

## Color, pureza, raza: la calidad de los sujetos coloniales

*Max S. Hering Torres*

### *Introducción*

**B**rindar una reflexión histórica de cómo el legado colonial ejerce peso sobre vastas regiones del planeta fue el punto de partida del seminario “La cuestión colonial”. Así, el objetivo fue develar las raíces históricas de la herencia colonial multiplicadoras de profundas fisuras sociales. Por tanto, este artículo aportará un grano de arena al planteamiento del encuentro, haciendo una necesaria circunscripción temática y geográfica. A saber: se limitará al análisis de las relaciones raciales en el pasado colonial de la actual Colombia. Es indudable que durante la Colonia las diferencias fueron construidas con el ánimo de perpetuar los monopolios del poder y controlar la movilidad social. Si bien, el poder colonial se caracterizó por recurrir a la asimilación forzada, la violencia física, la represión e inclusive al aniquilamiento, la construcción de las relaciones raciales posibilita rescatar estrategias del poder mucho más sutiles que las anteriormente enumeradas. Esta afirmación se desprende de la hipótesis de que las relaciones raciales se anclaron en un complejo sistema de valores como una estrategia y como una gramática del poder.

Para discutir el enunciado anterior se parte de la siguiente definición: los valores sociales representan en un comienzo un significante vacío, que puede denotar todo y sólo depende de quién impone la preponderancia interpretativa sobre su contenido. En este sentido, los valores sociales son tejidos de significados transmitidos históricamente o nuevamente construidos. Éstos permiten el control, la imposición, la conservación, la estabilización o construcción de un orden social legitimado por un lenguaje moral. En suma, los valores sociales se pueden denominar como códigos que pretenden guiar el comportamiento de los individuos y, generalmente, se legitiman mediante imaginarios sobre la verdad, la justicia y el bien común, pero a su vez, a través de referencias sobre el no-deber-ser. En torno de estas reflexiones, la finalidad de este trabajo es reconstruir el sistema de valores con base en la articulación de tres conceptos

clave de la colonia: color, pureza y raza. Tres principios que, sin duda, formaron el entramado de un sistema de valores y permitieron juzgar la calidad de las personas. Por tanto, averiguaremos cómo la diferenciación se estableció como algo, para entonces, “moralmente” justificable. Para este fin se discutirán (1) las lógicas en la asignación del color de la piel; (2) los imaginarios sobre pureza y raza y, finalmente, (3) la relación entre la *calidad* del sujeto colonial, su cuerpo y su *performancia* cultural, entendiendo este último concepto como una expresión a partir de prácticas cotidianas.

### ***I. Los colores de la piel: el orden del caleidoscopio***

La asignación del color de la piel obedece al lenguaje y, al ser el lenguaje algo local, debemos tener en cuenta que lo espacial siempre obedece a un entramado social (Taylor, 2004: 74). A la luz de este planteamiento, se puede afirmar que el color es una categoría socio-cultural que obedece a un subjetivismo grupal, construida discursiva y socialmente, cuyo significado y empleo varía de acuerdo con contextos geográficos, históricos y epistémicos. El color de la piel, al ser tal vez lo primero que se percibe de una persona, se ha convertido en un objeto de significación mediante el cual se ha regulado la interacción humana.

William Shakespeare hace una interesante alusión al color del cuerpo en su obra de teatro *El Mercader de Venecia* (1600). Se trata de la primera escena, segundo acto, cuando los pretendientes de Porcia se acercaban a descifrar el acertijo de los cofres, condición previa para esposarla. Uno de los pretendientes de Porcia, el príncipe de Marruecos, se presenta ante ella con el siguiente parlamento:

No me menosprecies por mi tez [= complexion],/librea oscura curtida por el sol,/ese vecino a cuyo amparo me he criado./Pero que venga el más claro de los nacidos/en el Norte, donde el fuego de Febo/apenas derrite las estalactitas/para que por tu amor nos abramos ambos las venas/y veamos cuál sangre es la más roja./Te digo, señora, que mi aspecto/ha hecho temblar a los valientes;/y por el amor que siento, también juro/que lo han amado las vírgenes más caras/de nuestro clima./No cambiaría mi color sino para conquistar tus pensamientos, dulce reina./ (Shakespeare, [1600] 2001: 41)<sup>1</sup>.

Se trata de una escena en la cual no se utiliza el vocablo color de piel, pero sí el giro *complexion* que hace referencia al color del cuerpo. Shakespeare retomaba una larga tradición de la Antigüedad y de la Edad Media según la cual el tizne de la piel se explicaba, desde una perspectiva médica, mediante la constitución humoral del cuerpo (Van der Lugt, 2005: 444-445; Groebner, 2003: 4). El concepto sobre “compleción” expresaba diferentes cualidades y mezclas de los humores. De hecho, algunos médicos de la Edad Media, entre ellos el aragonés Arnaldus de Villanova (1235-1311) en su *Speculum medicine*, opinaban que la piel de los seres humanos era transparente como las uñas y,

<sup>1</sup> Original: Mislike me not for my complexion,/The shadow'd livery of the burnish'd sun./To whom I am a neighbour and near bred./Bring me the fairest creature northward born,/Where Phoebus' fire scarce thaws the icicles./And let us make incision for your love./To prove whose blood is reddest, his or mine./I tell thee, lady, this aspect of mine/Hath fear'd the valiant: by my love, I swear/The best regarded virgins of our clime/Have lov'd it too: I would not change this hue./Except to steal your thoughts, my gentle queen./ (Shakespeare, 1967 [1600] : 37).

por tanto, permitía ver los colores de la carne y de los humores: la piel era “alba quasi perspicua”, es decir, blanca, casi clara y transparente (cit. en van der Lugt, 2005: 445-446).

Lo que hoy entendemos por color de piel era, en ese entonces, el color de la complejión humoral que la piel dejaba translucir. Teniendo en cuenta lo anterior, se puede afirmar que el color del cuerpo estribaba en la proporcionalidad de los humores que, a su vez, no sólo determinaba el físico sino la moralidad de las personas. Este último argumento se derivaba de la tradición fisiognómica mediante la cual se procuraba captar la bondad o la maldad de un individuo con base en su apariencia física. Partiendo del color del cuerpo, se pretendía conocer el carácter de los seres humanos y, por ello, él se convirtió en un objeto de significación. Esta lógica en la asignación de colores, articulada íntimamente con la teoría humoral, también estaba relacionada con la teoría de Ptolomeo (100-178), quien afirmaba que los “cuerpos negros” de los etíopes eran una consecuencia de su cercanía al Ecuador. Al estar más cerca al sol se quemaban y, en consecuencia, se conformaba el color negro en sus cuerpos. Por el contrario, los que vivían en el norte eran –según el autor– de color blanco, tal como los esquicios (Taylor, 2004: 67). Sin embargo, los “colores extremos” –blanco y negro– no representaron un tipo ideal. Esto no sorprende en el caso del color negro, puesto que para finales del siglo XV ya tenía connotaciones claramente relacionadas con la maldición de Cham y con la esclavitud. Pero, llama la atención que –en la mayoría de los casos– el blanco se asociara en la Antigüedad y la Edad Media con una sobrecarga de humedad, la falta de hombría, la barbarie y las condiciones climáticas del norte de Europa. Además, la flema blanca no era un humor predilecto; el color blanco fue utilizado para caracterizar a las mujeres, a los *castrati* y se empleó para referenciar a los homosexuales, los impuros y los leprosos (Hund, 2008: 174). Lo ideal no era ser “blanco”, porque hacía referencia a una insuficiencia de equilibrio en los humores. El prototipo era tener un color del cuerpo que expresara una mezcla de humores y, por tanto, colores bien proporcionados. Por eso es que el humanista Petrarca (1304-1374) se describió a sí mismo en *Lettere ai posteri* (1374) como una persona de color *inter candidum et subnigrum*, o sea entre “blanco y café oscuro”. En el *Cantar del mio Cid* (circa 1200) las hijas del protagonista son descritas “blancas como el sol” (verso 2333) y el Cid es referido con el giro “de piel bermeja”, muy probablemente inspirado en Samuel 16,12 (verso 175 y 3090). El rey Luis de Baviera se autodescribió en el siglo XIV, siguiendo muy probablemente el mismo pasaje bíblico, como persona de “*colore candidus et rubicundus*” (Groebner, 2004: 91), es decir, de color “blanco y rojo” o, como reza en la Biblia<sup>2</sup>, de “tez sonrosada, de bellos ojos y de buena apariencia”. La traducción española del pasaje es entendible si se considera la versión de la *Vulgata* en la cual se acentúa la mezcla entre *rufus et pulcher*, esto es entre rojo y blanco<sup>3</sup>. No obstante, a lo largo del colonialismo y el imperialismo, este tipo ideal sería testigo de un cambio: el blanco se convertiría en el nuevo modelo de color. Esta metamorfosis se anuncia también en las traducciones posteriores del pasaje bíblico en alusión: Samuel 16, 12 se trasformaría en “era rubio, de hermoso parecer y buen aspecto”<sup>4</sup>.

2 Antigua versión de Casiodoro de Reina (1569), revisada por Cipriano de Valera (1602). Otras revisiones: 1862, 1909, 1960 Reina-Valera actualizada, El Paso, TX: Editorial Mundo Hispano, 1989. <http://iglesia-de-cristo.org/biblia/>

3 “Misit ergo et adduxit eum. Erat autem rufus, et pulcher aspectu decoráque facie: et ait Dominus. Surge et vngue eum: ipse est enim” (Biblia Sacra, 1583), véase también la *Vulgata Clementina*.

4 A pesar de evidenciarse el cambio –de “piel sonrosada” a “rubio”– en el pasaje de Samuel 16, 12, es difícil rastrear y ubicar históricamente dicho cambio. El pasaje “rubio”, sin embargo, se pudo ubicar en las siguientes versiones: La Santa Biblia, Antiguo y Nuevo Testamento. Antigua versión de Casiodoro de Reina (1509) revisada por Cipriano de Valera (1602) y cotejada posteriormente con diversas traducciones y con los textos hebreo y griego (Madrid: Depósito Central de la sociedad bíblica B y E, Federico Bacart, 1935); La Biblia/antigua versión de Casiodoro de Reina (1569); revisada por Cipriano de Valera (1602), Bogotá: La Oveja Negra y RBA Proyectos Editoriales, 1983.

Al considerar estas lógicas en la asignación del color, se puede observar que las categorías del tinte de la tez sufrieron un cambio progresivo con el descubrimiento de América. Si revisamos las primeras descripciones hechas por los conquistadores en América es muy probable que detectemos el posible comienzo de un quiebre en los imaginarios, porque las categorías del color de la piel hacían referencia a un espacio geográfico mucho más amplio, hasta el momento desconocido, complejo y variable. Con todo, esta transición pasó por una fase de inseguridad, en la cual –ante la nueva diversidad poblacional– no existían taxonomías fijas sobre el color. Por el contrario, éstas eran supremamente confusas y obedecían a un orden caleidoscópico.

A Cristóbal Colón le llama notablemente la atención que las poblaciones encontradas en las Indias no fuesen negras y las describe en varios pasajes como *canarios* convirtiendo un gentilicio en una categoría de color de piel. El genovés justifica el color de piel *canario* en términos geográficos porque según su opinión los habitantes del Caribe se encontraban a una misma altitud con la Isla del Hierro, en Canarias<sup>5</sup>. Colón percibía a los habitantes de las Indias de forma muy variada. En algunos casos afirma que se tiñen la piel de negro y de otros colores para protegerse del sol<sup>6</sup>, pero asevera que definitivamente no son negros o de color prieto, sino que se inclinan al blanco. Las descripciones de Colón oscilaban entonces entre varios colores: los indígenas, aunque no eran negros, eran descritos como blancos, leonados y canarios. Pero estas descripciones no eran compatibles con las de Américo Vespucio. Esto es indiscutible en la carta que le dirigía el 18 de julio de 1500 desde Sevilla a Lorenzo di Pierfrancesco de Medici. El italiano sostenía haber percibido a la población de distintas formas: “así los hombres como las mujeres, que van como salieron del vientre de su madre, que no se cubren vergüenza ninguna, y así por la diferencia del color, porque ellos son de color pardo o leonado y nosotros blancos, de modo que teniendo miedo de nosotros todos se metieron en el bosque (...)” (Vespucio, 1951: 107-109). Francisco López de Gómara (1511-1566), clérigo e historiador, se destacó como cronista, a pesar de no haber atravesado el Atlántico. En su obra *Historia general de las Indias* (1555) comenta en varios pasajes el color de la piel de sus habitantes, rescatando la gran variedad de tonalidades, y elabora un capítulo sobre el color de los indios. En este breve acápite, el autor afirma la naturaleza divina del color de la piel rescatando la contraposición del negro y del blanco, a pesar de que la humanidad tuviese un mismo origen. Señala, así mismo, que “si meten un bermejo entre el negro y el blanco, ¡qué divisada librea parece!”.

Cuanto es de maravillas por estos colores tan diferentes, tanto es de considerar cómo se van diferenciando unos de otros, casi por grados; porque hay hombres blancos de muchas maneras de blancura, y bermejos de muchas maneras de bermejura, y negros de muchas maneras de negrura; y de blanco va a bermejo por descolorido y rubio, y a negro por cenizo, moreno, loro y leonado como nuestros indios, los cuales son todos en general como leonados o membrillos cochos, o tiriciados o castaños, y este color es por naturaleza, y no

5 *Sábado 13 de octubre.* -“Luego que amaneció, vinieron a la playa muchos d’estos hombres, todos mançebos, como dicho tengo, y todos de buena estatura, gente muy fermosa; los cabellos no crespos, salvo corredíos y gruessos, como sedas de cavallo, y todos de la frente y cabeça muy ancha, más que otra generación que fasta aquí aya visto; y los ojos muy fermosos y no pequeños; y ellos ninguno prieto, salvo de la color de los canarios, ni se deve esperar otra cosa, pues está Lestegüeste con la isla del Fierro, en Canaria, so una línea” (Varela, 1986: 63).

6 *Lunes 24 de diciembre.* -“(...) y todos de muy singularísimo tracto amoroso y habla dulce, no como los otros, que parece cuando hablan que amenazan, y de buena estatura hombres y mugeres, y no negros. Verdad es que todos se tiñen, algunos de negro y otros de otra color, y los más de colorado; he sabido que lo hazen por el sol, que no les haga tanto mal; y las casas y lugares tan hermosos, y con señorío en todos, como juez o señor d’ellos, y todos le obedecen que es maravilla, y todos estos señores son de pocas palabras y muy lindas costumbres, y su mando es lo más con hazer señas con la mano, y luego es entendido que es maravilla. Todas son palabras del Almirante” (Varela, 1986: 148).

por desnudez, como pensaban muchos, aunque algo les ayuda para ello ir desnudos; de suerte que así como en Europa son comúnmente blancos y en África negros, así también son leonados en nuestras Indias, donde tanto se maravillan de ver hombres blancos como negros. Es también de considerar que son blancos en Sevilla, negros en el cabo de Buena Esperanza y castaños en el río de la Plata, estando en iguales grados de la Equinoccial; y que los hombres de África y de Asia que viven bajo la tórrida zona sean negros, y no lo sean los que viven debajo la misma zona en México, Yucatán, Cuauhtemallán, Nicaragua, Panamá, Santo Domingo, Paria, cabo de San Agustín, Lima, Quito y otras tierras del Perú que tocan en la misma Equinoccial. Solamente se hallaron ciertos negros en Cuareca cuando Vasco Núñez de Balboa descubrió la mar del Sur, por lo cual es opinión que va en los hombres y no en la tierra; que bien puede ser, aunque todos seamos nacidos de Adán y Eva; bien que no sabemos la causa por qué Dios así lo ordenó y diferenció, mas de pensar que por mostrar su omnipotencia y sabiduría en tan diversa variedad de colores que tienen los hombres. También dicen que no hay crespos, que es otro notable, y pocos calvos, que dará cuidado a los filósofos para rastrear los secretos de natura y novedades del Mundo Nuevo, y las complisiones del hombre (López de Gómara, 1993: cap. CXXVI).

Con estas palabras se prueba la variedad de colores imaginados por el autor. En otros pasajes el cronista declara que “los indios del Darién y de toda la costa del golfo de Urabá y Nombre de Dios [son] de color entre leonado y amarillo, aunque, como dije, se hallaron en Cuareca negros como de Guinea”, recordando nuevamente el descubrimiento de Balboa. El relato comparativo sobre el color de los indígenas negros de Cuareca está saturado de un simbolismo moral impactante, en la medida en que Gómara manifiesta que el descubridor del Océano Pacífico había ordenado quemar a 50 “putos” por “su abominable y sucio pecado” de la sodomía<sup>7</sup>. En otros términos, el supuesto color negro de los indígenas –sobre el cual no existió consenso– se sometió a un proceso de significación mediante el cual se relacionaba con prácticas sexuales “desviadas”; el color negro tuvo tal impacto que cosificó a los individuos de tal manera que, moralmente, era justificado en dicho contexto quemar al “negro” a causa de su conducta desviada.

Estas fuentes de la temprana colonialidad reflejan un saber en construcción en relación con las categorías del color. Aunque en la época existió una gran variedad de imaginarios que definían el cuerpo de los indígenas como monstruos, caníbales, enanos y como habitantes de las antípodas (Vignolo, 2004: 23-60; Vignolo, 2008: 29-64), a su vez se entendieron como humanos de diferentes colores. Se trata de categorías caleidoscópicas, que demuestran lógicas variables, clásicas de la Edad Media. En López de Gómara es clara la inestabilidad del color de la piel; en su relato, los indígenas tienen una mezcla de bermejo y por eso son morenos, loros, leonados, membrillo cochos, triciados e inclusive negros y amarillos. Pero lo novedoso, es la triple polaridad entre el europeo blanco, el africano negro y ese otro sujeto colonial indígena, no fácil de categorizar. Aunque la triple polaridad en alusión no se anuncia en Colón, sí se hace progresivamente en Vespúcio y López de Gómara, por solamente nombrar estos dos personajes.

7 “Entró Balboa en Cuareca; no halló pan ni oro, que lo habían alzado antes de pelear. Empero halló algunos negros esclavos del señor. Preguntó de dónde los habían, y no le supieron decir o entender más de que había hombres de aquel color cerca de allí, con quien tenían guerra muy ordinaria. Estos fueron los primeros negros que se vieron en Indias, y aún pienso que no se han visto más. Aperreó Balboa cincuenta putos que halló allí, y luego quemólos. informado primero de su abominable y sucio pecado. Sabida por la comarca esta victoria y justicia, le traían muchos hombres de sodomía que los matase” (López de Gómara, 1993: cap. 62 LXII).

Esto representa un cambio en la teoría del color, porque el blanco deja de ser un color de piel negativo y, a partir del referente africano e indígena cada vez más presente en los imaginarios del europeo, el “blanco” empieza a constituirse como un tipo ideal, como una norma: la desviación son todos los demás colores. Así los colores adquirieron una nueva red de significaciones. Lo no-blanco representará una sinonimia con la idolatría, con la desnudez, el canibalismo, el *contra naturae*, el salvajismo y la falta de civilización; por lo contrario, el blanco empezó a ser considerado como referente de la cristiandad, de la castidad, de las buenas costumbres y de la civilización. Lo anterior comprueba que los colores de la piel, no son categorías trans-históricas, sino que representan lógicas de asignación que deben ser estudiadas en contextos históricos y socio-culturales. Tener en cuenta la malla de significaciones en torno del color en la temprana colonia es de suma importancia dado que más adelante, durante los siglos XVI, XVII y XVIII, se articulará con los imaginarios de la pureza de la sangre y de la raza: principios que en un comienzo no estuvieron articulados con el color de la piel.

### *Pureza y raza: sin color y con color*

Durante la Conquista de América no sólo se impuso progresivamente el sistema normativo, económico y cultural de los españoles, sino que también se transfirió una amplia gama de esquemas perceptivos que, en la gran mayoría de casos, estuvo determinada por estereotipos y prejuicios. Los estigmas existentes en la Península sobre los moriscos y los judeo-conversos se proyectaron parcialmente sobre la población del Nuevo Mundo, adaptando los estereotipos a un nuevo contexto socio-cultural y geográfico. Para profundizar en la imaginaria sobre la “pureza” que existió en España y posteriormente en Hispanoamérica, se hace imprescindible rastrear, brevemente, el sistema de la limpieza de sangre en la Península Ibérica.

Aunque el inquisidor sevillano Escobar del Corro no fue el primero en definir la *pureza de sangre*, con seguridad sí fue el primero en hacerlo de una manera totalmente maniquea, recurriendo al principio teológico sobre la mácula. En su *Tractatus bipartitus de puritate* (1623), el inquisidor afirmaba:

La pureza es entonces la calidad que se hereda de los antepasados a sus descendientes, cuando ninguno de ellos [los antepasados], hasta donde alcance la memoria, no descendiera de judíos, moros, herejes o conversos, y ellos no estén infectos, ni por la más mínima mácula. Ella [la pureza] es a su vez el brillo que se deriva cuando todos los antepasados y los padres han observado constantemente el credo católico y lo han heredado a sus descendientes (Escobar Del Corro, 1623: fol. 51)<sup>8</sup>.

Como se puede apreciar, la definición de pureza permitía construir su propia antinomia al operar con una semántica de la negación e invertir su postulado; a continuación la definición de “impureza”, tal como la presentaba Escobar:

Al contrario, la impureza es la más mínima mácula en los antepasados, quienes vivían según las leyes mosaicas, la secta musulmana o según creencias heréticas. Esta impureza

<sup>8</sup> Original: “*Puritas igitur (...) dicitur qualitas è maioribus in descendentes proueniens ex eo quòd illorum nemo, cuius sit memoria ex Iudaeis, nec Mauri, nec Haereticis, conuersisve originem trahit, nec horum eos minima inficiat macula. Estque quasi quidam nitor ex eo proueniens, quòd maiores, & parentes omnes fidem intrepide & constanter obseruarunt catholicam, in eorum descendentes deriuatus*”.

se transfiere y se hereda a todos los descendientes; por eso los honorables, los dedicados, que siempre anhelan la pureza, han rechazado y resistido a los hombres, sin importar que tan repugnables, cuyo linaje se califica de infinitamente impuro<sup>9</sup>.

La impureza de sangre se adscribía a los neófitos, especialmente los provenientes del judaísmo y del Islam, para perpetuar su origen religioso, vigilar su posible acceso al poder y controlar su proceso de asimilación con motivo de las conversiones al cristianismo de 1391, de principios del siglo XV y de 1492, después del edicto de expulsión de los judíos (Nirenberg, 1996). A manera de estrategia argumentativa, los apologistas de la limpieza transfirieron el imaginario sobre la mácula y el pecado a los cristianos de origen judío, musulmán o con familiares herejes. Empero, la creación de esta nueva impureza difería diametralmente del principio del pecado. En tanto que el cristiano podía ser absuelto de sus pecados por el arrepentimiento, la confesión, la mortificación y las cartas de indulgencia, al neófito se le inculcaba de “ser impuro genealógicamente”, una impureza de carácter perpetuo e indeleble. Desde este imaginario, se buscaba legitimar los así llamados estatutos de limpieza de sangre implementados progresivamente desde mediados del siglo XV en diversidad de instituciones en la Península Ibérica, a saber: consejos, cabildos catedralicios, órdenes religiosas, órdenes militares, colegios mayores, cofradías y el Santo Oficio. Dicha normatividad establecía que cualquier persona que quisiera acceder a un oficio en tales instituciones se debía someter a una investigación genealógica para comprobar que tenía la “sangre limpia”. Dicho de otra forma: que siendo cristiano no tuviera antepasados judíos o musulmanes.

Este sistema se aplicó en las colonias hispanoamericanas. Así como en España, esto significaba que para acceder a una de las instituciones previamente nombradas el candidato debía superar las informaciones genealógicas. Mientras que en España existía una obsesión por la búsqueda de antepasados judíos o musulmanes, en los territorios coloniales el principio de la pureza de sangre sufrió una importante metamorfosis. En razón a las nuevas conversiones al cristianismo, el concepto de la pureza de sangre tuvo que ser extendido para que abarcara también a los neófitos en el Nuevo Mundo. En sintonía con lo anterior, el poder colonial señaló a los nativos plebeyos y a los afrodescendientes como fuente de impureza y percibió cualquier mezcla entre, y con ellos, en términos negativos. Es importante rescatar el hecho de que la nobleza indígena fue declarada como pura y en este sentido fue equiparada con los cristianos viejos (Martínez, 2004: 479-520). Ahora bien, en muchos casos se insistió con especial énfasis en la impureza de la ‘negregura’ como se la denominaba en aquel entonces, sobre todo, Alonso de Sandoval en la primera mitad del siglo XVII. Lo revelador de este argumento es que en las colonias la “impureza de sangre” se anudó a los colores de piel que se desviaban del imaginario sobre la blancura. La soberbia, la avaricia y la pereza eran vicios atribuidos al carácter impuro de indígenas y africanos. Además, las mujeres africanas o indígenas que amamantaban a los criollos eran consideradas como una fuente de regresión al salvajismo, puesto que por medio de la leche, considerada una sustancia vital, se transmitían, según los esquemas de la época, las inclinaciones morales (Hering, 2008: 117). Para principios del siglo XVII, el color blanco ya tenía evidentes connotaciones positivas articuladas con dispositivos de valoración. Según Covarrubias, el blanco significaba “castidad, limpieza, alegría”; el negro, por lo contrario, “uno

9 Traducción del autor. Original: “Impuritas verò è contra dicitur macula otra è maiorum parua legis Mosaïcae, sectaeve Mahometanae, & haeticorum obseruatione, & ad vniuersos omnes descendentes transmissa, & deriuata, qua ab honoribus, & officiis puritatem requirentibus omnio arcentur, & repelluntur, velut infames, & detestabiles personae, quorum progenies in infinitum impura dicitur (...)”.

de los dos extremos de las colores, opuesto a blanco, Latine Níger. Negro el Etiope de color negra. Es color infausta y triste, y como tal usamos desta palabra, diciendo: Negra ventera, negra vida, &c.” (Covarrubias, 1611: 140, 562). En otras fuentes se observa que a la descripción del color de la piel se agregaban diferentes características intelectuales, morales y naturales. La polaridad entre el negro y el blanco estaba tan marcada que algunos autores señalaban su supuesta obvedad mediante el comportamiento animal. Es decir, hasta los animales percibían la diferencia de la carne por el color de la piel. El jesuita limeño Antonio Ruiz de Montoya escribía en su trabajo sobre la misión en Paraguay en 1639 que el jaguar “busca la peor carne, y si hay español y negro y indio, embiste con el negro, y si negros solos, con el más viejo o de mal olor” (Ruiz de Montoya 1996 [1639]: 53), cit. según Hausbeger, en prensa).

Una vez revisado el engranaje discursivo entre pureza/impureza y color, veamos cuál fue la articulación entre impureza/pureza y raza, para retomar más adelante el color de la piel. En el *Diccionario de Autoridades* la limpieza de sangre se definía así: *limpieza* se refiere a “(...) la excelencia y prerrogativas que gozan las familias, aunque no sean nobles, y consiste en no tener mezcla de moros, judíos, ni herejes castigados”. Nos dice el *Diccionario de Autoridades* que limpio “se llama también al sujeto que es christiano viejo de padres y abuelos, sin mezcla ni raza de Moros ni Judíos. *Clarus, fine ulla generis nota, labe uel macula*. Y que en su virtud, se adquiriera derecho tal à los descendientes por línea recta, para quedar calificados como nobles y *limpios*” (Diccionario de Autoridades, 1734: tomo IV, 409).

Como se consigna en la definición, la limpieza de sangre estaba íntimamente conectada con el imaginario de la raza de ese entonces, aunque es importante advertir que la concepción de raza, como una categoría jerárquica del orden global, era inexistente en la época. Antes bien, existía otra significación de “raza” que permitía diferenciar y construir argumentos de superioridad e inferioridad en el marco de la comunidad cristiana, dado que el sistema de limpieza de sangre y el imaginario de la raza solamente se les aplicaba a los neófitos. Desde mediados del siglo XV, en Castilla, raza significó linaje<sup>10</sup>, así como en las colonias después de la Conquista. Raza, así mismo, traducía en la jerga de los artesanos un defecto en el paño<sup>11</sup>. En el marco de la limpieza, el término raza se articuló con las dos definiciones previamente presentadas y significó “tener un defecto en el linaje”, es decir, tener un “linaje manchado”. Por eso, según el imaginario español en las colonias, las personas no pertenecían a una categoría racial –como se podría afirmar en la modernidad– sino que algunas tenían o no raza según su pasado genealógico. El teólogo Jiménez Patón consideraba la idea de la limpieza de la siguiente manera: “(...) son los limpios Christianos viejos, sin raza, macula, ni descendencia, ni fama, ni rumor dello”. El fraile Torrejoncillo insistía en la raza como un factor de contaminación cuando afirmaba: “esta raza, mancha mucho (...)” (Torrejoncillo, 1674: 12). Se debe señalar que este concepto no sólo aparecía en los discursos de los moralistas y teólogos, el imaginario de la raza también existió en las prácticas cotidianas. Por ejemplo, a principios del siglo XVII, en una testificación para una información genealógica para acceder a una colegiatura en el Colegio de Alcalá de Henares, un testigo afirmaba lo siguiente sobre la familia de uno de los candidatos:

10 “(...) toma dos fijos, uno de un labrador, otro de un cavallero: criense en una montaña so mando e disciplina de un marido e muger. Verás cómo el fijo del labrador todavía se agrada de cosas de aldea, como arar, cavar e traer leña con bestias; e el fijo del cavallero non se cura salvo de andar corriendo a cavallo e traer armas e dar cuchilladas e andar arreado. Esto procura naturaleza; asy lo verás de cada día en los logares do byvieres, que el bueno e de buena rraça todavía rretrae dó viene, e el desaventurado, de vil rraça e linaje, por grande que sea e mucho que tenga, nunca rretraerá synón a la vileza donde descende (...)” (Martínez de Toledo, 1438, cap. 18: 59-60).

11 “raça del paño: panni raritas.” (Nebrija, 1951 [1495] : fol. LXXXVlr).

(...) son cristianos viejos limpios de limpia sangre sin macula ni raza de moros o judios herejes conversos ni de mala seta de nuebamente convertidos (...) Antes sabe este testigo que los ascendientes del opp. Por todas partes son y an sido de tiempos antiguos a esta parte la gente mas lucida y de mas lustre que a auido en esta villa teniendo los oficios mas principales de ella como alcaldes y regidores y an casado y enparentado las casas y familias mas nobles y principales de la tierra conocida antes (...) y han tenido actos positivos de inquisidores de ordenes militares para las quales save este testigo se hazen informaciones de limpieza (...) (AHN, 1618, leg. 533, exp. 20, s. f. testigo 49).

En las colonias encontramos conceptos similares, como también algunas diferencias. A mediados del siglo XVII, el capitán del pueblo indio de Suta, en el Nuevo Reino de Granada, legitima su sucesión con las siguientes palabras: “Hera y auia sido vso el tenerlo de su autoridad (...) vn capitan de la qual linea y rasa proçeden este don Juan Guayana (...)” (AGN, 1643-1649, C e I legajo 54, documento 31, f. 533v., citado según Rappaport). En este pasaje se puede comprobar que el concepto de “raza” en la Colonia significaba, así como en España, linaje. Y, al igual que allí, en el Nuevo Mundo “raza” también implicaba tener un defecto, una tacha en el linaje. Pero, a diferencia de España, la mácula no sólo se demostraba a través de la memoria y la calidad de una persona, sino a partir del color de la piel, sobre todo a finales del siglo XVII y a lo largo del XVIII. Por ejemplo, en 1766, Miguel Gómez Carranza se sometió a una información para comprobar su blancura. Uno de los testigos declaraba que lo conocía, que estaba casado con María Candelario Bernardo y que “ambos limpios de toda mala rasa, de Indio, negro, ni Mulato” (AGN, Genealogías, II, caja 66, fol. 991-913, 1766).

La limpieza de sangre en España había sido una cuestión genealógica que no tenía relación con el color de la piel. El pasado genealógico sólo era visible mediante la reconstrucción genealógica y dependía de la fama y voz pública. Sin embargo, en América esta categoría se convirtió en algo que se podría denominar como *somatización genealógica*, en tanto que a través del color de la piel se pretendía rastrear el origen y la calidad de un individuo, convirtiéndose en un posible determinante de las relaciones sociales.

Los *cuadros de castas* elaborados para México y Perú dan fe del interés de las élites por controlar la sociedad, por identificar y diferenciar a los individuos (Katzew, 2004). Las categorías acuñadas en la pintura sobre castas revelan el complejo proceso de mestizaje entre españoles, indígenas y africanos. Aunque las pinturas de castas se limitaron aparentemente al Perú y a México, llama la atención que en el Virreinato de la Nueva Granada estas categorías se incorporarán en una variedad de tratados. Encontramos estas categorías en *El Vasallo Instruido* (1789), de Joaquin de Finestrada, y también en el trabajo de Don Jorge Juan y Don Antonio de Ulloa, *Relación Histórica del Viage a la America Meridional* (1748). En la *Relación Histórica*, los autores hacían referencia al vecindario de la ciudad de Cartagena dividido en blancos, negros e indios. Por su lado, los blancos se distribuían en europeos y criollos. Generalmente, estos grupos eran adinerados, pero existían familias blancas pobres que, en algunos casos, estaban “enlazadas con las de Castas, o tienen su origen en ellas; y así participan de mezcla en la Sangre”, pero cuando no era visible por el color les “basta ser blancos, para tenerse por felices, y gozar de esta preferencia” (41). Los autores enumeran más adelante “otras especies de gentes” como los mulatos, tercerones, cuarterones, quinterones, siendo la asignación de quinterón, para ellos, la última que

participa de las castas de negro. Según los autores, al alcanzar este grado, las diferencias entre los blancos y éstos dejan de ser perceptibles: ni por el color, ni por las facciones. Inclusive los quinterones “suele[n] ser mas blancos que los mismo españoles” (41). Las personas que nacen de blanco y quinterón se denominan como español “y se considera como fuera de toda raza de Negro; aunque sus Abuelos, que suelen vivir, se distinguen muy poco de los *Mulatos*” (41). Pero el proceso de blanqueamiento, considerado lo ideal, ofrecía muchas “intercadencias” –como lo señalaban– y no se debía percibir como algo lineal y *cuasi* automático. De la mezcla entre indio y mulato o negro había otra casta denominada *sambo*; y más adelante se hablaba del *tente en el ayre* y el *salto atrás* (41).

Visto bajo este prisma, se puede afirmar que el cuerpo se evidencia como objeto del discurso y objeto de la representación, y en el cual se inscriben significados reguladores de la interacción social mediante la articulación del color de la piel, la limpieza de sangre y la raza. Esta triada conceptual tuvo gran significado por cuanto la *calidad* de una persona podía depender de ella. Los autores de *Relación Histórica* señalaban que las denominaciones de las castas adquirirían tal importancia que equivocarse en la asignación podía ser entendido como un insulto: “por inadvertencia se les trata de algún grado menos, que el que les pertenece, se sonrojan, y lo tienen a cosa injuriosa” (41). Así mismo, rescatan el hecho de que una atribución errónea de casta podía ser involuntaria, con seguridad haciendo implícitamente referencia a la dificultad de diferenciar, por ejemplo, entre un tercerón y un cuarterón. Pero, algo que se omite en la descripción es el hecho de que la injuria era parte de la vida cotidiana. Por eso, no se puede olvidar que en muchos casos existió la voluntad de deshonorar a una persona asignándole una casta y un color de piel inferior. Un ejemplo bastante representativo es el pleito en Piedecuesta, al sur de la actual Bucaramanga, entre Domingo José Araque y Manuel García. El pleito por injuria se originó por una ofensa, pronunciada en 1791 por Manuel García en contra de Domingo José. García no sólo había vilipendiado a Araque como *canalla*, sino que también lo había denominado *chino y vil*. El afectado acudió a la justicia para que se castigara al insultante y reparar su honor fuertemente cuestionado. El denunciante se preguntaba: “Para qué es vida sin honra, la honra es el patrimonio del alma”. El insulto *canalla* para ese entonces hacía referencia a “la gente baxa y ruín, de viles procederes, y própria para causar daños y alborotos” (*Diccionario de Autoridades*, 1729, tomo II, 106); el adjetivo *vil* indicaba “los oficios serviles en las repúblicas”, pero además a las personas que “se aplicaban también a las acciones infames e indignas, u feas” (*Diccionario de Autoridades*, 1739, tomo VI, pag. 486). El agravio *chino* era un apelativo que se utilizaba para denominar “una especie de perro que no tiene pelo”; también se usaba para señalar a alguien que pretende engañar (*Diccionario de Autoridades*, 1729: tomo II, 321), inclusive se refería a la mezcla entre un *salta atrás* con *india* (Castro Morales, 1983: 680) o a aquel que, sin ser negro, tenía cabello rizado (Castro Gómez, 2005: 75). En conclusión, Araque había sido denigrado y su voz y fama pública habían sido cuestionadas. El ofendido afirmaba en su defensa:

(...) aunque mi color no sea tan blanco como la nieve, por lo menos no desdice al nacimiento de un hombre blanco. Cuántos de color mestizo o pardo conozco yo, que pud[iera] señalar con el dedo, y aventar por sus propios nombres, y que los estamos [mi]rando con nuestros propios ojos, con peor color que el que decanta mi madre y yo; y por eso dejarán de ser nobles caballeros y distinguidos? No porque entonces fuera muy señalado el que había caballero (...) (AHR – UIS, AJG, caja 21, 269v. cit. según Zambrano de la Hoz, 2009).

La defensa de Araque pone en duda las categorías del color como categorías fijas, de carácter inamovible y taxonómico. Las categorías del color de la piel eran altamente contextuales y circunstanciales, dependientes también de la opinión pública y de la fama podían cambiar con frecuencia según la negociación de los sujetos involucrados. Es interesante que, desde la perspectiva de la defensa, también se conformara un espacio de agencia en la medida en que se cuestionaba el capital simbólico de la blancura de los estamentos privilegiados. Para integrar esta última reflexión, se ampliarán las categorías de raza, color y pureza con la *calidad* de los sujetos coloniales y cómo ésta se construía con base en el comportamiento de las personas. Este último paso nos puede hacer entender el cuerpo no sólo como objeto del discurso y como espacio de la representación, sino como un motor de las prácticas cotidianas, entendiendo la agencia como un mecanismo de negociación del significado.

### *La calidad: entre el cuerpo y performancia social*

La calidad es una valoración, clasificación e inscripción del cuerpo público y social de un individuo dentro de una jerarquía de significados sociales y valores, de acuerdo con sus personas, su juicio y su circunstancia (Carrera 2003: 4-5; Hoyos/Rappaport 2007: 302). Estas nociones correspondían a los valores de la sociedad estamental peninsular, basadas en el honor, la pureza y el linaje, y fueron aplicadas al Mundo Colonial. Covarrubias define de forma escueta la calidad haciendo referencia al hombre de “autoridad y prendas” (Covarrubias, 1611: 175). No obstante, se puede observar que el imaginario sobre la calidad era algo mucho más complejo. Evidentemente, la calidad estaba articulada con el color de la piel, la pureza y la raza, tal como lo comprueba el reconocido jurista Juan Solórzano Pereyra (1575-1655), pero –como se apreciará más adelante– la calidad también debía ser custodiada y, a su vez, puesta en escena socialmente. El autor de la *Política Indiana* (1647) afirmaba que los criollos eran verdaderos españoles y, como tales, debían gozar de sus derechos, honras y privilegios (Solórzano, tomo I, [1647] 1996: 608). Según el jurista, los criollos conservaban su calidad (609) a pesar de haber nacido en el Nuevo Mundo, por tanto, la calidad era heredable por la sangre española. Con esta afirmación pretendía desechar varias posturas de la época según las cuales se restaba calidad a los criollos en América por haber nacido precisamente en dicha tierra. Se trataba de posturas que –desde España– trataban de minar los monopolios del poder criollo: una que afirmaba que el clima y la naturaleza en las colonias degeneraban al criollo; la otra según la cual los criollos habían perdido sus virtudes por mamar la leche de las nodrizas indígenas (Lavallé, 1990: 319-342; Hering, 2008: 101-130)<sup>12</sup>.

Aunque el autor se distanciaba notablemente de las teorías sobre la degeneración de los criollos al afirmar que en todas las regiones existían personas con virtudes y vicios; más adelante esgrimía la bondad de la sangre española como algo perdurable que tenía un impacto positivo sobre la población de las colonias. La “sangre buena” (Solórzano, tomo I, [1647] 1996: 611) de España mejoraba la región viciosa, así “como el agua templada la fuerza del vino”. El propósito del jurista era rescatar la calidad de los criollos señalando el hecho de que en el cuerpo de ellos fluía sangre española y, por tanto, habían heredado la calidad ibérica. La conclusión era: la

<sup>12</sup> Otro mecanismo mediante el cual se intentará cuestionar la posición privilegiada de los criollos, pero sólo hasta finales del siglo XVII, consistía en permitir el ascenso social de los mestizos mediante la compra de certificados de blancura o de *gracias al sacar*.

sangre española no se desvanece en América, todo lo contrario, la sangre española fortifica la sangre nativa. Sin embargo, se trasluce más adelante cómo estas posturas –más que reflexiones neutrales– tenían fines políticos para justificar roles socio-económicos. Así las cosas, toda la argumentación –que también habría debido proyectar sobre los mestizos por tener éstos alguna cantidad de sangre española– se desvirtúa cuando señala que el mestizo es resultado de la lujuria, del adulterio y de otros ilícitos y no de la castidad: sus vicios eran naturales como si los hubieran mamado en la leche (613). En otras palabras, afirmaba que la leche en el caso de los mestizos se debía considerar como una fuente de impureza, argumento que había refutado en el caso de los criollos.

Solórzano y Pereyra objetaba en el siguiente tenor: a diferencia de la calidad de los criollos, los mestizos que tomaron el nombre por mixtura de sangre y naciones (612), generalmente nacen de adulterio y de otros ilícitos, “porque pocos españoles de honra hay que casen con indias o negras, el cual defecto de los natales les hace infames. El jurista proseguía su argumentación afirmando que sobre los mestizos “cae la mancha de color vario y otros vicios que suele ser como naturales y mamados en la leche (...)” (613). En palabras del autor, los mestizos y mulatos eran de “tan malas castas, razas y condiciones, contra la regla que nos enseña que no debe ser más privilegiada la lujuria que la castidad, sino antes por el contrario, más favorecidos y privilegiados los que nacen de legítimo matrimonio que los ilegítimos y bastardos, como lo enseñan Santo Tomás y otros graves autores” (615). En este pasaje, se vislumbra que la “raza”, como un defecto en el linaje, también podía indicar un comportamiento protervo e inicuo y, por tanto, las categorías genealógicas y el principio de la raza podían justificar o anular el capital simbólico de la calidad.

Ahora bien, aunque la calidad estuviera ligada a los factores que hemos podido rescatar, no se limitaba a éstos y dependía de otros agentes: por ejemplo, la *performancia* social, que nos puede ayudar a entender la “cultura como escenificación” (Fischer-Lichte, 2004: 7). Veamos algunos ejemplos. En la querrela por injuria de 1771, Francisco Peroso de Cervantes se apoyaba a lo largo del pleito en testigos que le servían para afirmar que Francisco Ávila había proclamaro injurias en su contra (AGN, Colonia, Criminales, Juicios. Vol. 1, Legajo: 1, fol. 343-347, 1771). Lamentablemente en el documento no se especifica el tenor de la injuria, pero se puede rescatar la importancia que tenía la calidad para poder testificar en el caso. Los testigos debían ser hombres de “buena fama” y de “buena calidad”, dicho de otra manera, toda su credibilidad dependía de su conducta social y su buen renombre. Por tanto, debían cumplir con los siguientes requisitos para ser considerados de “calidad de estimables circunstancias y buenas costumbres”: tener “sano juicio y discreción”, no haber sido “difamados por personas descomulgadas y otros vicios notables”, ser hombre de “buena fama” y ser sujetos con “bienes de fortuna”. La calidad de las personas en la Colonia tenía una dimensión más amplia y estaba ligada al comportamiento público, decente, medido y honesto, acreditado en razón del distanciamiento del vicio y del comportamiento lascivo. Este caso nos sensibiliza ante el hecho de que la calidad, aunque estaba relacionada con el color de la piel, también se debía proteger mediante las buenas costumbres.

Pero, ¿cómo se violaban las buenas usanzas? El caso de Cándido Meza revela qué significaba el “delito en contra de las buenas costumbres” y qué implicaba la pérdida de calidad de

una persona. En el sumario instruido por las justicias de Tame y Chire por delitos contra la propiedad y las buenas costumbres se indicaba que el demandado, Cándido Meza, había sido encarcelado por el delito de concubinato, la burla a la autoridad y a Dios, y por su fama de ladrón (AGN, Criminales-Juicios, legajo 14, fols. 903-1013, 1799). El 10 de abril de 1799 Don José María Amaya, alcalde de la Santa Hermandad de la Jurisdicción de la Ciudad de Chire y juez comisionado del Corregimiento de Casanare, ponía de manifiesto “los malos procedimientos y mal vivir de Cándido Meza sin temor de Dios y la Real Justicia sirviendo este de mal ejemplo al publico con sus rovos, y escandaloso pervirtiendo matrimonios, y sucio concuvinato con mujer casada, y parienta espiritual no bastando los requerimientos, y mandatos que se le tienen intimado, ai en esto, como el que no ande con machete en el vecindario todo para su contencion y enmienda como se verificó el dia Martes por la mañana (...)” (fols. 1-2). El alcalde relata que Cándido Meza no había sido invitado a la fiesta de Francisco Vargas y, pese a lo anterior, había asistido y, más aún, había tenido un comportamiento indecente con su concubina, motivo por el cual lo instó a retirarse de la reunión. A raíz de este percance, el alcalde no recibió más que insultos por parte de Cándido Meza, en palabras del alcalde: “con terminos, y razones indecorosas como es constante que me ha insultado y atropellado”. Por lo anterior, Meza se encontraba encarcelado y con la calidad destrozada.

En otro caso podemos constatar cómo se le hacía saber a una persona que había perdido la calidad. Se trata de un caso interesante, porque el deshonorado era un alguacil de la Inquisición, oficio que no se le asignaba “a personas ordinarias ni viles” (AGN, Criminales, Juicios, legajo 5, fol. 304). Jose Estévez de Zipaquirá, el afectado, afirmaba: “(...) por mi calidad soy un hombre blanco del estado llano, libre de toda infección, y mala raza de mulato, zambo, etcétera. Y nadie duda que a las personas de mi clase no se les niega ni se les puede disputar el tratamiento de Don” (fol. 306). José Estévez acusaba a Manuel Rubiano por haberle retirado el “Don”. Y, de hecho, Manuel Rubiano aceptaba estar omitiendo el Don porque el acusador se encontraba en la cárcel por el delito de adulterio con su esposa. Bajo estas circunstancias, consideraba que Estévez había perdido la honra y que por tanto no se le podía tratar de Don. En sus palabras: “Yo no sé por qué título pretenda un tratamiento que nunca se ha correspondido y mucho menos cuando sus proceder andan muy distantes de merecerlo, pues se habla de una causa nacida de delito público, con el cual lejos de haber adelantado un paso en la carrera del honor, ha echado sobre sí el último sello de su infamia” (fol. 304).

Veamos otros ejemplos que nos remiten a prácticas cotidianas en la sociedad colonial, pero que estaban atravesadas por lógicas de distinción sobre la calidad, prácticas tan frecuentes como el consumo de aguardiente, de cacao y de tabaco; las formas de festejar e inclusive los funerales: espacios de comportamiento, de agencia de los sujetos coloniales, en donde el color de la piel y la diferenciación social también estaban presentes.

En el capítulo IV de la *Relación Histórica* (1748), elaborada por Don Jorge Juan y Don Antonio de Ulloa, se discurría sobre el *Vecindario de Cartagena; su calidad, distinción de castas y su origen; Genio, y costumbre*. En este capítulo se reconstruyen varios factores ligados al imaginario de calidad y cómo ésta debía exhibirse en el día a día. No discutiré todos los factores que enumeran los autores; los aspectos sociales como los oficios viles, los oficios nobles y la vivienda, han sido ampliamente estudiados y no hace falta recapitularlos (Mörner, 1969: 60-77; Jaramillo, 1965:

21-48.; Dueñas, 1997: 90-103; Castro-Gómez, 2005: 81-89). Se sabe, gracias a los estudios previamente citados, que según la casta existía una ubicación espacial, un vestuario determinado y un oficio; así, la división del trabajo y el color de la piel se asociaron en una lógica de los roles socio-económicos impuestos por el poder colonial (Quijano, 2000: 286-288).

Pero la pregunta que planteo es diferente: ¿cómo se dejaban codificar las prácticas con significados socio-raciales?

*Aguardiente y cacao*: el aguardiente tenía un uso tan común que la gran mayoría de la población lo consumía. Sin embargo, en las bebidas alcohólicas también se inscribían dispositivos de diferenciación social que iban de la mano con el color de la piel. Las personas de distinción consumían aguardiente de España, pero la “gente de baxa espera, y los negros que no tienen para tanto, ocurren al del país, que se hace del caldo, ó jugo, que se saca de la caña dulce; y por esta razón tiene el nombre de aguardiente de caña”(52). En el consumo del *chocolate* –conocido más comúnmente como cacao– también se podía diferenciar la calidad de una persona: aparentemente la gran mayoría consumía cacao, también los esclavos, por eso la venta era habitual en la cotidianidad, pero la diferencia la determinaba la consistencia: el de consumo común, costaba un cuartillo de real de plata, pero no era puro cacao, “porque este *comun* es compuesto de maíz la mayor parte, y una pequeña de aquel: el que usan las personas de distinción es puro, y trabajado como en España”(52). Según este planteamiento, se puede afirmar que la pureza del cacao se reclamaba para la pureza genealógica del cristiano viejo, del español imaginado como blanco, y que la impureza del chocolate se reservaba para aquellos grupos definidos como fuentes de impureza. Esta metáfora sobre el cacao convocaba al orden jerárquico del cuerpo social a través del simple imaginario sobre la calidad del chocolate.

El *tabaco*, para el que le agradaba, constituía uno de los artículos más apetecidos. Aparentemente no existió una diferenciación entre sus consumidores. O sea, la gente que disfrutaba el tabaco, lo fumaba: “sin excepción de sexo, ni calidad”. Aunque el producto y la práctica, como tales, no marcaban diferencia, sí existía una distinción social según el espacio en donde se fumaba. Las señoras blancas lo hacían sólo en sus casas, “moderación que no es practicada de las otras de castas, ni de los hombres; los cuales no distinguen de sitio, ni ocasión” (53). Según los autores, las señoras de la élite aprendían esta costumbre desde la infancia e indicaban que esta práctica muy posiblemente la habían contraído de las “amas de leche que las crían, y son las mismas *negras* esclavas: y siendo tan comun entre aquellas personas de distinción se comunican facilmente su uso á los que *passan de Europa*, y hacen allí alguna residencia” (53).

*Danza*: el baile también operaba como un espacio de distinción social en el cual se negociaba la calidad de los individuos. La danza era usual, pero se diferenciaba según el estamento social. “Quando estas diversiones se hacen en las casas de distinción, son honestas, y sossegadas, y bailando en los principios algunas danzas, que imitan a las de España, continúan después con las del país, que son de bastante artificio, y ligereza, á que acompañan con correspondientes canciones, y suelen durar regularmente unas, y otras hasta el amanecer. Los fandangos vulgares del populacho consisten principalmente en mucho desorden de bebida de aguardiente, y vino a que se siguen indecentes, y escandalosos movimientos, de los cuales se componen las piezas que danzan” (53-54).

La *muerte* anulaba todas las diferencias sociales, en tanto todos los seres eran considerados iguales ante Dios. No obstante, antes de llegar al paraíso, al infierno o al purgatorio, se marcaba una última diferenciación para dejar en la memoria la calidad de una persona. “Quando el difunto es persona de distincion colocan el cuerpo sobre un sumptuoso feretro, que hacen en la pieza principal de la casa”. La familia afectada procura ostentar aunque a costa de la propia comodidad (54).

Las prácticas que describen los autores de la *Relación Histórica* indican formas y tácticas de representación de la distinción social a partir de una cultura de la escenificación. Los fenómenos de la cotidianidad, por simples que sean, se convierten en espacios de la teatralización de lo estético, de las jerarquías y de la diferenciación, en los cuales se pueden reproducir o combatir estructuras a partir de la agencia. En los lugares de “ritualización de la cotidianidad” (Erving Goffman) se reproduce la realidad social como una puesta en escena y se negocian, entre otras cosas, también las fronteras de la distinción y la calidad. Lo que llama la atención es que la relación entre calidad, valor moral y valor económico revela una cercanía y, en algunos casos, las variables se condicionan mutuamente. El valor de la cosa y el valor/calidad de los sujetos coloniales encarnan analogías, porque para sus actores conforman factores de un mismo sistema de intercambio y negociación: el propietario simbólico de la honra es a su vez propietario real de un bien y viceversa. Para terminar: la calidad se evidencia como entramado de valores que permite elaborar un juicio sobre una persona y mediante éste se asienta su ubicación en las relaciones jerárquicas de la sociedad; la calidad estaba, por tanto, condicionada por la triada conceptual color de piel, pureza y raza, pero también por los espacios del valor económico y la agencia, los cuales tuvieron un impacto a la hora de *performar* la distinción social.

## Conclusión

En este trabajo se explicó cómo se articularon tres principios que, en su origen, no tenían interdependencia alguna, pero en el marco de la colonia se dinamizaron como un factor de dominación que circulaba en la sociedad de forma multidireccional. Color, pureza y raza fueron tres fundamentos relacionados con imperativos sociales y a la larga tuvieron un claro impacto sobre lo que se conoció como la calidad de un sujeto. En este sentido, se puede afirmar que los principios color, pureza, raza y calidad configuraron un entramado de valores sociales que intentaron encausar el comportamiento de los sujetos coloniales propiciando la blancura y el blanqueamiento como tipo ideal. Es claro que este engranaje se configuró con parámetros diferenciadores de un no-deber y de un deber-ser mediante valores asignados a los principios referenciados. Estos valores sociales operaron como reguladores de la convivencia en la desigualdad y determinaron las lógicas en la formación del juicio. A su vez, brindaron patrones de comportamiento y orientación, definieron ideales, pero también establecieron espacios de agencia y de prácticas sociales. Los conceptos en alusión reprodujeron formas de representación e imaginación sobre la norma y la normalidad, las cuales implicaron modelos de obligatoriedad. El cumplimiento de las normas jurídicas y sociales en la colonia se incentivó, muy posiblemente, también mediante la promesa de “ser-de-buena-calidad”, para lo que existió la sanción, como también la recompensa simbólica o material. Los valores sociales se demuestran en este artículo como un vehículo del poder y se encuentran codificados en la cultura del

colonizador. El cuerpo del sujeto colonial se convirtió mediante esta lógica en un portador de significados: significados que reflejaban un escalafón social negociable, escenificable, pero no libre de ataduras como la opinión y la voz pública.

Los códigos inscritos en el cuerpo reflejaban a su vez una metáfora política sobre cuerpo social. En España, el imaginario sobre la pureza había sido un mecanismo para conservar las diferenciaciones del pasado religioso después de las conversiones del judaísmo al cristianismo. Es decir, a raíz de la aculturación forzosa en la Península, se había generado un sistema de diferenciación genealógica para perpetuar la “diferencia en la igualdad” y así garantizar el poder de los cristianos viejos. En contraste, en Hispanoamérica el orden que implicaba conservar la pureza se subvirtió progresivamente, sobre todo a lo largo del siglo XVIII, mediante el mestizaje. Ciertamente, las fronteras de color se iban desdibujando y el ascenso social del mestizo ponía en peligro la hegemonía de los blancos. Por eso el entramado entre color, raza y pureza, que sustentaba la calidad de una persona, posibilitaba la elaboración de un mecanismo clasificatorio para conservar el orden social de carácter diferenciado y no permitir que éste desembocara en lo que el poder definía como desorden. La única forma legal de subvertirlo era el blanqueamiento, en efecto, la renuncia casi absoluta a la identidad cultural y la negación de unas características físicas. El cuerpo, entonces, operaba como una metáfora política en tanto lo blanco y puro significaba orden y monopolio del poder, lo negro y lo indígena el sócalo deshonorado y mancillado de la pirámide social, pero la base de la explotación socio-económica para sustentar el poder del blanco. Y el mestizo y las castas representaban aquello posiblemente en vía de ascenso, grupos que debían ser controlados y no en vano fueron firmemente estigmatizados con el desorden moral. Estos imaginarios sobre la diferenciación estuvieron articulados efectivamente con valores sociales que condenaban o premiaban aquello que garantizara el poder colonial. Así, pues, se cierra con una cita de Jean-Claude Schmitt: “Los valores no son ornamento, pompa o fachada de la historia, los valores dictan, organizan y jerarquizan los imaginarios de una sociedad” (2007: 35).

## Bibliografía

Archivo General de la Nación, Colombia (AGN).

Sección Colonia, Genealogías, II, caja 66, fol. 991-913, Año: 1766.

Sección Colonia, Criminales, Juicios. Vol. 1 querella, Legajo: 1, Folios: 343-347, Año: 1771.

Sección Colonia, Criminales, Juicios, Legajo 14, Sumario instruido por las justicias de Tame y Chire, a Cándido Meza, por delitos contra la propiedad y las buenas costumbres. Folios: 903-1013 Año: 1799.

Sección Colonia, Criminales Juicios, Legajo: 5, Acusación de José Estévez, Alguacil de Zipaquirá, contra Manuel Rubiano, quien no le dio al primero el título de “Don”. Folios: 300-318, Año: 179.

Archivo Histórico Nacional, Madrid, España (AHN).  
Universidades, legajo 533, expediente 20, Año: 1618.

Anónimo

*El Cantar de Mio Cid* (circa 1200) <<http://mgarci.aas.duke.edu/cgi-bin/celestina/sp/index-dq.cgi?libroId=1002>>

1583 Biblia Sacra, quid in hac editione a theologis lovanien sibvs praestitvm sit, eorvm, prefatio indicat. Antverpiae: Ex Officina Christophori Plantini.

- Carrera, Magali  
2003 *Imagining Identity in New Spain: Race, Lineage, and the Colonial Body in Portraiture and Casta Paintings*. Austin: University of Texas Press.
- Castro-Gómez, Santiago  
2005 *La hybris del punto cero. Ciencia, raza e Ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Castro Morales, Efraín  
1983 Los cuadros de castas de la Nueva España“. *Jahrbuch für Geschichte von Staat, Wirtschaft, und Gesellschaft Lateina-merikas* 20, 671-690.
- Covarrubias Orozco, Sebastián  
1611 *Tesoro de la lengua castellana o española*. Madrid: Luis Sánchez.  
1726-1739 *Diccionario de Autoridades*, tomos 1-4. Madrid: Real Academia Española.
- Dueñas Vargas, Guiomar  
1997 *Los hijos del pecado. Ilegitimidad y vida familiar en la Santafé de Bogotá colonial*. Bogotá: Editorial Universidad Nacional.
- Escobar del Corro, Juan  
1637 *Tractatus bipartitus. De puritate Et nobilitate probanda, secundum statuta S. Officii Inquisitiones*. [1623]. Lugdvni: umptibus Laurentii Durand.
- Finestrada, Joaquín  
2000 *El vasallo instruido en el estado del Nuevo Reino de Granada y en sus respectivas obligaciones*. [1789]. Transcripción e introducción, Margarita González. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Fischer-Lichte, Erika  
2004 “Einleitung”. *Theatralität als Modell in den Kulturwissenschaften*. Ed. Erika Fischer-Lichte, et al.. Tübingen: s.e., 7-26.
- Groebner, Valentin  
2003 Haben Hautfarben eine Geschichte? Personenbeschreibung und ihre Kategorien zwischen dem 13. und dem 16. Jahr-hundert“. *Zeitschrift für Historische Forschung* 30:1, 1-18.
- Groebner, Valentin  
2004 *Der Schein der Person. Steckbriefe, Ausweis und Kontrolle im Mittelalter* München: C.H. Beck.  
2007 Mit dem Feind schlafen. Nachdenken über Hautfarben, Sex und ›Rasse‹ im spätmittelalterlichen Europa“. *Historische Anthropologie* 15:3, 327-338.
- Hausberger, Bernd  
(En prensa) “El peso de la sangre: limpieza, mestizaje y nobleza”. *Limpieza de sangre y construcción étnica de los vascos en el Imperio español*. Nikolaus Böttcher, Bernd Hausberger, Max S. Hering Torres (en prensa, publicación para 2010).
- Hering Torres, Max S.  
2003 “Limpieza de sangre. ¿Racismo en la Edad Moderna?”. *Tiempos Modernos* [en línea] *Revista Electrónica de Historia Moderna* 9. <<http://www.tiemposmodernos.org/viewissue.php?id=9>> (Consulta: 17 de febrero, 2010).  
2006 *Rassismus in der Vormoderne. Die Reinheit des Blutes im Spanien der Frühen Neuzeit*. New York; Frankfurt: Campus Verlag.  
2007 “Raza: variables históricas”. *Revista de Estudios Sociales* 26, 16-27.  
2008 “Saberes médicos - Saberes teológicos: de mujeres y hombres anómalos”. *Cuerpos Anómalos*. Ed. Max S. Hering Torres. Bogotá: Editorial Universidad Nacional, 101-130.
- Hoyos, Juan Felipe y Joanne Rappaport  
2007 “El mestizaje en la época colonial: un experimento documental a través de los documentos de Diego de Torres y Alonso de Silva, caciques mestizos del siglo XVI”. *Boletín de Historia y Antigüedades* 94: 837, 301-318.

Hund, Wulf D.

2008 "Die weiße Norm. Grundlagen des Farbrassismus". *Cuerpos Anómalos*. Max S. Hering Torres. Bogotá: Editorial Universidad Nacional, 171-204.

Jaramillo Uribe, Jaime

1965 "Mestizaje y diferenciación social en el Nuevo Reino de Granada en la Segunda mitad del siglo XVIII". *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura* 2: 3, 21-48.

Jiménez Patón, Bartolomé

1638 *Discurso en favor del Santo y loable estatuto de la limpieza*. Granada: Imprenta de Andrés de Santiago Palomino.

Juan, Jorge, Antonio de Ulloa

1748 *Relación Histórica del viaje a la America Meridional hecho de Orden de Su Magestad para medir algunos grados de meridiano Terrestre y venir por ellos en conocimiento de la verdadera Figura y Magnitud de la Tierra, con otras varias Observaciones Astronomicas, y Phisicas*. Primera parte, tomo primero. Madrid: Antonio Marin.

Katzew, Ilona

2004 *La pintura de castas*. México: Turner Publicaciones.

1983 *La Biblia/Antigua versión de Casiodoro de Reina (1569); revisada por Cipriano de Valera (1602)*. Bogotá: La Oveja Negra y RBA Proyectos Editoriales.

1935 *La Santa Biblia, Antiguo y Nuevo Testamento. Antigua versión de Casiodoro de Reina (1509) revisada por Cipriano de Valera (1602) y cotejada posteriormente con diversas traducciones y con los textos hebreo y griego*. Madrid: Depósito Central de la sociedad bíblica B y E, Federico Bacart.

Lavallé, Bernard

1990 "Del indio criollo: evolución y transformación de una imagen colonial". *La imagen del indio en la Europa moderna*. Sevilla: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 319-342.

López de Gómara, Francisco

1993 *Historia general de las Indias [y nuevo mundo, con más la conquista de Perú y de México]*. [1555]. (Lima: Comisión Nacional.

Martínez, María Elena

2004 "The Black Blood of New Spain: Limpieza de Sangre, Racial Violence, and Gendered Power in Early Colonial Mexico". *The William and Mary Quarterly* 61: 3, 479-520.

Martínez de Toledo, Alfonso

1971 *Corbacho, o reprobación del amor mundano*. [1438]. Barcelona: Zeus.

Mörner, Magnus

1969 *La mezcla de razas en la historia de América Latina*. Buenos Aires: Paidós.

Nebrija, Elio Antonio

1951 *Vocabulario español-latino*. Madrid: Real Academia Española.

Nirenberg, David

1996 *Communities of Violence: Persecution of Minorities in the Middle Ages*. Princeton: Princeton University Press.

Quijano, Anibal

2000 "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina". *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Ed. Edgardo Lander. Caracas: FACES; UCV y UNESCO, 281-348.

Rappaport, Joanne

(En prensa) *Génesis y transformaciones del mestizaje: Siglos XVI y XVII*.

Sandoval, Alonso

1647 *Instauranda Aethiopiium Salute. Historia de Aethiopia, naturaleza, policia sagrada y profana, costumbres, ritos y catecismo evangélico, de todos los Aethiopes con que se restaura la salud de sus Almas. Dividida en dos tomos*. Madrid: Alonso de Paredes.

- Schmitt, J.-C.  
2007 “Welche Geschichte der Werte?”. *Wertekonflikte– Deutungskonflikte*. Eds. B. Stollberger-Rillinger; T. Weller. Münster: Rhema, 21-35.
- Shakespeare, William  
1967 *The Merchant of Venice*. [1600]. Londres: Longmans, Green and Co Ltd.  
2001 *El Mercader de Venecia*. [1600]. Trad. Germán Carrasco. Bogotá: Norma.
- Solórzano y Pereyra, Juan  
1996 *Política Indiana*. t. 1-3 [1647]. Madrid: Fundación José Antonio Castro: Turner.
- Taylor, Gary  
2005 *Buying Whiteness. Race, Culture, and Identity from Columbus to Hip Hop*. New York; etc.: Palgrave Macmillan.
- Torrejocillo, Francisco  
1674 *Centinela contra judíos*. Madrid: Julián de Paredes.
- Van der Lugt, Maaiken  
2005 “La Peau Noire dans la Science Médiévale”. *Micrologus La pelle umana / The Human Skin* 13, 439-476.
- Varela, Consuelo  
1986 *Cristóbal Colón. Los cuatro viajes. Testamento*. Madrid: Alianza.
- Vespucio, Américo  
1951 “Carta del 18 de julio de 1500. Dirigida desde Sevilla a Lorenzo di Pier Francesco de Medici, Florencia”, *Américo Vespucio. El Nuevo Mundo. Cartas relativas a sus viajes y descubrimientos*. Ed. R. Levillier . Buenos Aires: Editorial Nova, 95-125.
- Vignolo, Paolo  
2004 “Nuevo Mundo: ¿Un mundo al revés? Los antípodas en el imaginario del renacimiento”. *El Nuevo Mundo. Problemas y debates*. Ed. Diana Bonnet y Felipe Castañeda. Bogotá: Uniandes, 23-60.  
2008 “De los seres plinianos al mito del homunculus. El enanismo en la construcción de un sujeto moderno”. *Cuerpos Anómalos*. Max S. Hering Torres, Max S. . Bogotá: Editorial Universidad Nacional, 29-64.
- Zambrano de la Hoz, Juan Camilo  
2009 “Pleitos por limpieza de sangre en Girón y Vélez, 1780-1810”. Tesis de Grado. Universidad Industrial de Santander.

