus significados en entramados históricos, geopolíticos y socioculturales.

Occidente se ha hecho sobre la diferencia. Y su primera y gran diferencia es el *negro*. El *negro* siempre ha sido esencializado corporalmente. Sobre esa corporalidad se cargan todos los sentidos negativos posibles. Ya Franz Fanon, en diálogo con Jean Paul Sartre, lo señalaba: "soy negro desde siempre". Los españoles en su expansión colonial en el siglo XVI partieron, para el proceso de diferenciación, de la dicotomía *blanco-negro*, que, obviamente, no se reducía al color de la piel, pero éste sí era el elemento de partida de toda diferenciación. Por esta razón el español (y criollo), el indio y el negro no entraban en la representación de las castas. Sus diferencias somáticas eran "evidentes" por sí misma. El punto de partida era la corporalidad. Quienes entraban en la identificación de castas eran las personas que en mayor o menor medida tenían una adscripción no evidente. Es decir, una supuesta mezcla entre los *grupos originarios*. La identificación tenía que ver con la gradación en los colores de la piel teniendo como refrente jeráquico superior la tez clara.

Ahora bien, como se ha apuntado, la *sangre* era parte constitutiva de la corporalidad, y en esa misma lógica, determinaba capacidades intelectuales y disposiciones de carácter. La cuestión de la *pureza o limpieza de sangre* se estableció como un subsistema de diferenciación identitaria para los grupos blancos (españoles peninsulares, criollos y europeos) o para quienes aspiraban a pertenecer a estos grupos. Esta última pretensión tenía que estar respaldada por un grado alto de claridad de la tez, amén de poseer ciertas cualidades morales socialmente reconocidas, así como coartadas genealógicas probatorias. En principio, nadie que estuviera ubicado en alguna casta podía ser blanco y la desconfianza de que se pudiera pertenecer a una comenzaba por el color de la piel.

La *blancura* no es un imaginario producido por el concepto de *limpieza de sangre* como lo señala Castro Gómez. Es producido por la diferencia somato-corporal en relación con la primera diferencia que tuvo Europa y occidente: con el *negro*. La *limpieza de sangre* en Europa comienza como un mecanismo para diferenciar al

blanco del *blanco* en su relación con el *negro*. La blanquitud depende de alejarse lo más posible del *negro*. Si bien, la *pureza de sangre* tiene un referente teológico, éste termina remitiéndose a una identificación biológica que es en términos elementales es una genealogía corporal. A pesar de la transformación del fundamento teológico a uno racionalista, la teleología de identificación, en la conservación del dominio, siguió siendo el cuerpo y, de forma más específica, el color de la piel.

La afirmación de Castro Gómez en la que señala que ser *blanco* no tenía que ver con el color de la piel más que con la "escenificación de un imaginario cultural tejido por creencias religiosas, tipos de vestimentas, certificados de nobleza, modos de comportamiento y, sobre todo, por formas de producir y trasmitir conocimientos", a la luz de los argumentos anteriormente expuestos, es imprecisa. Ser blanco sí era una cuestión que tenía que ver enteramente con el color de la piel. Claro que el color de la piel remitía también a significados culturales y sociales que, en conjunto remitían a la *blancura*. Éste era determinante en la identificación primaria de cada persona en el entramado social. Una persona de tez oscura, por más que pudiera tener acceso a los elementos materiales relacionados con la *blancura*, no dejaría de tener la tez oscura y no pasaría a ser blanca de hecho y derecho. Podría tener acceso a ciertos privilegios, pero nunca *ser blanco*. En todo caso las pesquisas de *pureza de sangre* lo volverían *negro* (o a su adscripción racial no-blanca nuevamente).

Cuando se consolidó el orden liberal que tenían como premisas básicas la libertad y la igualdad jurídica y política, las distinciones de castas, al menos en términos legales, se volvieron inoperantes. Sin embargo, en términos de interacciones socioculturales se mantuvieron vigentes y aún estructurantes de las naciones independientes latinoamericanas. Los criollos ocuparon los puestos políticos que la Corona les había negado. Configuraron proyectos de naciones a su imagen y semejanza estructurados con base en distinciones que ya no podían ser legales, sino que, recuperando las diferencias corpo-somáticas establecidas en los regímenes virreinales, se basaban tanto en un entramado de características físicas (de las que el color de la piel fue la más determinante junto con la relación del sexo y el género) y culturales. Los *indios* pasaron a ser *indígenas* y se convirtieron, junto con los *negros*, en el polo jerárquico negativo-inferior en las ideologías nacionalistas integradoras del *mestizaje*. Retóricamente se promovían la integración y la *mezcla racial*, pero en efecto, se pretendía seguir perpetuando la diferenciación y la estratificación con fines de dominio de los grupos de élite. La aspiración de las naciones independientes era la blanquitud que representaba la actualización y continuación del proyecto supremacista civilizatorio de Europa y occidente. La sinécdoque de éste seguía siendo la claridad de la piel en contra de la piel morena, negra u oscura[85].

El discurso cientificista que se adoptó en el siglo XIX en los países americanos se usó para legitimar las diferencias raciales que corroboraban, a través de una lógica

[85] Véase: Roberto I. Rodríguez Soriano, "Mestizaje y biopolítica. Un estudio del nacionalismo mexicano" (tesis doctoral en Universidad Autónoma del Estado de Morelos, 2022).

moderna y racionalista (científico-objetiva), todo el imaginario colonial que suponía la inferioridad esencial de las razas no blancas (identificadas principalmente por el color de la piel amen de sus prácticas culturales). Estas diferencias raciales eran el núcleo de legitimación para el despojo, la explotación, la aniquilación de poblaciones no blancas, en favor de las élites que, a pesar de sus discursos retóricos y constitucionales que hablaban de igualdad y de libertad, pugnaban por el mantenimiento de su hegemonía.

La contradicción que generaba la *igualdad* liberal, que era la base de las configuraciones constitucionales de las nuevas naciones americanas, y que en su lógica retórica posibilitaba acceso al poder y a los privilegios a los gruesos poblacionales no blancos, se resolvía a través de la diferencia racial. Ésta era el candado ideológico que permitió que el imaginario de la igualdad jurídica y política no desestructurara los órdenes jerárquicos heredados del periodo virreinal en favor de los criollos. Para que el fundamento racial fuera efectivo para el resguardo de hegemonía y de privilegios de los sectores blancos (ilustrados), se tenía que remitir a la vieja fórmula esencialista que representaba la raza. Ésta se definía primariamente en términos somato-corporales teniendo como principal indicativo el color de la piel. En este entramado de referencias corporales con significados socioculturales, la *blanquitud* ha resultado ser una continuidad del sistema colonial. A lo largo del siglo XIX y durante el XX, el discurso científico se volcó a la búsqueda un nuevo fundamento ontológico que permitiera mantener las diferencias sociales. Este nuevo fundamento era la genética. En su discurso más desarrollado, los códigos genéticos, elementos primarios de la identidad humana, definirían todo lo que cada ser humano es y puede ser: capacidades físicas e intelectuales (de las que también se desprenden determinaciones morales). Los mapeos genómicos son de los productos más sofisticados del pensamiento científico-racional en la definición de identidades individuales y sociales. Estos constarían las diferencias y determinaciones con que el colonialismo occidental instauró su dominio. Y, como se ha insistido a lo largo de la argumentación, del fenotipo, el color de la piel es la sinécdoque de todo este entramado.

Si bien el color de la piel se definía, y se define a partir del entrecruce sistémico de una serie imaginarios culturales, sociales y económicos, formados históricamente, que puede denominarse blanquitud, su referencia corporal fue y es su sinécdoque. Es decir, toda esa serie de imaginarios remite en última instancia a la contraposición jerárquica entre tez clara y tez oscura. Siendo la primera la definición de superioridad. El color de la piel es, en el imaginario de la blanquitud, el modelo hegemónico de representación que occidente ha instaurado a nivel mundial, el elemento por excelencia naturalizador y esencializador evidentemente visible, que históricamente ha respondido de manera óptima para el mantenimiento del dominio sociocultural y económico. Así, parece que no es correcto decir que el color de la piel jugó y juega un papel secundario para la definición de la blanquitud. Sin duda,

hay más elementos que la configuran y le dan coherencia, pero no puede afirmarse que sea secundario e incluso irrelevante.

Referencias

Arre Marfull, Montserrat. "Los significados de la sangre en el siglo XVII: Ruptura y continuidades en la novela de Cervantes La fuerza de la sangre". *Erasmo. Revista de Historia Bajomedieval y Moderna*: no. 4 (2017): 21-38.

Barba, Ahuatzin Beatriz. "Inquisición en Nueva España". *Ciencia* Vol. 61: no. 3 (2010): 9-18.

Suárez Ruiz, María. "Inquisición y Limpieza de Sangre en Nueva España: 1571-1623*"*. Tesis de maestría en historia moderna, Universidad de Cantabria, 2012.

Benito, Ana I.. "La ubicua Presencia del Moro: Maurofilia y Maurofobia Literaria Como Productos de Consumo Cristiano". En *Disobedient Practices: Textual Multiplicity in Medieval and Golden Age*, editado por Belén Nistué y Anne Robert. Newark: Juna de la Cuesta, Hispanic Menographs, 2015, 103-128.

Caldas, Natalia. "Casta Painting and the Characterization of Colonial Mexican Identities". Tesis de maestría en artes, The University of Western Ontario, 2014.

Castro Gómez, Santiago. *Hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2005.

_____. "3. Cuerpos racializados. Para una genealogía de la colonialidad del poder en Colombia". En *Al otro lado del cuerpo. Estudios biopolíticos en América Latina*, editado por Hilderman Cardona y Zandra Pedraza Gómez. Bogotá: Ediciones Uniandes, Universidad de Medellín, 2014, 79-96.

Colón, Cristobal. *Relaciones y cartas*. Madrid: Libreria de la viuda de Hernando y Ca., 1892.

Dussel, Enrique. *1942. El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del "mito de la Modernidad"*. La Paz: Plural Ediciones, 1994.

_____. *Introducción a la Filosofía de la Liberación*. Bogotá: Editorial Nueva América, 1995.

_____. "Más allá del eurocentrismo: el sistema-mundo y los límites de la Modernidad". En *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial*, editado por Santiago Castro-Gómez, Oscar Guardiola y Carmela Millan. Santa Fe de Bogotá: CEJA, 1999, 147-161.

Earle, Rebecca. "The Pleasures of Taxonomy: Casta Paintings, Classification and Colonialism". *The William and Mary Quarterly* Vol. 73: no. 3 (2016): 427-466.

Echeverría, Bolívar. *Modernidad y blanquitud*. México: Ediciones Era, 2010.

Edwards, John. "«Raza» y religión en la España de los siglos XV y XVI: Una revisión de los estatutos de «limpieza de sangre»". *Anales de la Universidad de Alicante. Historia Medieval*: no. 5 (1988-1999): 243-261.

El Alaoui, Youssef. "Inquisición, moriscos y desemitización". En *Autour de l'Inquisition. Études sur le Saint-Office*, editado por Amran Rica. París: Indigo et Côté-femmes éditions, 2002, 75-90.

Fanon, Frantz. *Antillanos y africanos*. México: UNAM, 1979.

_____. *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Akal, 2009.

LlopisB., Franco y Moreno Díaz, Francisco J.. *Pintando al converso. La imagen del morisco en la península ibérica (1942-1614*). Madrid: Ediciones Cátedra, 2019.

Goldenberg, David M.. *Black and salve. The origins and history of the course of Ham*. Berlin, Boston: De Gruyer, 2017.

Gutiérrez Usillos, Andrés. "Transgresiones y marginalidad. El arte como reflejo de la visión del "Otro". Modelos europeos para los cuadros de castas: Ten Brugghen y Wierix". *Monográfico*: no. 5 (2017): 185-208.

Hegel, G. W. F.. *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*. Madrid: Tecnos, 2005.

Hering Torres, Max S.. "Limpieza de sangre. Problemas de interpretación: acercamientos históricos y metodológicos". *Historia Crítica*: no. 45 (2011): 32-55.

Katzew, Ilona. "Casta Painting: Identity and Social in Colonial Mexico". *Laberinto. An Electronic Journal of Early Modern Hispanic Literatures and Culture* Vol. 1: (1997): 1-35.

Las Casas, Bartolomé de. *Historia de las Indias*, tomo IV. Madrid: Imprenta de Miguel Ginesta, 1876.

_____. *Historia de Las Indias*, tomo V, The Project Gutemberg, 2016. [https://web.seducoahuila.gob.mx/biblioweb/upload/Historia%20de%20las%20Indias%205.pdf]

López Beltrán, Carlos. "Sangre y temperamento. Pureza y mestizaje en las sociedades de castas americanas". En *Saberes locales: ensayos sobre historia de la ciencia en América Latina*, editado por F. Gorbach y C. López. Zamora: EL Colegio de Michoacán, 2008, 289-342.

Martin, Gamero Antonio. *Historia de la Ciudad de Toledo, sus claros varones y monumentos*. Toledo: Imprenta de Severiano López Fando, 1862.

Mbembe, Achille. *Crítica de la razón negra*. Barcelona: Futuro Anterior Ediciones, Nuevos Emprendimientos Editoriales, 2016. [https://geopolitica.iiec.unam.mx/sites/geopolitica.iiec.unam.mx/files/2017-08/Mbembe-CriticadelaRazonNegra.pdf]

Mignolo, Walter D.. *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal, 2003.

Pinedo, Javier. "Apuntes sobre el concepto poscolonialidad: semejanzas y diferencias en su concepción y uso entre los intelectuales indios y latinoamericanistas". *Universum* Vol. 30: no. 1 (2015):189-216.

Rodríguez Soriano, Roberto I.. "Mestizaje y biopolítica. Un estudio del nacionalismo mexicano". Tesis de doctorado en Humanidades, Universidad Autónoma del Estado de Morelos, 2022.

Romero Tejada, Pilar. "Los cuadros de mestizaje del Virrey Amat". En *Los cuadros de mestizaje del Virrey Amat*: representación etnográfica en el Perú Colonial, editado por Juan Carlos Esternssoro. Lima: Museo de Arte de Lima, 2000, 16-47.

Sartre, Jean-Paul. *Reflexiones sobre la cuestión judía*. Buenos Aires: Ediciones Sur, 1948.

Stella, Alessandro y Bernard, Vincent. "Europa, mercado de esclavos". *Protohistoria: historia, políticas de la historia*: no. 2, 1998: 53-62.

Quijano, Aníbal. "Colonialidad del poder y clasificación social". En *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Buenos Aires: CLACSO, 2014, 185-327.

Stallaert, Christiane, *Ni una gota de sangre impura. La España inquisitorial y la Alemania nazi cara a cara*. Barcelona: Galaxia Gutemberg, 2006.

Vázquez, Josefina Zoraida. "La imagen del indio en el Español del Siglo XVI". *La Palabra y el Hombre*: no. 22 (1962): 191-207.

Vespucio, Americo, *Fragmentos del Nuevo Mundo.* Madrid: El Aleph, 2010. [https://web.seducoahuila.gob.mx/biblioweb/upload/Vespucio,%20Americo%20-%20Fragmentos.pdf]