

ARTÍCULO RECIBIDO: 31

DE ENERO DE 2011;

APROBADO: 7 DE JULIO DE

2011; MODIFICADO: 1 DE

AGOSTO DE 2011.

## La limpieza de sangre. Problemas de interpretación: acercamientos históricos y metodológicos

### RESUMEN

Este artículo presenta un acercamiento histórico y una propuesta teórico-metodológica para el análisis de procesos de racialización previos a la modernidad. Para cumplir con esta meta la propuesta se inserta en el debate sobre el posible carácter racializado de la limpieza de sangre, teniendo en cuenta el poder del discurso y las prácticas cotidianas. Después de hacer un recorrido histórico tanto en España como en el Nuevo Reino de Granada (xv-xviii), se concluye que a partir de un antijudaísmo-racial peninsular, la limpieza de sangre en Hispanoamérica se convirtió en una estrategia de racialización colonial, porque codificó las relaciones sociales de forma jerárquica mediante símbolos corporales y culturales.

### PALABRAS CLAVE

*Raza, sangre, calidad, color, España, Nuevo Reino de Granada, siglos xv-xviii.*

## Purity of blood. Problems of interpretation: historical and methodological approaches

### ABSTRACT

This article provides both an historical basis as well as a theoretical-methodological proposal with which to analyze processes of racialization before the modern period. To do so, the proposal is framed within the debate about the possible racialized character of the purity of blood laws, taking into account the power of discourse and everyday practices. After an historical overview both in Spain and in the New Kingdom of Granada (fifteenth to eighteenth centuries), the article argues that, starting from a racial antisemitism in the Iberian peninsula, the purity of blood became, in Hispanic America, a strategy of colonial racialization because it codified social relations hierarchially through corporeal and cultural symbols.

### KEY WORDS

*Race, blood, quality, color, Spain, New Kingdom of Granada, fifteenth to eighteenth centuries.*



Max S.  
Hering  
Torres

Profesor Asociado y coordinador del posgrado del Departamento de Historia, Universidad Nacional de Colombia (Bogotá, Colombia). *Minor* (Nebenfach) en Etnología y Magíster Artium (M.A.) en Historia por la Ludwig-Maximilians-Universität (Munich, Alemania) y Dr. phil. en Historia de la Universidad de Viena (Viena, Austria). Director del grupo de investigación *Prácticas Culturales, Imaginarios y Representaciones* (Categoría A1 en Colciencias). Sus publicaciones recientes son: "La limpieza de sangre en España: un modelo de interpretación", en *El peso de la sangre. Limpios, Mestizos y Nobles en el Mundo Hispánico*, eds. Nikolaus Böttcher, Bernd Hausberger y Max S. Hering Torres (México: El Colegio de México, 2011), 23-54 y *Cuerpos Anómalos* (Bogotá: Editorial Universidad Nacional, 2008). msheringt@unal.edu.co

# La limpieza de sangre. Problemas de interpretación: acercamientos históricos y metodológicos<sup>•</sup>

## INTRODUCCIÓN

La limpieza de sangre ha sido interpretada desde múltiples perspectivas y no existe consenso sobre su significado en el marco de la historia del racismo. Esta tensión argumentativa es reflejo de una polémica más amplia, que gira en torno a la historicidad del racismo y a la siguiente pregunta: ¿Es el racismo un fenómeno exclusivamente moderno o es el racismo un fenómeno transhistórico? En términos históricos, ¿se manifiesta el imaginario de la ‘raza’ y la discriminación “racial” en múltiples formas o sólo en singular? Los objetivos de este artículo son primero, precisar el problema mediante algunas anotaciones historiográficas; segundo, desarrollar un acercamiento histórico al problema; y tercero presentar una abstracción conceptual y teórica para proponer formas de indagación ante el problema de interpretación.

## 1. PROBLEMA

A continuación no se pretende presentar un balance historiográfico exhaustivo, sino simplemente comentar algunas voces para explicitar el problema. Se trata de una vieja polémica, sólo parcialmente superada, que recientemente volvió a ser impulsada. Cecil Roth denominó —en los años cuarenta del siglo xx— el pensamiento español de la limpieza de sangre como “racial antisemitism” y como “fifteenth century precedent for the Aryan legislation of the twentieth”<sup>1</sup>. Albert Sicroff, en los años sesenta, no vaciló en denominar los pogromos de 1391 como un “sentimiento racista”<sup>2</sup>, y el célebre historiador español Antonio Domínguez Ortiz consideró la doctrina de la limpieza de sangre como “puro racismo”<sup>3</sup>.

• Este artículo es resultado del trabajo de investigación realizado por el autor como Profesor Asociado del Departamento de Historia de la Universidad Nacional de Colombia (Bogotá, Colombia). No contó con fuentes de financiación específicas para el proyecto.

1. Cecil Roth, “Marranos and Racial Anti-Semitism: A Study in Parallels”, *Jewish Social Studies* 2: 3 (1940): 243.
2. Albert Sicroff, *Los estatutos de limpieza de sangre. Controversias entre los siglos xv y xvii* (Madrid: Taurus, 1985), 47.
3. Antonio Domínguez Ortiz, *Los judeoconversos en España moderna* (Madrid: MAPFRE, 1993), 138.

4. Guido Kisch "Nationalism and Race in Medieval Law", *Seminar: An Annual Extraordinary Number of 'The Jurist'* 1 (1943): 71-73.
5. Francisco Márquez Villanueva, "The Converso Problem: An Assessment", en *Collected Studies in Honour of Américo Castro's Eightieth Year*, ed. M. Hornik (Oxford: Lincombe Lodge Research Library, 1965), 324.
6. Rainer Walz, "Der vormoderne Antisemitismus: Religiöser Fanatismus oder Rassenwahn?", *Historische Zeitschrift* 260 (1995): 719-748, Josef Hayim Yerushalmi, *Assimilation and Racial Anti-Semitism: The Iberian and the German Models* (New York: Leo Back Institute 1982); David Nirenberg, "Was there race before modernity? The example of 'Jewish' blood in late medieval Spain", en *The Origins of Racism in the West*, eds. Miriam Eliav-Feldon, Benjamin Isaac y Joseph Ziegler (Cambridge University Press, 2009), 232-264; Albert Sicroff, "Spanish Anti-Judaism: Anti-Judaism: A Case of Religious Racism", en *Encuentros Desencuentros. Spanish Jewish Cultural Interaction Throughout History*, eds. Carlos Carrete Parrondo et al. (Tel Aviv: University Publishing Projects, 2000), 592; Kathryn Burns, "Desestabilizando la raza", en *Formaciones de indianidad. Articulaciones raciales, mestizaje y nación en América Latina*, ed. Marisol de la Cadena (Popayán: Envión Editores, 2007), 38; Max S. Hering Torres, "Limpieza de sangre ¿Racismo en la Edad Moderna?", *Tiempos Modernos. Revista Electrónica de Historia Moderna* 9 (2003) y *Rassismus in der Vormoderne. Die Reinheit des Blutes im Spanien der Frühen Neuzeit* (New York and Frankfurt: Campus Verlag, 2006).
7. María Eugenia Chaves: "Introducción", en *Genealogías de la Diferencia* (Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2009), 12.
8. Max S. Hering Torres, "Limpieza de sangre ¿Racismo en la Edad Moderna?".

Sin embargo, otro grupo de historiadores se distanciaron de la anterior postura. En los años cuarenta, Guido Kisch contradecía a Cecil Roth y afirmaba: "The racial concept and doctrine have no foundation in medieval law either ecclesiastical or secular"<sup>4</sup>. Márquez Villanueva refutaba en el mismo tenor cualquier significado racista de la limpieza por no basarse en biologismos indelebiles; por el contrario, señalaba su carácter social y religioso<sup>5</sup>. A estas posturas se han sumado en los últimos años planteamientos novedosos que han intentado matizar la argumentación histórica con relación a la Edad Moderna. Por ejemplo, los trabajos de Walz con su propuesta sobre el racismo genealógico, los de Yerushalmi y su planteamiento del protorracismo, las investigaciones de Nirenberg en las que se reconstruyen significaciones de la 'raza' de la Baja Edad Media, las nuevas interpretaciones de Sicroff en las que consigna el "giro racismo religioso", la investigación de Kathryn Burns sobre el "racismo castellano" y, por mi parte, presenté hace algunos años la hipótesis sobre los racismos como "variables camaleónicas"<sup>6</sup>.

Aunque los anteriores planteamientos abrieron nuevas perspectivas interpretativas, su desventaja radica en la falta de diálogo con el pasado americano, falencia que se ha venido compensando recientemente gracias a los trabajos de Martínez. Pero mientras estos historiadores ignoraron la perspectiva transatlántica, en la historiografía hispanoamericana también se desconoció la perspectiva peninsular. En el reciente trabajo editado por María Eugenia Chaves, *Genealogías de la Diferencia*, la editora se pregunta: ¿es posible identificar el saber que sobre los africanos esclavizados se construye en el mundo colonial con los conceptos de raza y de relaciones raciales? A esta curiosidad responde:

"Si aceptamos que el marco de significación de las diferencias anclado en los conceptos de raza y de diferencias raciales emerge desde mediados del siglo XVIII en el contexto de la decadencia del poder colonial ibérico y de la consolidación de nuevas potencias coloniales del norte de Europa, la aplicación de estos conceptos resulta evidentemente anacrónica"<sup>7</sup>.

Comparto parcialmente la respuesta de Chaves. De hecho, en parte también he argumentado así en otros trabajos<sup>8</sup>. Conuerdo en que —a la

luz de los trabajos de Edmundo O’Gorman, de Enrique Dussel y de Aníbal Quijano— no es conveniente proyectar los conceptos de raza y racismo de la modernidad al pasado colonial. Pero, por otro lado, creemos que aunque los conceptos de raza y las diferencias raciales emergen en Europa desde mediados del siglo XVIII, existen manifestaciones previas sobre la ‘raza’ con significados históricos variables e independientes que permitieron procesos de racialización. En el marco de la limpieza de sangre tanto en España como en Hispanoamérica, existieron otras conceptualizaciones sobre la raza, anteriores y con otros significados situados históricamente<sup>9</sup> que encapsulan conceptos disímiles, articulados a la pureza, la casta, el color y la calidad: junctura conceptual que se deja constatar con diferencias regionales a partir de la normatividad, los discursos y la cotidianidad.

## 2. ACERCAMIENTO HISTÓRICO AL PROBLEMA

Teniendo en cuenta este panorama historiográfico, es posible constatar que el debate ha caído en posturas un tanto polarizadas. Por un lado, algunos académicos niegan cualquier posibilidad de racialización antes de la modernidad<sup>10</sup>. Por otro, algunos científicos sociales postulan la existencia del racismo en la Edad Moderna europea y en la colonia, proyectando la raza y el racismo de la modernidad al pasado colonial (Quijano<sup>11</sup>), e incluso algunos han pretendido elaborar una historia lineal sobre el racismo como algo que tuvo su inicio en la limpieza de sangre y que desembocó en el Tercer Reich (Friedman, Poliakov<sup>12</sup>). Pienso que existe la posibilidad de hilar de forma diferente, de hecho, entre estas posturas y abrirse a otros planteamientos y formas de preguntar, teniendo en cuenta una perspectiva histórica que no sólo dialogue entre el pasado peninsular y el colonial, sino que evite una supuesta singularidad del racismo moderno como requisito *sine qua non* de la racialización. A continuación propongo argumentos del porqué se podrían revisar las anteriores opiniones y optar por un camino para reflexionar históricamente sobre los procesos de racialización histórica rescatando su polifonía y su ductilidad sin soslayar analogías y diferencias.

### 2.1. FORMAS DE EXCLUSIÓN Y ESPECIFICIDAD DE LA LIMPIEZA DE SANGRE

En Europa, tanto en la Edad Media como en la Edad Moderna, la exclusión era parte de la cotidianidad. La sociedad estamental diferenciaba sus individuos a través de su pertenencia social, zanjada por los imaginarios del nacimiento y la sangre. Si bien existieron vías de ascenso social, no es atrevido afirmar que dicha sociedad era jerárquica. La fama y el honor

9. Michel-Rolph Trouillot, *Global Transformations. Anthropology and the Modern World* (New York: Palgrave Macmillan, 2003), 98.

10. Julio Arias y Eduardo Restrepo, “Historizando raza: propuestas conceptuales, y metodológicas”, *Crítica y Emancipación. Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales* 3 (2010): 46-65.

11. Aníbal Quijano, “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, en *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, ed. Edgardo Lander (Caracas: FACES/UCV/Unesco, 2000), 281-348.

12. Jerome Friedman, “Jewish Conversion, the Spanish Pure Blood Laws and Reformation: A Revisionist View of Racial and Religious Antisemitism”, *The Sixteenth Century Journal* 18 (1987): 3-29; Leon Poliakov, *Geschichte des Antisemitismus. Die Marranen im Schatten der Inquisition*, vol. IV (Worms: Verlag Georg Heintz, 1981), 67, 84, 170, 206 y 150.

eran principios que determinaban la inclusión y la exclusión en el marco del orden estamental. El honor se derivaba del linaje, del oficio y del estamento y operaba como capital simbólico. Con todo, el honor no era innato, inmutable y perpetuo: debía ser custodiado y protegido. La honra no constituía una categoría cerrada y podía ser variable: los criminales, los vagabundos, los magos, los verdugos, los sepultureros y las prostitutas, todo ellos eran percibidos como deshonrados —por supuesto—, sin olvidarnos de los herejes y los judíos<sup>13</sup>.

Los judíos eran vistos como discípulos de una doctrina irracional, sin salida alguna, condenada a la eternidad del infierno y como un pueblo deicida. Se tomaban además como responsables de epidemias, de la profanación de hostias y de asesinatos rituales, e incluso se estigmatizaban como encarnación de la perfidia, la usura y la traición. En la Península Ibérica, el antijudaísmo medieval recrudesció cuando en las cortes de Zamora (1301), Valladolid (1322) y Madrid (1329) y en el concilio de Salamanca (1335) se presentaron numerosas peticiones para desbanca a las odiadas élites financieras judías. Aunque los reyes protegían a los judíos ofreciéndoles amparo al ser definidos como parte de sus propiedades, dicha relación de protección y dependencia comenzó a fenecer cuando, el 30 de octubre de 1377, el rey Enrique II (1334/5-1379) autorizó una serie de demandas antijudías en las cortes de Burgos. Fue éste un primer paso hacia la oficialización de la exclusión de los sefardíes, que desembocó en los motines de 1391. En pocas palabras, los judíos representaban un minoría odiada, pero visible y controlada. Con todo, es evidente que las sociedades ibéricas se caracterizan por una normatividad y unas prácticas judeofóbicas, que obedecía al antijudaísmo clásico de la Edad Media en Europa.

Pero en Castilla a mediados del siglo xv se forjó una doctrina singular en el contexto europeo: a partir de la articulación del pensamiento genealógico con el antijudaísmo, se configuró el principio de la limpieza de sangre como una modalidad específica de exclusión, al diferenciarse de los procesos generales de segregación de aquel entonces. Como consecuencia de los motines de 1391 y, más adelante, de la expulsión de los judíos en 1492, se inició una ola de conversión religiosa de la minoría judía. Su objetivo, a finales del siglo xiv, había sido sobrevivir los motines medievales y, en las postrimerías del siglo xv, conservar su hogar y evitar la diáspora sefardí. A raíz de este proceso de asimilación forzosa acaeció un proceso de mimetización sociocultural. La otredad de los judíos —visible a través de su atuendo, su vivienda, sus ritos religiosos y sus prácticas alimenticias— pasaron a la invisibilidad. La invisibilidad significó llevar las prácticas culturales a la ilegalidad, a lo subalterno y a lo críptico; pero con el paso del tiempo, durante el siglo xviii, el judaísmo desapareció progresivamente bajo el manto del cristianismo. Durante las conversiones entre 1391

y 1492 los judíos pasaron a ser cristianos, accediendo a nuevos privilegios, pero también a nuevas obligaciones. Así, conformaron un nuevo grupo, en teoría libre de ataduras antijudías, que se esforzaba por alcanzar nuevas

13. Richard van Dülmen, *Der Ehrlose Mensch. Unehrllichkeit und soziale Ausgrenzung in der Frühen Neuzeit* (Köln: Böhlau, 1999), 1.

estructuras de poder. Este proceso de aculturación suscitó sospechas, envidias y un profundo miedo en la sociedad, debido a que los neófitos provenientes del judaísmo ya no eran visibles y empezaban a hacer parte integral de la sociedad cristiana. Por consiguiente, se elaboró una nueva definición legal del judeoconverso para visibilizar aquello que ya no era visible: su pasado, esto es, su origen, rastreable solamente a partir de la sangre. Debido a los intentos de homogeneización cristiana, la pertenencia religiosa dejó de ser motivo de exclusión, pero no así el origen religioso.

Matizar lo anterior es importante porque, a pesar de los puntos de encuentro, los elementos de diferenciación obedecían a lógicas disímiles. El argumento principal era el siguiente: en los cuerpos de los judeoconvertos, 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, siendo cristianos, según los cristianos viejos, se seguían comportando como judíos. Dicho de otra forma, la conexión entre las características de la sangre y la conducta se había perpetuado e inscrito en el cuerpo cristiano cuando se evidenciaba un origen judío. Sería prematuro hablar de un sistema de la limpieza de sangre totalmente consolidado para mediados del siglo xv, pues apenas se establecían sus fundamentos. Sobre la base de la sentencia-estatuto implementada en el Consejo de Toledo en 1449, se expulsaron catorce judeoconvertos de sus oficios. La nueva norma, pronunciada en medio de una sublevación urbana en contra de los impuestos reales, estipulaba lo siguiente:

“[...] que los conversos de linaje de los judíos, por ser sospechosos en la fé de nuestro Señor e Salvador Jesuchristo, en la qual frecuentemente bomitan de lijero, judaizando, no pueden haber oficios ni beneficios públicos ni privados tales por donde puedan facer injurias, agravios e malos tratamientos a los christianos viejos lindos”<sup>14</sup>.

Como se aprecia, el concepto de ‘limpieza’ todavía no emerge; en cambio, sí el de *lindos*. Según Menéndez Pidal y Antonio Domínguez Ortiz, el término ‘lindo’ se puede entender como un antecedente conceptual de la limpieza, considerando que los términos ‘lindo’ y ‘limpio’ se derivan de *limpidus* (que es en realidad ‘impecable’)<sup>15</sup>. En el último tercio del siglo xv, muy probablemente, se equiparó ‘lindo’ al concepto de ‘limpieza’. Cabe señalar que apenas era una categoría jurídica incipiente, con crasas dificultades para ser realmente implementada en el Consejo de Toledo. Pese a sus inconsistencias jurídicas, empezaba a operar un argumento de exclusión que no tomaba por objeto la pertenencia religiosa, sino el linaje religioso, con lo que se convertía en un instrumento en contra de la asimilación. Los estatutos de limpieza de sangre, pese a sus endeble bases jurídicas, se convirtieron en objeto de disputa, pero se difundieron progresivamente con el consentimiento tanto del rey como del Papa en variedad de instituciones. En las

14. Antonio Martín Gamero ed., *Historia de la ciudad de Toledo* (Toledo: Imprenta de Severiano López Fando, 1862), quien editó la “Sentencia que Pedro Sarmiento, asistente de Toledo, y el común de la ciudad dieron en el año 1449 contra las conversos”, 1036-1040; para la cita 1037.

15. Antonio Domínguez Ortiz, *La clase social de los conversos en Castilla en la Edad Moderna* (Granada: Universidad de Granada, 1991), 13, nota al pie 9.

instituciones que se implementaron los estatutos de limpieza de sangre, los aspirantes a cualquier oficio o beneficio se debían someter a una investigación genealógica para evidenciar que tenían “sangre limpia”, es decir, que no tenían antepasados judíos o musulmanes. En otras palabras, la limpieza de sangre definió como objeto de discriminación las minorías neófitas. Como se sabe, los estatutos se implementaron en algunas provincias como Guipúzcoa (1482), Vizcaya (1511) y Villa de Espinosa de los Monteros<sup>16</sup>; en las órdenes religiosas, en los Colegios Mayores y Cabildos Catedralicios, así como en las órdenes militares, en la Casa de la Contratación (1510) y, por supuesto, en el Santo Oficio de la Inquisición. Para mediados del siglo xv, las conversiones eran un hecho reciente por lo que el pasado genealógico era fácilmente rastreable. No obstante, dos y tres generaciones más tarde, el pasado se hacía cada vez más difícil de reconstruir. Así las cosas, se puede constatar un fenómeno de adaptación, que hizo imprescindible no sólo crear un sistema burocrático de investigación, que permitiera administrar el saber genealógico, vigilar y controlar, sino también visibilizar la diferencia más allá de los imaginarios en torno a la sangre, la moral y el pasado.

## 2. 2. CONTAGIO, HERENCIA Y RAZA: DISCURSOS Y COTIDIANIDADES EN ESPAÑA

Según la doctrina cristiana, la verdad es una categoría absoluta e incuestionable además de una exigencia vinculante que no tolera desviaciones en cuestiones de fe. Los defensores de la limpieza transfirieron este monopolio de la verdad, derivado del fideísmo, para justificar las normas y las prácticas de la limpieza de sangre. El cronista Andrés Bernáldez (1450-1513), en el espíritu dogmático de la época, caracterizaba a los judíos con la “perpetua ceguera” explicando por qué nunca “quisieron dar el oído a la verdad; antes engañados por el falso libro del Talmud”. Por ello, exigía “la leña, que será necesari[a] arder hasta non quede ninguno, e aun sus fijos, los que era de veinte años arriba; e si fueron tocados de la misma lepra, aunque tuviesen menos”<sup>17</sup>.

Las imagerías sobre el error y la perfidia de los judíos se construyeron a partir de la verdad cristiana y se compararon metafóricamente con la lepra. Así las cosas la lepra, aparte de ser una enfermedad real, se convirtió en una metonimia para señalar la falta de creencia. Pero la metonimia no era algo inocente. Con ella se rescató el principio del contagio y de herencia de la impureza

como algo real, tangible e incluso observable. La metonimia era realidad y ficción a la vez: la impureza de sangre no era lepra, esto era ficción, pero también realidad en la medida en que la impureza se heredaba según las lógicas del contagio de una enfermedad. El contagio a partir de la herencia se explicaba con el principio de la pureza levítica, mediante el principio del pecado y se sustentaba adicionalmente a partir de una errática interpretación del pecado original y la crucifixión de Jesucristo<sup>18</sup>.

Antes de que se desarrollara la idea de la limpieza de sangre, las visiones sobre la herencia se desprendían de las teorías sobre las diferencias estamentales

16. Se desconoce la fecha.

17. Andrés Bernáldez, *Memorias del reinado de los Reyes Católicos*, eds. Manuel Gómez y Juan de Mata Carriazo y Arroquia (Madrid: csic, 1962), 103 y 251-252.

18. Para profundizar los elementos teológicos en la sustentación de la limpieza de sangre, véase: Max S. Hering Torres, *Rassismus in der Vormoderne*, 133-156 y, “Limpieza de sangre en España”, 23-54.



heredadas por la sangre. Lo que llama la atención es que en este contexto se utilizara un imaginario sobre la ‘raza’, sujeto a la época y que operaba como sinonimia de “linaje”. En la obra *Corvacho* (1438), de Alfonso Martínez de Toledo, se señala que las virtudes y los vicios de un linaje estamental se heredan, sin importar el contexto social. La inevitable conclusión del autor era que un labrador siempre será labrador y un caballero siempre caballero —sin importar si se educan en contextos sociales diferentes—. “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”<sup>19</sup>. Revelador es que ‘raza’ en este pasaje se utilizaba como sinónimo de linaje y se relacionaba con la idea de herencia inmutable de virtudes o vicios que se naturalizaban a partir del origen. Independiente de este discurso, el humanista Antonio Nebrija (1441-1522) consigna en su *Diccionario* (1495) significaciones diferentes haciendo referencia a *panni raritas*, que traduce del latín al castellano con “raça del paño”, o sea una rareza o un defecto en los paños<sup>20</sup>.

Si bien la palabra ‘raza’ representa una variedad de significados, por ahora no manifestaba un enlace con el imaginario de la “limpieza de sangre”. Pero es importante constar que ‘raza’ significaba, en la segunda mitad del siglo xv, ‘linaje’ y también ‘defecto’. A mediados del siglo xvi, en el contexto de la limpieza de sangre, estas dos significaciones se articularon para expresar la conceptualización sobre la herencia de un defecto, es decir, la herencia de la impureza genealógica, de un desperfecto, heredable como una enfermedad. En el debate llevado a cabo en el Cabildo Catedralicio de Toledo en 1547, en relación con la implementación de los Estatutos de la Limpieza de Sangre, el arzobispo Juan Martínez de Silíceo indicaba: “[...] se propuso un estatuto por nos Arzobispo de Toledo en esta Santa Iglesia en el cual se contenía desde aquel día en adelante todos los Benefiziados de aquella Santa Iglesia a Dignidades como Canonigos Razioneros Capellanes y clerizones fuesen xristianos Viejos sin raza de Judio ni de Moro ni hereges”<sup>21</sup>. De la mano de lo anterior, se puede observar una “simbiosis conceptual” entre “impureza” y ‘raza’, porque el concepto de ‘impureza’ sólo podía existir si existía un defecto en el linaje, heredable genealógicamente. En otras palabras, la ‘raza’ representaba una sinonimia de impureza y, donde se constataba limpieza, no existía defecto, no había raza<sup>22</sup>.

19. Alfonso Martínez de Toledo, *Corbacho, o reprobación del amor mundano* (Barcelona: Zeus, 1971 [1438]), 59-60.

20. Antonio Nebrija, *Vocabulario español-latino* (Madrid: Real Academia de la Lengua, 1951 [1495]), f. lxxxvii.

21. Max S. Hering Torres, *Rassismus in der Vormoderne*, 220-221.

22. A manera de ejemplo, véase los siguientes pasajes documentales para un apoyo empírico adicional: “Raza en los linages se toman en mala parte, como tener alguna raza de Moro, o Judio”. Sebastián de Covarrubias Orozco, *Tesoro de la lengua castellana o española* (Madrid: Luis Sanchez 1611), 896; “Limpio: si dice taluolta in Spagna. Colui che è Christiano vecchio, e che non há razza, ne dependenza da Moro, ne Giudeo”; “raca: ne lignaggi, o famiglie si piglia in mala parte, e vale. Mala descenza como de Moro ó Giudeo”. Lorenzo Franciosini Fiorentino, *Vocabulario español, e italiano*, vol. II, (Rom: nella stamperia d. R. Cam. Apost. 1638); “[...] que son los limpios Christianos viejos, sin raza, macula, ni descendencia, ni fama, ni rumor dello”. Bartolomé Jiménez Patón, *Discurso en favor del Santo y loable estatuto de la limpieza* (Granada: Andres de Santiago Palomino, 1638), f. 8; “vn ministro de el Rey, Christiano viejo, sin raza, a quien su calidad tenia en lugar merecido”. Vicente da Costa Matos, *Discurso contra los judíos* (Salamanca: Antonia Ramirez, 1631), 12 y “En los linages de Christianidad vieja inmemorial, como sabe que aya auído tantos Hereges, como son los que tiene alguna raza?” Gerónimo de la Cruz, *Defensa de los Estatutos y noblezas españoles: destierro de los abusos y rigores de los informantes* (Zaragoza: Hospital Real y General de nuestra Señora de Gracia, 1637), f. 139.



Pero más allá de lo anterior, es importante señalar las dimensiones que adquiriría el imaginario sobre la mancilla de la ‘raza’. En la obstinación por sustentar el sistema de la limpieza de sangre a finales del siglo XVI y en la primera mitad del siglo XVII se extiende la significación de la impureza como significación corporal. Se encuentran afirmaciones sobre cómo la ‘raza’ podía manchar, sobre cómo se hereda la impureza a través de la leche de las nodrizas moriscas y judeoconversas, sobre las matrices impuras, sobre flujos menstruales y hemorroides como síntomas del origen impuro<sup>23</sup>. Castejón Fonseca incluso desarrollaba descripciones de la “perfidia judía” y del carácter “bullicioso inclinado a la negociación”, como una cuestión de origen y de carácter heredable. Incluso planteaba que las anteriores características se dejaban comparar con la herencia del veneno: “[l]as inclinaciones proceden de los humores: estos recibimos de nuestro ascendientes, de qualquiera podemos recibir este veneno”<sup>24</sup>.

Lo anterior demuestra que las relaciones sociales se estructuraron por medio de la significación del cuerpo en términos teológicos, aristotélicos y humoral-patológicos, con el fin de construir colectividades diferenciadas. Es clave que el concepto irrefutable de la verdad cristiana se ampliara mediante la significación del cuerpo como sinonimia de la verdad, diferenciándolo del antijudaísmo tradicional de ese entonces, pero sin que adquiriera las dimensiones del antisemitismo del siglo XIX y XX<sup>25</sup>. ‘Raza’ significaba mancha, linaje maculado, no representaba una categoría de orden global.

Ahora bien, el despliegue de la limpieza de sangre a nivel discursivo es una cosa, su significación social en la cotidianidad otra. Veamos un caso específico de principios del siglo XVII para ver cómo se manifestaban las teorías del contagio, de herencia, de la impureza y de la ‘raza’ en las prácticas cotidianas.

El 11 de agosto de 1612, el presbítero Francisco Fernández de Ribera se postuló para desempeñarse como notario inquisitorial en Jodar, un pueblo a cuarenta kilómetros al oriente de Jaén, ubicado en la jurisdicción del tribunal de la Inquisición de Córdoba. Así las cosas, tuvo que presentar su genealogía y pagar doscientos reales para iniciar las investigaciones genealógicas. Los informadores viajaron a la región para escrudiñar el pasado del candidato, según un interrogatorio preestablecido de once preguntas. A partir de este documento, se inquirió a múltiples testigos para establecer si conocían al aspirante y a su familia, si era hijo legítimo, si existía sentencia inquisitorial en su contra o en contra de algún familiar y cuál era su pasado genealógico para poder

23. Francisco Torrejoncillo, *Centinela contra Judíos* (Madrid: Julián de Paredes, 1674), 12, 22; Juan de Pineda, *Treynta y cinco dialogos familiares de la agricultura cristiana*, vol. I (Salamanca: Pedro de Adurca, 1589), f. 112; Pedro Aznar Cardona, *Expulsión Justificada de los Moriscos Españoles, Dividida en dos Partes* (Huesca: Pedro Cabarte, 1612), ff. 20-21 y Juan de Quiñones, *Al illvstrissimo y Reverendissimo Señor, Don Fray Antonio de Stomayor*, en Biblioteca Nacional, Madrid-España, V. E. 8/16.

24. Diego Castejón Fonseca, *Primacia de la Santa Iglesia de Toledo*, vol. II (Madrid: Diego Díaz de la Carrera, 1645), ff. 1026-1030.

25. Según Arendt, el antijudaísmo hace referencia a un odio religioso y el antisemitismo a un odio que se distancia parcialmente de lo teológico y define al judío como una raza inferior. Hannah Arendt, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* (München and Zürich: Piper, 2003), 19; véase también Peter Herde, “Von der mittelalterlichen Judenfeindschaft zum modernen Antisemitismus”, en *Geschichte und Kultur des Judentums*, eds. Karl-Heinz Müller y Klaus Wittstadt (Würzburg: Schöningh, 1988), 31.

comprobar su limpieza. El último aspecto se averiguaba mediante la siguiente pregunta “si saben que” el pretendiente y sus antecedentes familiares “todos y cada uno de ellos an sido y son Christianos viejos, limpios, de limpia sangre, sin raça ni macula, ni descendencia de Iudios, Moros ni conversos, ni de otra secta nueuamente conuertidos, y por tales son auidos y tenidos, y comunmente reputados”<sup>26</sup>.

Los primeros veintiséis interrogados declararon casi en su totalidad en contra del candidato; sólo dos se abstuvieron. Conforme a las declaraciones, se manifestaba que los antepasados del candidato habían desempeñado oficios estigmatizados como viles y judíos (sastrería, comercio, zapatería) y que algunos de ellos habían portado sambenito<sup>27</sup>. Además, los testigos señalaban la ubicación de la vivienda de los padres de Francisco, indicando la calle (Hornos) Franco, cerca a la capilla de San Andrés en Jaén. Una precisión con fatales consecuencias, porque la capilla era la otrora sinagoga en medio de la antigua judería. Otro testigo, Diego de Orozco Godoy, recordaba que se escuchaba decir que sus familiares viajaban a Oran “a bisitar a un deudo suyo judio que se decia cansino”, y que todos ellos eran notorios confesos. Otro declarante afirmaba que al bisabuelo materno, Alonso de Lucena, lo habían apodado *cariquemao* a raíz de una sentencia inquisitorial<sup>28</sup>. Sobre estas y otras acusaciones, el 18 de septiembre de 1612 se cerró el caso. El informador Martel de Viedna consignaba su parecer en contra del candidato: “[...] estos testigos [...] dicen que esta gente no son limpios y la publica voz y fama es en esta ciudad que son conversos”<sup>29</sup>. Solo faltaba esperar la sentencia del Santo Oficio, y en contra de cualquier expectativa, el candidato interpuso una apelación denunciando las tensiones y los resentimientos entre su familia y las familias de los testigos. El argumento principal era que dos testigos contrarios a él habían solicitado la mano de su hija, acompañando su petición con regalos, pero ésta había sido declinada —hecho que había suscitado un profundo resentimiento—. Además, denunciaba que no sólo el notario, sino el informador del caso, tenían nexos de amistad con sus enemigos. Esta imputación estaba aparentemente sustentada, porque al informador encargado le retiraron el caso<sup>30</sup>. Debido a la destitución todo parecía empezar de nuevo, pero cualquier esperanza que hubiera tenido el candidato, se esfumó.

El 9 de octubre, el fiscal inquisitorial declaraba al aspirante “confesso notorio por muchas partes y [...] que debe ser castigado por su atrevimiento de que se puede presumir muy mal, por que es tanto confeso como le toca y tanta notoriedad parece imposible que el no supiese, y por la autoridad del Sacto Offcio parece que assi combiene”<sup>31</sup>. Francisco Fernández de Ribera no se resignó y el 8 de diciembre de 1612 complementó su apelación:

26. “Informaciones genealógicas de Francisco Fernández de Ribera”, en Archivo Histórico Nacional (AHN) Madrid-España, Fondo *Inquisición Córdoba*, leg. 5245, caja 1, exp. 4, f. 3.

27. AHN Madrid, “Informaciones genealógicas”, ff. 28-29, 35-37 y 50-51.

28. AHN Madrid, “Informaciones genealógicas”, ff. 82-96.

29. AHN Madrid, “Informaciones genealógicas”, f. 56.

30. AHN Madrid, “Informaciones genealógicas”, f. 6.

31. AHN Madrid, “Informaciones genealógicas”, f. 96.

elaboró preguntas críticas en contra de las versiones de los testigos, e incluso entregó una genealogía reconstruida por parte del alcalde de Jaén. En ella y según cuarenta y dos nuevos testigos el candidato era limpio de sangre. Su iniciativa fue prácticamente ignorada, y también cuatro años después al haber presentado toda clase de material probatorio (acta de bautizo, testamentos, etc.). El 23 de agosto de 1630, catorce años más tarde, un notario señalaba que el conjunto de los documentos no justificaba la reapertura del caso.

Esta información prueba que la fama representaba un argumento maleable e incluso arbitrario que, durante las declaraciones de los testigos, podía adquirir diferentes significaciones. Es claro que para un grupo de testigos el candidato era puro, para el otro el aspirante tenía 'raza', es decir, era impuro. La memoria colectiva no era constante en la medida en que estaba conformada por contenidos variables, manipulables y, en muchos casos, obedecía a lógicas grupales. En el dinamismo entre el sistema normativo, los discursos y la realidad social se configuraban nuevos espacios de agencia, que no correspondían necesariamente con las estructuras, porque en la interacción entre sujeto y norma se desplegaban nuevas prácticas, se construían nuevas significaciones y se perfilaban diferentes ideas. Los individuos estaban sujetos a una normatividad estructurante, pero en la medida en que éstos podían reproducir diferentes significaciones, el sistema también podía desarrollar en la interacción con el individuo nuevos efectos e impactos.

La limpieza de sangre se trasluce en el marco estudiado como un racismo antijudío que opera con base en elementos conceptuales como el contagio, la impureza, la herencia y la 'raza' como defecto del linaje. Estos principios discursivos, en la cotidianidad, se traducían como un sistema manipulable que excluía o incluía, según la impureza o pureza del candidato fabricada por la voz pública. No se excluía por la pertenencia religiosa, se excluía en razón de un origen del cual se temía se pudiese derivar un comportamiento inmoral debido a la impureza de la sangre, a la raza en la sangre. Con el giro racismo-antijudío se intenta rescatar el siguiente argumento. Es racista porque, a partir de imaginarios sobre el pasado, la herencia, el cuerpo y el contagio excluye y hace inferior en términos operativos, y antijudío (no antisemita) porque su fundamentación teológica-aristotélica pertenece a una tradición anterior a la modernidad.

### 2. 3. IMPUREZAS, COLORES Y CALIDADES: DISCURSOS Y COTIDIANIDADES EN AMÉRICA

En América, al igual que en la Península Ibérica, la impureza de sangre se aplicó en contra de aquellas personas que se convirtieron al cristianismo. A pesar de esta analogía normativa, es indudable que en las colonias adquirió nuevas dimensiones prácticas y discursivas. La presencia indígena, los esclavos y el proceso de mestizaje entre todos estos grupos, incluyendo al español, conllevaron a una metamorfosis que incluso incidió en la metrópoli. El clérigo benedictino y obispo de Pamplona, Prudencio de Sandoval (1553-1620), presentó una simetría entre

la impureza de la sangre, la raza de los neófitos de España y el color negro de la piel. En su obra *Historia de la vida y los hechos del emperador Carlos v* afirmaba:

“Hizose en este año de 1547 en la santa Iglesia de Toledo por orden de su Arçobispo Don Ioan Martinez Silizco el santo y prudente estatuto, de que ninguno que tuuiesse raza de confesso pudiesse ser preuendado en ella. [...] porque donde ay alguno de tan mala raza, pocas vezes la ay, que es tan maligna esta gente que vasta vno, para inquietar a muchos. Non condeno la piedad Christiana que abraza a todos; que erraria mortalmente, y sè que en el acatamiento diuino, no ay distincion del Gentil Fal Iudio; porque vno solo es el Señor de todos. Mas [¿] quien podra negar, que en los descendientes de Iudios permanece, y dura la mala inclinacion de su antigua ingratitude y mal conocimiento, como en los negros el accidente inseparable de su negrura?”<sup>32</sup>.

En su reflexión histórica hacía referencia a la implementación de los estatutos de limpieza de sangre en el Cabildo Catedralicio de Toledo, preconizada por su arzobispo, Silicio Martínez, un fervido apologista castellano de la limpieza de sangre a mediados del siglo XVI. Para esta época, el arzobispo de Toledo había utilizado el término ‘raza’ por primera vez en el contexto de la limpieza, haciendo referencia al linaje y a la negación del acceso de los judeoconversos a oficios y beneficios eclesiásticos. Así mismo, Prudencio Sandoval señalaba la reprobable moralidad de los conversos que, según él, constituía una constante en el tiempo. A partir de esta apócrifa deducción, el autor proyectaba el principio de inmoralidad y lo inscribía, por analogía, en la negrura, entendiéndola, en términos aristotélicos, como ‘accidente’. De ahí concluye “[q]ue si bien mil vezes se juntan [los negros] con mujeres blancas, los hijos nacen con el color moreno de sus padres. Assi al Iudio no le basta por tres partes hidalgo, o Christiano viejo, que sola vna raza lo inficiona, y daña, para ser en sus hechos de todas maneras Iudios dañosos por estremo en las comunidades”<sup>33</sup>. En virtud de lo anterior, el color “negro” operó no sólo como una metáfora de la servidumbre<sup>34</sup>, sino también como significación de amoralidad que permitía visualizar el contagio, la impureza y el vicio del linaje como factores heredables. El poder colonial señaló a los nativos plebeyos y a los africanos como fuente de impureza y percibió cualquier mezcla entre, y con ellos, en términos negativos. La invisibilidad de la impureza en el contexto ibérico se comenzó a visibilizar en las colonias a través del cuerpo. Es importante rescatar que la nobleza indígena fue declarada pura y, en este sentido, fue equiparada con los cristianos viejos<sup>35</sup>. Pero no se debe olvidar que la nobleza indígena fue una élite minoritaria, aunque es evidente que la limpieza de sangre en el contexto hispanoamericano sufrió un cambio importante al ser, sólo en este caso, ligada con lógicas estamentales.

32. Prudencio de Sandoval, *Historia de la vida y los hechos del Emperador Carlos V*, Segunda Parte, lib. xxix, § xxxix (Pamplona: Bartholome Paris, 1614), f. 635.

33. Prudencio de Sandoval, *Historia de la vida*, f. 635.

34. James Sweet, “The Iberian Roots of American Racist Thought”, *The William and Mary Quarterly* 54 (1997): 150.

35. María Elena Martínez, “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 (2004): 479-520.

Con todo, y exceptuando lo anterior, es claro que en Hispanoamérica la limpieza de sangre se articuló con el color de la piel y tuvo un impacto sobre la mayoría de la población “no blanca” y sin privilegios.

El concepto de ‘raza’ en la Colonia significaba, al igual que 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, (especialmente a finales del siglo xvii y a lo largo del xviii). Para demostrar lo anterior, no se pretende abarcar toda Hispanoamérica, sino limitarse a algunas referencias documentales en el Virreinato de Nueva Granada. Por ejemplo, en 1766 Miguel Gómez Carranza se sometió a una investigación para comprobar su blancura. Uno de los testigos declaraba que lo conocía, que estaba casado con María Candelaria Bernardo y que “ambos limpios de toda mala rasa, de Indio, negro, ni Mulato”<sup>36</sup>. Al mismo proceso se había sometido Antonio Pérez a mediados del siglo xviii. En Neiva, un testigo declaraba en 1757 que lo conocía de “vista, trato y comunicacion” y “desde que vino a esta ciudad [...] ha sido havido conocido y reputado por hombre blanco sin maculas ni mezcla de mala rasa en su nasimiento y por tal fue admitido en el Colegio del Rosario de dicha ciudad de Santafe”<sup>37</sup>.

Lo no blanco se convirtió en sinonimia de impureza; el blanco de pureza y de calidad. Es importante rescatar que esta polaridad jerárquica entre el negro y el blanco, en términos históricos, no se sobreentendía. En las lógicas medievales la blancura no tenía una connotación positiva, porque estaba asociada a la feminidad, a los *castrati*, a lo flemático e incluso a la impureza moral<sup>38</sup>. Es probable que sólo a partir de la experiencia colonial tardía, el español se haya empezado a imaginar

como blanco. Durante la Edad Media lo ideal era tener “colores equilibrados y mezclados”, planteamiento que obedecía a la idea de balance humoral derivado de la medicina hipocrática, según la cual la salud y la belleza estaban condicionadas al equilibrio de los humores<sup>39</sup>.

Sin embargo, esta lógica se quebrantó con los nuevos sujetos coloniales. Como resultado, se empezó a consolidar la oposición blanco no blanco, aunque lo no blanco abarcaba un amplio caleidoscopio de colores: pardo, negro, bermejo, moreno, loro, leonado, membrillo, cocho, triado, amarillo, etc. Debido a la gran variedad cultural y fenotípica de la población, se configuraron estrategias de diferenciación y control. Por un lado, se elaboraron nomenclaturas sociales y fenotípicas que permitían inscribir a las personas en un orden social jerarquizado a partir del concepto de ‘casta’ (lo anterior se aprecia también en los cuadros de castas del siglo xviii<sup>40</sup>). Por el otro, según la ubicación social y el color de la piel, se debía atender diferentes lógicas en el pago de impuestos: mientras el indio debía pagar tributo, el mestizo no lo hacía, pero sí estaba obligado

36. Archivo General de la Nación (AGN), Fondo *Genealogías*, vol. II, caja 66, ff. 901-913.

37. AGN, *Genealogías*, leg. 5, d. 29, ff. 680-681r.

38. Wulf Hund, “Die weiße Norm. Grundlagen des Farbrassismus”, en *Cuerpos Anómalos*, ed. Max S. Hering Torres (Bogotá: Editorial Universidad Nacional, 2008), 171-204.

39. Valentin Groebner, “Haben Hautfarben eine Geschichte? Personenbeschreibung und ihre Kategorien zwischen dem 13. und dem 16. Jahrhundert”, *Zeitschrift für Historische Forschung* 30: 1 (2003): 1-18.

40. Ilona Katzew, *Casta Painting: Images of Race in Eighteenth Century Mexico* (New Haven: Yale University Press, 2004).

a asumir impuestos; los blancos (peninsulares y criollos) accedían en teoría a toda clase de oficios y beneficios y, aunque no pagaban tributos reales, sí asumían impuestos comerciales y pagaban diezmos eclesiásticos. Además, se fraguó una cartografía segregacionista según la cual, similar a las juderías y morerías peninsulares, se construía una división espacial entre República de indios y República de españoles. Ante el mestizaje, considerado en los siglos *xvi* y *xvii* como ilegítimo, y ante la dificultad de clasificar las distintas definiciones de castas, en la colonia tardía se diluyeron parcialmente todas estas delimitaciones simbólicas, económicas, sociales, fenotípicas y de diferentes grados de pureza e impureza. Así entonces, se implementó la expresión “libres de todos los colores” para agrupar a aquellos que habían accedido a la libertad y eran considerados como mestizos, zambos, mulatos y pardos. La libertad era un bien exclusivo, en un inicio reservado a los españoles y sus descendientes, pero también adquirida por “los libres de todos los colores” mediante mestizajes prohibidos, migraciones, desarraigos y por su compra o concesión voluntaria del amo<sup>41</sup>. Fue este grupo quién desde la colonia tardía demandó bienes públicos, educación y poder, espacios reservados a los peninsulares y a los criollos. Tales intentos de movilidad social ascendente fueron obstaculizados mediante barreras estamentales, económicas y de prestigio, pero también sobre la base de los requisitos de la limpieza de sangre. La soberbia, la avaricia y la pereza eran vicios atribuidos al carácter impuro de los indígenas no nobles, los africanos, los mestizos y a la amplia categoría de “libres de todos los colores”. El negro y su impacto en el proceso de hibridación estuvieron especialmente asociados con la inferioridad, la impureza, los vicios y la falta de moral. De hecho, las mujeres esclavas, libres, indígenas o mestizas que amamantaban a los criollos eran consideradas como una fuente de regresión al salvajismo, ya que por medio de la leche se transmitían, según los esquemas médicos y teológicos de la época, las inclinaciones morales<sup>42</sup>.

En la sociedad colonial, la operación simbólica más importante de lo público cotidiano era el reconocimiento que se daban unos vecinos a otros. Es por eso que a los principios de pureza, raza y color de piel se debe sumar el aspecto de la calidad. La calidad era la valoración social de un individuo dentro de una jerarquía de significados sociales y valores, de acuerdo con su persona, su juicio y su circunstancia<sup>43</sup>. 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. Según el jurista Juan Solórzano y Pereyra (1575-1655), los criollos conservaban su calidad en

41. Margarita Garrido, “Libres de todos los colores en Nueva Granada: Identidad y obediencia antes de la Independencia”, en *Cultura política en los Andes (1750-1950)*, eds. Cristóbal Aljovín de Losada y Nils Jacobsen (Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2007), 249.

42. Bernard Lavallé, “Del indio criollo: evolución y transformación de una imagen colonial”, en *La imagen del indio en la Europa Moderna* (Sevilla: CSIC, 1990), 319-342; Max S. Hering Torres, “Saberes médicos- Saberes teológicos: de mujeres y hombres anómalo”, en *Cuerpos Anómalo*, 117.

43. Magali Carrera, *Imagining Identity in New Spain: Race, Lineage, and the Colonial Body in Portraiture and Casta Paintings* (Austin: University of Texas Press, 2003), 4-5; Juan Felipe Hoyos y Joanne Rappaport, “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 (2007): 302.

la sangre a pesar de haber nacido en el Nuevo Mundo<sup>44</sup>; dicho de otra forma, la calidad era heredable. Aunque la calidad también estuviera ligada a imaginarios sobre la herencia, 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”<sup>45</sup>, es decir, la calidad se debía poner en escena a través de la conducta social y el buen renombre. Los individuos debían tener “sano juicio y discreción”, no haber sido “difamados por personas descomulgadas y otros vicios notables”, ser hombres de “buena fama” y sujetos con “bienes de fortuna”. La calidad de las personas en la Colonia tenía una dimensión amplia y estaba ligada al comportamiento público, decente, mesurado y honesto, acreditado en razón del distanciamiento del vicio y del comportamiento lascivo. La calidad se escenificaba mediante el comportamiento, la vestimenta, lo económico, la vivienda, el oficio y la socialización, e incluso el consumo de aguardiente, tabaco, chocolate, las fiestas y los funerales<sup>46</sup>.

A raíz de las nuevas ideas de la Ilustración, las lógicas de diferenciación adquirieron nuevos matices mediante aspectos como la civilización y el progreso, pero integrados al lenguaje colonial. En el Virreinato de la Nueva Granada, después de la rebelión comunera de mediados de 1781, el capuchino Joaquín de Finestrada escribió la obra “El vasallo Instruido” (1789), dedicada al Virrey Francisco Gil y Lemos. Con el ánimo de denotar la variedad poblacional del reino,

afirmaba: “[...] como es vario el nacimiento de las criaturas, lo es también el carácter que les ilustra o envilece”. Además señalaba que los españoles y sus hijos “representan el más distinguido carácter en el pueblo americano, gloriándose de ser originarios de la Europa”. A sus ojos, existía otra clase de gentes que “se llaman blancos porque la misma naturaleza no los quiso envilecer con el lunar ignominioso que lleva consigo la sangre de negro, zambo, mulato y otra casta de gentes, exceptuando a los indios puros”<sup>47</sup>. Y, más adelante, detallaba la variedad del mestizaje afirmando: “Otra casta de gentes hay que se alimentan con la sobrada embriaguez y ociosidad, amigos de la libertad desenfadada, sin ninguna aplicación al cultivo de las tierras más fértiles y pingües. Semejantes a los árabes y africanos que habitan los pueblos meridionales, tales son los indios, los mulatos, los negros, los zambos, los saltoatrás, los tente en el aire, los tercerones, los cuarterones, los quinterote y cholo o mestizos. Los que tiene sangre de negro y blanco se apellidan mulatos; los de mulato y negro, zambos; los de zambo y negro, saltoatrás; los de zambo y zamba, tente en el aire; los de mulato y mulata, lo mismo; los de mulato y blanca; tercerón; los de tercerón y mulata, saltoatrás; los de tercerón y blanca, cuarterón; los de

44. Juan Solórzano y Pereyra, *Política Indiana*, tomo I (Madrid: Fundación José Antonio Castro: Turner, 1996 [1647]), 609.

45. Erika Fischer-Lichte, “Einleitung”, en *Theatralität als Modell in den Kulturwissenschaften*, eds. Erika Fischer-Lichte et al. (Tübingen: Francke, 2004), 7.

46. Max S. Hering Torres, “Color, pureza, raza: la calidad de los sujetos coloniales”, en *La cuestión colonial*, ed. Heraclio Bonilla (Bogotá: Norma, 2011). Santiago Castro-Gómez, *La Hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)* (Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2005), 81-89.

47. Joaquín de Finestrada, *El vasallo instruido en el estado del Nuevo Reino de Granada y en sus respectivas obligaciones*, transcripción e introducción de Margarita González (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2000 [1789]), 134-135.



cuarterón y blanca, quinterón; los de quinterón y blanca, español, que se reputa fuera de toda raza de negro”<sup>48</sup>.

El capuchino proponía proyectos económicos para promover el progreso y hacer florecer el Virreinato de la Nueva Granada. En este contexto planteaba una estrategia para forjar “hombres útiles”, mejorando la educación, fomentando la productividad de las minas, recogiendo a los vagos y elaborando padrones para una mejor vigilancia, entre otros. Sin embargo, todo lo anterior sería insuficiente si no se recurría a “civilizar a los indios”, extrayéndolos del “miserable estado de su inutilidad”. Para el autor era necesario “arrancar de raíz la causa de su brutalidad, inacción y ociosidad”, que definía como “manantial perenne de embriaguez y otros vicios”. Sus observaciones, sin embargo, no se limitaban a estas valoraciones; también proponía “injetarlos para que insensiblemente se acabe su casta y pasen al estado de zambos y mulatos”<sup>49</sup>.

La idea era preconizar el mestizaje, para evitar que siempre fueran indios y vivieran por siempre con sus pasiones naturales. Como se hace evidente, en la colonia tardía y bajo la influencia de proyectos ilustrados, el mestizaje había pasado de ser una fuente de impureza a ser un mecanismo de asimilación cultural con el objetivo de civilizar y domesticar la brutalidad, la inacción y la ociosidad que se inscribían en el cuerpo y carácter indígena. De ahí que el blanqueamiento —la búsqueda de un mejor estatus a través de casamientos con personas “más blancas”— se convirtiera en un paradigma de conducta para evitar la impureza del color o del linaje. En este contexto, en la colonia se había pasado de un determinismo de contagio a un determinismo civilizatorio con el cual se pretendía homogenizar la población bajo un patrón, el patrón de la blancura.

La sociedad colonial estaba marcada por una rígida estratificación de castas con un lenguaje claro de la diferencia: una diferencia inscrita en el cuerpo y en su escenificación cultural. Sería prematuro afirmar que el saber de la colonia tardía construyó un orden racial en términos modernos, pero indudablemente es posible hablar de una jerarquización de la sociedad a partir de la tríada conceptual entre color, calidad y raza. La limpieza de sangre peninsular había sido un dispositivo en contra de la asimilación cultural de los judeoconvertidos y más adelante de los moriscos, sustentado en el pasado genealógico y las significaciones de la sangre la impureza, el contagio. Aunque en la Península Ibérica se intentaron inventar y aplicar los factores fenotípicos como parte del sistema de limpieza de sangre (circuncisión, hedor, flujos), no fueron tan decisivos. En cambio, en las colonias la tríada conceptual raza, calidad y color conllevó a somatizar y exteriorizar la impureza a través de la piel y la *performance* social. La limpieza de sangre había sido en España un mecanismo contra la asimilación cultural, perpetuando el

48. Joaquín de Finestrada, *El vasallo*, 134-135.

49. Joaquín de Finestrada, *El vasallo*, 167.

origen religioso a partir de la antinomia pureza / impureza. En América, en sus inicios, había tenido la misma función, pero en la medida en que se intensificó el mestizaje, las divisiones genealógicas y fenotípicas se volvieron obsoletas y por tanto se optó por blanquear, pero bajo la condición del progreso y la civilización.

A pesar de las diferencias transatlánticas, en los dos casos la limpieza de sangre representa un instrumento manipulable de poder que condicionaba la movilidad social ascendente y la investidura de cargos tanto públicos como eclesiásticos. Mediante la limpieza de sangre no sólo se construyeron nuevos axiomas de la honra; también se construyeron fronteras imaginarias de carácter simbólico e imaginado entre puros e impuros, entre superiores e inferiores. A través de la construcción de estas categorías binarias se minó el impacto de integración del bautismo, en la medida en que el origen, la herencia y el cuerpo operaron como plataforma de integración o exclusión. Concluimos entonces que a partir de un antijudaísmo-racial peninsular, la limpieza de sangre en las Américas se convirtió en una estrategia de racialización colonial, porque codificó las relaciones sociales de forma jerárquica mediante símbolos corporales y culturales.

#### REFLEXIONES TEÓRICO-METODOLÓGICAS

A continuación se ofrece una abstracción a nivel teórico y metodológico con el ánimo de aterrizar algunas reflexiones útiles para la investigación histórica de los racismos.

*Diferencia entre racismos y exclusión:* en una gran variedad de estudios históricos no es clara

la diferencia entre exclusión y racismo. La exclusión hace referencia a un mecanismo general de múltiples formas de segregación. Por tanto, los racismos son una especificidad de ésta. No obstante, su particularidad no niega su vínculo inherente a la exclusión: su relación y articulación se establece de forma circular entre una modalidad general y una variante específica que se retroalimentan constantemente y se diferencian a la vez. El racismo es una teoría sobre la diferencia biológica<sup>50</sup>, aunque lo biológico también se construye mediante el lenguaje, contextos y significaciones culturales<sup>51</sup> y, por tanto, lo biológico es una simple realidad imaginada. En palabras de Philomena Essed: “racism must be understood as ideology, structure and process in which inequalities inherent in the wider social structure are related, in a deterministic way, to biological and cultural factors attributed to those who are seen as a different ‘race’ or ‘ethnic’ group”<sup>52</sup>. Entonces, una de sus tantas características es la valoración biológica-cultural en detrimento de la víctima y, en varios

50. Albert Memmi, *Rassismus* (Hamburg: Europäische Verlagsanstalt, 1992), 165.

51. Donna Haraway, *Simians, Cyborgs, and Women. The Reinvention of Nature* (New York: Routledge, 1991), 197-201.

52. El racismo debe ser entendido como una ideología, como una estructura y como un proceso donde las desigualdades, inherentes a una amplia estructura social, se relacionan de forma determinada, con factores biológicos y culturales atribuidos a aquellos que se perciben como ‘raza’ diferente o grupo ‘étnico’ (traducción del autor). Philomena Essed, *Understanding Everyday Racism: An Interdisciplinary Theory* (London: Sage, 1991), 43.

casos, en detrimento de sus antepasados y/o futuras generaciones<sup>53</sup>. No obstante, se debe aclarar que los determinismos pueden ser variables: existen determinismos de contagio, de herencia, climáticos e incluso civilizatorios, es decir aquellos que prometen igualdad siempre y cuando se renuncie, por ejemplo mediante el blanqueamiento, a características corporales y culturales. Los racismos encarnan amalgamas argumentativas, que construyen conexiones pseudocausales entre características corporales, reales o ficticias, y características mentales y sociales. Los racismos son una de las tantas herramientas de la inferiorización, pero también son un método, bien sea en contra de la asimilación cultural, o bien a favor de la asimilación forzosa. Durante los procesos de racialización se estructuran las relaciones sociales, mediante códigos corporales y culturales para construir colectividades diferenciadas, hecho que conlleva a naturalizar las diferencias y las relaciones sociales. El adjetivo ‘biológico’ se convierte en un elemento que permite rescatar la especificidad de los racismos. No obstante, para el estudio histórico del racismo también puede ser motivo de confusión, en tanto no existe claridad sobre el significado de ‘biológico’. Para algunos académicos, “lo biológico” puede implicar un referente moderno, entendido como un saber disciplinar y científico del siglo XIX. Sin embargo, al utilizar el giro “biológico”, también se puede hacer referencia a una idea sobre la “diferencia” como algo que se hereda mediante el cuerpo, la sangre y el espíritu; “lo biológico” puede señalar un proceso mediante el cual se inscriben significados diferenciales en el cuerpo. En este sentido, las doctrinas e imaginarios sobre el cuerpo humano se pueden sustentar mediante las ciencias naturales de la modernidad, pero también desde planteamientos teológicos, aristotélicos y patológico-humorales, esto es, desde una fusión entre la teología y la medicina típica de los siglos XVI y XVII. No en vano se habla en la limpieza de sangre de contaminados y contaminantes, sobre la impureza de la leche de las nodrizas moriscas, conversas y mulatas, sobre matrices impuras, sobre el acto de la concepción como el momento en el cual se hereda la fisonomía y la moralidad; no en vano se habla de hedores del cuerpo y de deformidades, significaciones corporales de las que se deriva la falta de moralidad de los “impuros”, de aquellos que tienen ‘raza’.

*Verdades y símbolos:* es importante señalar que los racismos no son operativos sin imaginarios sobre la verdad. Bajo este prisma, es claro que en los racismos la “significación biológica” se convierte en una sinonimia de verdad, porque ayuda a justificar procesos de naturalización de forma definitiva. La verdad necesita axiomas para ser construida, en muchos casos a partir de la autoridad y/o la supuesta evidencia. Éstos a su vez residen

53. Basándose en los estudios de género, Peter Wade también evita una diferenciación tajante entre biología y cultura y prefiere hablar de artefactos culturales —aunque compartimos lo anterior—, en muchos casos también puede ser útil matizar las pretendidas motivaciones de la racialización, es decir, ¿se racializa con base en las prácticas culturales y/o mediante el imaginario sobre características innatas al cuerpo? Peter Wade, “Afterword. Race and Nation in Latin America: An Anthropological View”, en *Race and Nation in Modern Latin America*, ed. Nancy Appelbaum, Ane Macpherson, and Karin Roseblatt (Londres: The University of North Carolina Press), 272.

en el empirismo científico, que conllevaron a la formulación de teorías modernas, como por ejemplo la craneometría, la eugenesia, las teorías de la recapitulación y el poligenismo, etc. Sin embargo, antes de la modernidad existieron otros “regímenes de verdad”, sobre todo a partir de la autoridad bíblica, el aristotelismo y planteamientos genealógicos, metafísicos, metafóricos, imaginarios o símbolos sobre el cuerpo que —en su contexto— representaron realidades. En este sentido, Paul Tillich ha hecho un aporte muy interesante al hablar sobre el “poder-ser del símbolo” (*Seinsmächtigkeit des Symbols*), planteamiento que se puede aprovechar analíticamente para el análisis de las metáforas como fuentes de verdad. De esta forma podemos cuestionar la ciencia de los siglos XIX y XX como condición *sine qua non* para hablar de racialización y, así, tal vez sea posible prestar atención a las formas como se construyeron las supuestas verdades útiles para la racialización antes de la modernidad.

*Abrir perspectivas históricas:* investigar los racismos antes de la modernidad no implica considerarlos como categorías dadas, de carácter ahistórico y omnipresente en la historia de la humanidad. Un análisis histórico debería intentar todo lo contrario: señalar su historicidad en aras de rescatar su variabilidad conceptual y su polisemia. La raza y el racismo no son constantes antropológicas, tampoco esencialismos; por el contrario, son polimorfos, obedecen a sistemas, teorías o prácticas supremamente dúctiles. La unicidad conceptual e histórica del racismo es sólo una ilusión teleológica. En este sentido, es provechoso referenciar el estado del arte y señalar cómo los racismos han sido estudiados en plural, en diferentes temporalidades y esferas sociales. Wodak y Reisigl hacen este ejercicio basándose en los aportes elaborados desde diferentes disciplinas: racismo de la cotidianidad, racismo institucional, racismo científico, racismo biológico, protorracismo, racismo viejo, racismo institucional, neorracismo, racismo diferencial, etc.<sup>54</sup> En tanto construcción, ‘raza’ ofrece variados contenidos significativos en la historia, dependiendo de las esferas sociales y el contexto geográfico. De ahí que los múltiples conceptos de ‘raza’ y la flexibilidad de los racismos no son reflejo de la naturaleza, sino el resultado de reflexiones y prácticas que han inscrito en el cuerpo significados biológicos<sup>55</sup>, naturales y culturales, entendiendo la cultura no como algo inocente, sino como un inicuo dispositivo de poder.

A la luz de lo anterior, mi propuesta epistemológica es la siguiente: estudiar el racismo en

plural ayuda a señalar su variabilidad, no sólo sincrónica sino también diacrónica. Para evitar malentendidos: estudiar los racismos en plural no tiene como objetivo equiparar; una comparación debe tener en cuenta diferencias y similitudes. Para lograrlo puede ser útil considerar dos pasos metodológicos íntimamente relacionados: el primero no tiene sentido sin el segundo y viceversa. (1) A lo largo de un análisis histórico de los “fenómenos racistas”, por definir, extraer su denominador común de

54. Ruth Wodak y Martin Reisigl, “Discourse and Racism: European Perspectives”, *Annual Review of Anthropology* 28 (1999): 175-199.

55. Wulf Hund, “Inclusion and Exclusion: Dimensions of Racism”, en *Wiener Zeitschrift zur Geschichte der Neuzeit*, eds. Max S. Hering Torres y Wolfgang Schmale, Themenheft Rassismus 1 (2003): 6-19.

carácter operativo. Esto significa, por ejemplo, indagar cómo operan los principios sobre los determinismos, sustentados en un régimen de la verdad, como algo que garantiza que la otredad sea heredable e inmutable. En este sentido, el análisis de la operatividad nos lleva a develar la utilidad de un sistema, de una doctrina o una práctica. Este paso se aplica con la finalidad de investigar y reconstruir analogías y paralelismos históricos para evidenciar eslabones de continuidad, pero solamente en términos de operatividad; y (2) con base en lo anterior, dicho denominador común se debe diferenciar según su contexto histórico para establecer históricamente las discontinuidades y discrepancias entre los “discursos racistas” que representan el objeto de análisis. Este último paso implica estudiar la significación, las formas como fueron construidas las empresas de racialización, los monopolios de la verdad implementados para ser “incuestionables”, los métodos de comprobación y su incidencia sobre la realidad social y la cotidianidad. A través de este método de indagación histórica, los procesos de racialización en un eje de larga duración se dejan reconstruir para enfatizar sus diferentes valencias<sup>56</sup>, su variabilidad y sus articulaciones con las relaciones de poder.

Con el ánimo de captar el problema de continuidades y discontinuidades, tal vez sería útil implementar periodizaciones mediante el concepto de ‘capas de significados’, derivado de Koselleck<sup>57</sup>. Cada “capa conceptual” se podría concebir como un marco histórico —flexible y permeable—, geográfico y epistemológico que encierra unas prácticas e imaginarios determinados, sin necesariamente representar unidades cronológicas —aceptando sus puntos de encuentro e interdependencias, sus articulaciones, pero también sus contradicciones, sus vacíos y su falta de nexos—. Como los rizomas, las capas de significado tienen rupturas, representan multiplicidades, tienen diferentes dimensiones y pueden representar unidades, abiertas o cerradas, con una existencia propia. En conclusión, es posible que a partir de esta propuesta se pueda cuestionar el racismo como un proceso lineal (de la limpieza al Holocausto), sin diferenciaciones históricas (racismo de la modernidad igual al racismo colonial), pero también permita revisar aquellas posturas que niegan cualquier forma de racialización antes de la modernidad. Solo así podremos historizar las diferentes manifestaciones de la racialización, entenderlas y en lo posible deconstruirlas.

56. María Elena Martínez, *Genealogical Fictions. Limpieza de Sangre, Religion, and Gender in Colonial Mexico* (Stanford: Stanford University Press, 2008), 11; Max S. Hering Torres, *Rassismus in der Voroderne*, 250.

57. Reinhart Koselleck, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995), 125; véase también Reinhart Koselleck, *Zeitschichten. Studien zur Historik. Mit einem Beitrag von Hans-Georg Gadamer* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000), 19-26.

# Bibliografía

## FUENTES PRIMARIAS

### ARCHIVOS:

Archivo General de la Nación (AGN), Bogotá-Colombia. Sección Colonia, Fondo *Genealogías*.  
 Archivo Histórico Nacional (AHN), Madrid-España. Fondo *Inquisición Córdoba*.

### DOCUMENTACIÓN PRIMARIA IMPRESA:

- Aznar Cardona, Pedro. *Expulsión Justificada de los Moriscos Españoles. Dividida en dos Partes*. Huesca: Pedro Cabarte, 1612.
- Bernáldez, Andrés. *Memorias del reinado de los Reyes Católicos*, editado por Manuel Gómez y Juan de Mata Carriazo y Arroquia. Madrid: CSIC, 1962.
- Castejón Fonseca, Diego de. *Primacia de la Santa Iglesia de Toledo*, 2 volúmenes. Madrid: Diego Díaz de la Carrera, 1645.
- Castro-Gómez, Santiago. *La Hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2005.
- Costa Matos, Vicente da. *Discurso contra los judíos*. Salamanca: Antonia Ramírez, 1631.
- Covarrubias Orozco, Sebastián de. *Tesoro de la lengua castellana o española*. Madrid: Luis Sanchez, 1611.
- De la Cruz, Gerónimo. *Defensa de los Estatutos y noblezas españoles: destierro de los abusos y rigores de los informantes*. Zaragoza: Hospital Real y General de nuestra Señora de Gracia, 1637.
- Finestrad, Joaquín de. *El vasallo instruido en el estado del Nuevo Reino de Granada y en sus respectivas obligaciones*, transcripción e introducción de Margarita González. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2000 [1789].
- Franciosini Fiorentino, Lorenzo. *Vocabulario español, e italiano*, vol. II. Roma: Nella stamperia d. R. Cam. Apost., 1638.
- Martín Gamero, Antonio, editor. *Historia de la ciudad de Toledo*. Toledo: Imprenta de Severiano López Fando, 1862.
- Martínez de Toledo, Alfonso. *Corbacho, o reprobación del amor mundano*. Barcelona: Zeus, 1971 [1438].
- Nebrija, Elio Antonio. *Vocabulario español-latino*. Madrid: Real Academia Española, 1951 [1495].
- Pineda, Juan de. *Treynta y cinco dialogos familiares de la agricultura cristiana*, volumen I. Salamanca: Pedro de Adurca, 1589.
- Quiñones, Juan de. *Al illvstrissimo y Reverendissimo Señor, Don Fray Antonio de Stomayor, Confessor de la Sacra, Catolica y Real Megestad del Rey D. Felipe III. el Grande, N. S. de su Consejo de Estado Inquisidor General de España, y Comissario general de la Santa Cruzada, &c.* (sin fecha y lugar). En Biblioteca Nacional, Madrid- España, V. E. 8/16.

- Sandoval, Prudencio de. *Historia de la vida y los hechos del Emperador Carlos V*, Segunda Parte. Pamplona: Bartholome Paris, 1614.
- Solórzano y Pereyra, Juan. *Política Indiana*, tomos I-III. Madrid: Fundación José Antonio Castro: Turner, 1996 [1647].
- Torrejoncillo, Francisco. *Centinela contra Judíos*. Madrid: Julián de Paredes, 1674.

## FUENTES SECUNDARIAS

- Arendt, Hannah. *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*. München and Zürich: Piper, 2003.
- Arias, Julio y Eduardo Restrepo. "Historizando raza: propuestas conceptuales y metodológicas". *Crítica y Emancipación. Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales* 3 (2010): 46-65.
- Burns, Kathryn. *Desestabilizando la raza*. En *Formaciones de indianidad. Articulaciones raciales, mestizaje y nación en América Latina*, editado por Marisol de la Cadena. Popayán: Envión Editores, 2007, 37-56.
- Carrera, Magali. *Imagining Identity in New Spain: Race, Lineage, and the Colonial Body in Portraiture and Casta Paintings*. Austin: University of Texas Press, 2003.
- Chaves Maldonado, María Eugenia. "Introducción". En *Genealogías de la Diferencia: tecnologías de la salvación y representación de los africanos esclavizados en Iberoamérica colonial*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2009, 11-20.
- Domínguez Ortiz, Antonio. *Los judeoconversos en España moderna*. Madrid: Mapfre, 1993.
- Domínguez Ortiz, Antonio. *La clase social de los conversos en Castilla en la Edad Moderna*. Granada: Universidad de Granada, 1991.
- Dülmen, Richard Van. *Der Ehrlose Mensch. Unehrllichkeit und soziale Ausgrenzung in der Frühen Neuzeit*. Köln: Böhlau, 1999.
- Essed, Philomena. *Understanding Everyday Racism: An Interdisciplinary Theory*. London: Sage, 1991.
- Fischer-Lichte, Erika. "Einleitung". En *Theatralität als Modell in den Kulturwissenschaften*, editado por Erika Fischer-Lichte et al. Tübingen: Francke, 2004, 7-26.
- Friedman, Jerome. "Jewish Conversion, the Spanish Pure Blood Laws and Reformation: A Revisionist View of Racial and Religious Antisemitism". *The Sixteenth Century Journal* 18 (1987): 3-29.
- Garrido, Margarita. "Libres de todos los colores en Nueva Granada: Identidad y obediencia antes de la Independencia". En *Cultura política en los andes (1750-1950)*, editado por Cristobal Aljovín de Losada y Nils Jacobsen. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2007, 245-266.
- Groeber, Valentin. "Haben Hautfarben eine Geschichte? Personenbeschreibung und ihre Kategorien zwischen dem 13. und dem 16. Jahrhundert". *Zeitschrift für Historische Forschung* 30: 1 (2003): 1-18.
- Haraway, Donna. *Simians, Cyborgs, and Women. The Reinvention of Nature*. New York: Routledge, 1991.
- Herde, Peter. "Von der mittelalterlichen Judenfeindschaft zum modernen Antisemitismus". En *Geschichte und Kultur des Judentums*, editado por Karl-Heinz Müller y Klaus Wittstadt. Würzburg: Schöningh, 1988, 11-69.



- Hering Torres, Max S. "Limpieza de sangre. ¿Racismo en la Edad Moderna?". *Tiempos Modernos Revista Electrónica de Historia Moderna* 9 (2003). <http://www.tiemposmodernos.org/viewissue.php?id=9>.
- Hering Torres, Max S. *Rassismus in der Vormoderne. Die Reinheit des Blutes im Spanien der Frühen Neuzeit*. New York y Frankfurt: Campus Verlag, 2006.
- Hering Torres, Max S. "'Raza': Variables históricas". *Revista de Estudios Sociales* 26 (2007): 16-27.
- Hering Torres, Max S. "Saberes médicos-Saberes teológicos: de mujeres y hombres anómalos". En *Cuerpos Anómalos*, editado por Max S. Hering Torres. Bogotá: Editorial Universidad Nacional, 2008, 101-130.
- Hering Torres, Max S. "La limpieza de sangre en España: un modelo de interpretación". En *El peso de la sangre. Limpios, Mestizos y Nobles en el Mundo Hispánico*, editado por Nikolaus Böttcher, Bernd Hausberger y Max S. Hering Torres. México: El Colegio de México, 2011, 23-54.
- Hering Torres, Max S. "Color, pureza, raza: la calidad de los sujetos coloniales". En *La cuestión colonial*, editado por Heraclio Bonilla. Bogotá: Norma, 2011, 451-469.
- Hoyos, Juan Felipe y Joanne Rappaport. "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 (2007): 301-318.
- Hund, Wulf. "Inclusion and Exclusion: Dimensions of Racism". *Wiener Zeitschrift zur Geschichte der Neuzeit* 1 (2003): 6-19.
- Hund, Wulf. "Die weiße Norm. Grundlagen des Farbrassismus". En *Cuerpos Anómalos*, editado por Max S. Hering Torres. Bogotá: Editorial Universidad Nacional, 2008, 171-204.
- Katzew, Ilona. *Casta Painting: Images of Race in Eighteenth Century Mexico*. New Haven: Yale University Press, 2004.
- Kisch, Guido. "Nationalism and Race in Medieval Law". *Seminar: An Annual Extraordinary Number of 'The Jurist'* 1 (1943): 48-73.
- Koselleck, Reinhart. *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995.
- Koselleck, Reinhart. *Zeitschichten. Studien zur Historik. Mit einem Beitrag von Hans-Georg Gadamer*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000.
- Lavallé, Bernard. "Del indio criollo: evolución y transformación de una imagen colonial". En *La imagen del indio en la Europa Moderna*. Sevilla: CSIC, 1990, 319-342.
- Martínez, María Elena. "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 (2004): 479-520.
- Martínez, María Elena. *Genealogical Fictions. Limpieza de Sangre, Religion, and Gender in Colonial Mexico*. Stanford: Stanford University Press, 2008.
- Márquez Villanueva, Francisco. "The Converso Problem: An Assessment". En *Collected Studies in Honour of Américo Castro's Eightieth Year*, editado por Marcel Hornik. Oxford: Lincombe Lodge Research Library, 1965, 317-333.

- Memmi, Albert. *Rassismus*. Hamburg: Europäische Verlagsanstalt, 1992.
- Nirenberg, David. *Communities of Violence: Persecution of Minorities in the Middle Ages* Princeton: Princeton University Press, 1996.
- Nirenberg, David. "Was there race before modernity? The example of 'Jewish' blood in late medieval Spain". En *The Origins of Racism in the West*, editado por Miriam Eliav-Feldon, Benjamin Isaac y Joseph Ziegler. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, 232-264.
- Poliakov, Leon. *Geschichte des Antisemitismus. Die Marranen im Schatten der Inquisition*, volumen IV. Worms: Verlag Georg Heintz, 1981.
- Quijano, Aníbal. "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina". En *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, editado por Edgardo Lander. Caracas: FACES/UCV/Unesco, 2000, 281-348.
- Roth, Cecil. "Marranos and Racial Anti-Semitism: A Study in Parallels". *Jewish Social Studies* 2: 3 (1940): 239-248.
- Sicroff, Albert A. *Los estatutos de limpieza de sangre. Controversias entre los siglos xv y xvii*. Madrid: Taurus, 1985.
- Sicroff, Albert. "Spanish Anti-Judaism: A Case of Religious Racism". En *Encuentros y Desencuentros. Spanish Jewish Cultural Interaction Throughout History*, editado por Carlos Carrete Parrondo et al. Tel Aviv: University Publishing Projects, 2000, 589-662.
- Sweet, James. "The Iberian Roots of American Racist Thought". *The William and Mary Quarterly* 54 (1997): 143-166.
- Trouillot, Michel-Rolph. *Global Transformations. Anthropology and the Modern World*. New York: Palgrave Macmillan, 2003.
- Yerushalmi, Josef Hayim. *Assimilation and Racial Anti-Semitism: The Iberian and the German Models*. New York: Leo Back Institute, 1982.
- Wade, Peter. "Afterword. Race and Nation in Latin America: An Anthropological View". En *Race and Nation in Modern Latin America*, editado por Nancy Appelbaum et al. Chapel Hill, Londres: The University of North Carolina Press, 2003, 263-281.
- Walz, Rainer. "Der vormoderne Antisemitismus: Religiöser Fanatismus oder Rassenwahn?". *Historische Zeitschrift* 260 (1995): 719-748.
- Wodak, Ruth y Martin Reisigl. "Discourse and Racism: European Perspectives". *Annual Review of Anthropology* 28 (1999): 175-199.

