

## CUERPOS RACIALIZADOS

### Para una genealogía de la colonialidad del poder en Colombia

Santiago Castro-Gómez  
Pontificia Universidad Javeriana  
Facultad de Ciencias Sociales

Me propongo a continuación trazar una breve genealogía de aquel tipo de relaciones sociales que Aníbal Quijano denominó la “colonialidad del poder”. Pero en lugar de *partir* de reflexiones generales de orden macro-sociológico, como lo hace Quijano (2007), quisiera examinar el funcionamiento de la colonialidad del poder desde un conjunto de *prácticas locales*, para lo cual retomaré algunos de los temas abordados en mi libro *La hybris del punto cero*, pero llevándolos hacia el terreno del método genealógico de análisis desarrollado ejemplarmente por Michel Foucault.

En tanto que mi propósito es trazar una *genealogía* de la colonialidad del poder en Colombia, quisiera introducir, antes de entrar en materia, cinco criterios metodológicos que han guiado mi trabajo en los últimos años y que estarán muy presentes en el presente escrito: 1) Identificar la colonialidad como un tipo *específico* de poder, que en ningún caso subsume o agota el complejo abanico de relaciones de fuerzas presentes en una formación social dada en un espacio-tiempo determinado. No se considerará, entonces, la colonialidad como un poder totalizante, como la noche donde todos los gatos son pardos, sino como una *singularidad* marcada inicialmente por el cruce entre *otros* tipos de poder que funcionan de forma diferente, como son el poder soberano y el poder pastoral. 2) No hablar de la colonialidad del poder en *abstracto*, como si se tratase de un universal que puede ser considerado con independencia de las prácticas históricas que lo constituyen. Es por eso que haremos referencia a *prácticas locales* situadas específicamente en el espacio social de la Nueva Granada entre los siglos XVI-XVIII. 3) Considerar estas

prácticas locales desde el punto de vista de su *funcionamiento*, lo cual significa que nuestra pregunta no es tanto por el *qué* de la colonialidad sino por el *cómo*. Nos interesa saber qué *hace* la colonialidad del poder, cuáles son sus *técnicas*, su racionalidad pragmática, su *modus operandi*. 4) Examinar la colonialidad del poder al interior de un campo de prácticas disímiles y en conflicto, que sin embargo resuenan juntas en un solo conjunto y se agencian formando un “dispositivo”. 5) Si nos retrotraemos hasta los siglos XVII y XVIII para detectar allí la emergencia y procedencia de la colonialidad del poder en Colombia, no es para realizar un ejercicio puramente historiográfico, pues no es el pasado lo que nos interesa sino el *presente*. Un presente que, todavía en Colombia, se encuentra marcado por las *herencias coloniales*.

Así las cosas, dividiré mi exposición en tres partes. En la primera sostendré que la colonialidad del poder surge en la Nueva Granada como *resultado* del cruce entre dos tecnologías diferentes, la soberanía y el pastorado, que se agencian en una institución particular: el resguardo. Posteriormente mostraré de qué modo la colonialidad del poder es apropiada localmente como estrategia de lucha por el grupo de los criollos terratenientes en el siglo XVII, en un intento por consolidar sus intereses familiares y personales. Por último me concentraré en algunas técnicas de clasificación etno-racial de la población, ilustrando su funcionamiento en la tensión entre el paso de la dinastía de los Austrias a la dinastía de los Borbones en el siglo XVIII. A manera de epílogo, presentaré algunas reflexiones adicionales en torno al modo en que la colonialidad del poder tiene que ver, hasta hoy día, con el modo en que los sujetos se relacionan con el espacio público (*politeia*) en Colombia.

### **El resguardo como lugar de emergencia**

Lo primero que debo señalar es que aunque la colonialidad del poder se forma *junto con* el proceso de conquista y colonización de las Américas, tal como han mostrado

Aníbal Quijano y Walter Mignolo, debemos evitar la tentación de convertir esta tecnología en una categoría *totalizante* que subsume la singularidad de diferentes técnicas heterárquicas de poder. Por esta razón es necesario resaltar que la colonialidad del poder es un conjunto de técnicas que se diferencian tanto del poder soberano como del poder pastoral y que nunca logran englobar a toda la sociedad en su conjunto. A partir de la investigación realizada en *La hybris del punto cero* quisiéramos avanzar las siguientes hipótesis: primera, que en Colombia no hay un *dispositivo* marcado por la colonialidad del poder *antes* de la consolidación local de los resguardos, es decir hasta comienzos del siglo XVII<sup>1</sup>; y segunda, que el campo de fuerzas configurado *antes* de la emergencia de este dispositivo se encontraba ya delineado por dos tecnologías enteramente diferentes: el poder soberano y el poder pastoral. Conviene por tanto levantar una breve cartografía de este campo de fuerzas para luego mostrar cómo la colonialidad del poder *emerge* de la institución del resguardo.

El poder *soberano*, como bien lo ha mostrado Foucault, opera básicamente por territorialización. Desde finales del siglo XV el imperio español declara como “suyas” las tierras conquistadas en ultramar, envía capitanes y “adelantados” para explorar nuevas tierras con el fin de colocarlas bajo la tutela del soberano. Nótese que el botín en juego no es tanto la población sino el territorio. Lo que interesa realmente al soberano no es el dominio sobre los súbditos sino el dominio sobre sus territorios y los recursos metálicos que estos proporcionaban. La ley del soberano debía regir sobre el “territorio civilizado” y ampliarse paulatinamente hacia los territorios “sin ley ni policía”, que son los “territorios salvajes”.<sup>2</sup> Estos territorios y sus habitantes debían ser organizados de tal modo que el Imperio pudiera recibir

---

1 Esto no significa que durante el siglo XV no hubieran existido prácticas singulares basadas en el código binario blanco/no blanco, que una de las características de la colonialidad del poder. Lo que digo es que solamente hasta el siglo XVII empieza a emerger el *dispositivo de blancura*, y que el locus de emergencia de este dispositivo habría que situarlo en la institución del resguardo

tributos que aseguraría su fortalecimiento en el ámbito de la geopolítica europea. El poder soberano desarrolló estrategias y técnicas muy específicas como la juridización, la tributación, el vasallaje y la administración, que se orientaban hacia la consolidación de la soberanía. De otro lado, y siguiendo también a Foucault, el poder *pastoral* no opera por territorialización sino por individualización. Su interés en el siglo XVI no es el incremento de riquezas para el soberano sino la evangelización de los indígenas, la salvación de sus almas y la expansión del reinado espiritual de la Iglesia por todas las naciones, conforme al mandamiento de Cristo. Además, sus técnicas específicas nada tenían que ver con las del poder soberano, sino que actuaban directamente sobre la subjetividad con el fin de hacerla más obediente, más resignada frente a su destino terrenal: confesión, dirección de conciencia, penitencia, exhortación moral, etc. La cruz y la espada, aunque trabajen juntas, obedecen a *lógicas* distintas.

Estamos, pues, frente a dos tipos de poder enteramente diferentes. La máquina imperial opera sobre el territorio, mientras que la máquina eclesial opera sobre las subjetividades. Es una simpleza creer que la Iglesia y el Imperio eran “la misma cosa”, siendo la primera el “brazo ideológico de la dominación” establecido por la segunda. El poder pastoral no es genealógicamente remisible al poder soberano. Bien lo mostró Foucault en su curso *Seguridad, Territorio, Población*: una cosa es la “línea pastoral” (individualizante y no territorial) que se remite a prácticas egipcias, mesopotámicas y hebreas, otra muy distinta es la “línea soberana” (totalizante y territorial) que se remite a prácticas griegas y romanas: *Omnes et Singulatim*. Ahora bien, existieron múltiples agenciamientos históricos entre el poder pastoral y el

---

2 Para el caso de la Nueva Granada, se observa la marcada discrepancia entre el territorio abstracto y el territorio real soberano. La mayor parte del territorio formalmente soberano era realmente territorio “salvaje” (vastas regiones de la Amazonia, la Orinoquía, el Chocó, y el Magdalena medio). La “universalidad” del Imperio era una ficción. Se trataba, más bien, de un territorio lleno de márgenes, en el que coexistían una multiplicidad de territorialidades.

poder soberano, con lo cual llegamos al tema que nos interesa: la institución del resguardo.

Durante las primeras décadas de la conquista, tanto el Imperio como la Iglesia entendieron que la esclavización de los indios constituía una amenaza para sus intereses. Para el Imperio español de los Austrias, el exterminio de la mano de obra indígena y su explotación por particulares era visto como una “pérdida de soberanía” y para la Iglesia como una deslegitimación de su obra misionera, pues sin indios no habría evangelización ni salvación de las almas. Por tanto, la expansión colonial del Imperio y la expansión misional de la Iglesia necesitaban, ambas, poner en cintura la violencia desatada por los primeros conquistadores y colonizadores. Las Leyes de Burgos de 1512 y luego las Leyes Nuevas de 1546 son ya resultado de un agenciamiento entre el poder pastoral y el poder soberano. Tales leyes buscaban asegurar que el tributo no cayera en manos de los colonos sino del Imperio, para lo cual se decretó el establecimiento de comunidades indígenas semiautónomas, bajo la responsabilidad de un encomendero, que al mismo tiempo servirían como campo de evangelización y cristianización. La encomienda, entonces, como una institución pastoral y, al mismo tiempo, imperial.

Pero las Nuevas Leyes prohibían la relación directa entre encomendero y encomendados, abriendo la puerta al establecimiento de una frontera legal entre la “República de Indios” y la “República de españoles”. El grupo más afectado por estas medidas fue sin duda el de los colonos españoles y sus descendientes criollos, quienes buscaban tener a su entera disposición la mano de obra indígena y sus tierras. Tierras y mano de obra que ahora ya no podrían tocar, pues el resguardo titulaba esas tierras a las comunidades indígenas – si bien no en carácter de propiedad – y aseguraba que los tributos fluyeran hacia el Imperio y las almas hacia la Iglesia (González, 1992). Nuestra tesis será entonces que la colonialidad del poder

surge como *efecto* de esta confrontación de fuerzas entre el Estado, la Iglesia y el grupo de colonos, encomenderos y terratenientes criollos.

### **Técnicas para limpiar la sangre**

Me concentraré ahora en el tipo de prácticas y estrategias a partir de las cuales fue emergiendo aquello que denominamos la *colonialidad del poder*. Pero para ello tendremos primero que hacer referencia a los Estatutos de limpieza de sangre instaurados en el Consejo de Toledo en 1449, a través de los cuales se buscaba trazar una frontera entre los “cristianos viejos” y los judíos o árabes conversos. Tales estatutos prohibían el acceso de los conversos a colegios mayores, órdenes militares y monasterios en España. Para acceder a todas estas instituciones, los candidatos tenían que someterse a un procedimiento llamado “prueba de sangre”, en el que era menester certificar el árbol genealógico de la familia y someterse a un intenso interrogatorio con el fin de eliminar toda sospecha de llevar en las venas “sangre judía” o “sangre mora”. De este modo, la limpieza de sangre no hace referencia únicamente a la religión como criterio de diferenciación, sino que incluye el elemento de la ascendencia genealógica. El término “raza”, fundamentado en la estructura de pensamiento de la “limpieza de sangre”, significaba tener un “defecto”, una “tacha”, una “mácula” en la ascendencia; en otras palabras, tener una ascendencia judía o musulmana (Hering Torres, 2006, 219-247).

Pues bien, nuestro argumento es que la colonialidad del poder surge a través de la transformación de esta técnica de segregación poblacional operada en las colonias españolas de ultramar durante el siglo XVII. Para el caso específico de la Nueva Granada, se trató de una técnica utilizada no por el Imperio sino por colonos, terratenientes y encomenderos criollos, es decir por aquel grupo que veía en el resguardo un atropello de sus intereses particulares (que reñían con los imperiales), a fin de incrementar su poder en el espacio social.

Lo primero que debemos destacar son una serie de *estrategias de emparentamiento*. Los descendientes directos de los primeros pobladores españoles, los criollos, buscaron asegurar e incrementar sus privilegios mediante la puesta en marcha de alianzas matrimoniales. Se forman así grandes “clanes familiares” que codifican los cuerpos conforme a su linaje y producen una “memoria” de los privilegios heredados. La construcción de una entramada red de parentescos y la transmisión hereditaria de privilegios fue la estrategia básica de los criollos para perpetuar su linaje y poder (Marín Leoz, 2008). La pertenencia a esa red exigía el cumplimiento de por lo menos uno de dos requisitos: el primero era tener “sangre de conquistadores”, esto es, acreditar que se era descendiente directo de los “primeros pobladores” de la Nueva Granada; el segundo era tener “sangre noble”, es decir, acreditar que se era descendiente directo de un hidalgo. De un lado la *nobleza de privilegio*, que se adquiría por ser descendiente de españoles – aunque no fueran nobles -, de otro lado la *nobleza de nacimiento*, que se tenía desde la cuna por ser “hijo de algo”, es decir hidalgo (Castro-Gómez, 2010a: 71). Hablamos, pues, de un poder basado en la filiación (real o imaginaria) con un ancestro europeo y que se reproduce mediante la generación de alianzas familiares. La colonialidad del poder se revela, entonces, como un *deseo* por identificarse con el conquistador europeo, esto es, de verse y definirse a sí mismos a partir del espejo del colonizador.

Ahora bien, tales estrategias de alianza y filiación tenían básicamente dos objetivos. El primero era trazar una frontera de distanciamiento (“*pathos de la distancia*”) entre los criollos y otros grupos poblacionales de la Nueva Granada, a los que se consideraba de inferior calidad racial. Para lograr esto, los criollos se apropian de los estatutos de limpieza de sangre a los que hacíamos mención antes, pero sometiéndolos a una transformación muy importante. Aquí no se trataba ya de trazar una frontera *religiosa* entre los cristianos viejos y los moros o judíos, sino una frontera *étnica* entre los criollos y los indios, negros y mestizos, a los que se

denominaba despectivamente las “castas de la tierra”. El punto clave es el hecho de que los miembros de los clanes familiares empiezan a escenificarse ya no como “cristianos viejos” – como ocurría en España – sino como “blancos”. No sobra insistir que “blanco” nada tiene que ver aquí con el *color de la piel* sino con la *limpieza de sangre*. Es “blanco” quien logra probar que descende directamente de los primeros pobladores españoles o, en su defecto, que está emparentado con una familia noble española. La blancura no la da la piel sino la filiación con el ancestro europeo.<sup>3</sup>

El segundo objetivo de las estrategias de alianza y filiación por parte de los criollos era conjurar la centralización del poder, es decir evitar que los privilegios familiares pudieran ser usurpados o “capturados” por el poder soberano y por cualquier otro tipo de instancia que fuese más allá de la lógica de la sangre. Este punto resulta clave para entender la diferencia entre el poder soberano y la colonialidad del poder. Pues, como se argumentó más arriba, y como se insistirá más adelante, los intereses de los encomenderos y terratenientes criollos eran *muy diferentes* a los de la Corona española, ya que los resguardos evitaban legalmente que el fruto del trabajo indígena quedase enteramente en sus manos y bajo su jurisdicción. Sin embargo, las muy bien calculadas estrategias de emparentamiento con funcionarios enviados por la Corona, muchos de ellos nobles de nacimiento, hicieron que los criollos adquirieran inmenso poder en los cabildos locales y lograran burlar la prohibición soberana del “servicio personal”. Las familias criollas más influyentes incrementaron su patrimonio heredado gracias al trabajo indígena fuera del resguardo y de los esclavos negros en la minería. Tanta fue la independencia que adquirieron los criollos frente al poder soberano español, que la frase “se obedece pero no se cumple” se tornó muy popular. Nada más ajeno a los intereses de las familias criollas locales que la

---

<sup>3</sup> Es de anotar, sin embargo, que el *fenotipo* de los individuos (estatura, características del pelo y del rostro, etc.) sí jugó un papel importante en los llamados “Juicios de disenso” a los que me he referido en *La hybris del punto cero*



consolidación del poder soberano en territorio americano. Por eso afirmamos que uno de los objetivos de las estrategias de emparentamiento era evitar la consolidación de un poder ajeno a las redes familiares - en este caso el Imperio - que pudiera servir como agente de expropiación. Aún después del cambio de dinastía de los borbones por los austrias en el siglo XVIII, la limpieza de sangre funcionó en el Nuevo Reino de Granada como una estrategia anti-estatal.<sup>4</sup>

Estamos diciendo que la blancura no tenía que ver primariamente con el color de la piel, sino con la puesta en marcha de una serie de “técnicas para limpiar la sangre”, una de las cuales, sin duda la principal de todas, era el emparentamiento. Pero además de la filiación y la alianza existieron en el siglo XVII otras prácticas que permitieron a los criollos escenificarse socialmente como “blancos” y trazar una frontera que los separara de los “no-blancos”, es decir de las castas. Fueron muchas las estrategias y las técnicas utilizadas para demostrar públicamente la limpieza de sangre: el tipo de vestuario utilizado, el matrimonio católico, el uso distintivo del “Don”, el tipo de oficio que desempeñaba una persona, el lugar de la vivienda, el uso de emblemas heráldicos y la ostentación de títulos universitarios (Castro-Gómez 2010a: 84-88).<sup>5</sup> Quisiera detenerme en esta última técnica, pues me parece que ilustra con claridad el *modus operandi* de la colonialidad del poder y su singularidad frente a otro tipo de poderes.

Debemos decir primero que los centros de enseñanza universitaria durante la colonia estaban bajo la jurisdicción de la Iglesia y no del Estado. Eran centros en donde operaba un “poder pastoral” cuyo objetivo era la defensa y perpetuación de una

---

4 Este argumento será retomado más adelante

5 Es precisamente la articulación de todas estas estrategias y técnicas en los siglos XVII y XVIII lo he denominado el *dispositivo de blancura*. Véase: Castro-Gómez 2010a: 66ss; 337ss.

Verdad revelada que debía ser utilizada con fines evangélicos (Silva, 2004: 24-26). Los sujetos que entraban a formar parte de esas “corporaciones del saber” estaban destinados a obedecer y enunciar esa Verdad conforme a los parámetros establecidos por la Iglesia. Sujetos educados para ejercer un liderazgo moral en la sociedad, de acuerdo a la misión evangelizadora de la Iglesia. Y como esa misión se dirigía en buena parte hacia la cristianización de indígenas y otros grupos poblacionales en las Américas, algunas universidades establecieron cátedras de lenguas aborígenes con el fin de preparar a los misioneros para ejercer esta función moral y epistémica. No obstante, mi punto es que la universidad colonial no debe ser vista sólo como una expresión simple del pastorado y mucho menos como el “brazo ideológico” del poder soberano, sino como una institución en la que se cruzan el poder pastoral y la colonialidad del poder.

En efecto, más que como una ocasión para cumplir fielmente con sus obligaciones evangélicas, la educación universitaria fue vista por las élites criollas como el mecanismo perfecto para escenificar su “blancura” en el espacio social neogranadino. Uno de los requisitos para ingresar a la universidad era probar que el candidato era “limpio de sangre”. Se exigía que tanto él como sus padres fueran hijos legítimos, que no desempeñaran “oficios bajos” y, por encima de todo, que no estuviera manchado con la “sangre de la tierra”, es decir que su familia no estuviera emparentada con negros, indios o mestizos. Para asegurar esto, se acudía a un procedimiento muy similar al utilizado en España durante el siglo XV para evitar que los moros y judíos accedieran a puestos de prominencia social: las llamadas “Informaciones”. Tanto el aspirante como sus “testigos” debían someterse a un intento interrogatorio frente a una comisión y con la presencia de un notario que transcribía las declaraciones que certificaban la limpieza de sangre del candidato. Sólo una vez comprobada la veracidad de estas “Informaciones”, el aspirante podía ser admitido como colegial. Bien lo había visto Pierre Bourdieu, la universidad opera como un mecanismo de legitimación del capital cultural heredado, pues las

élites tienden a perpetuar su “ser social” a través de estrategias educativas. La universidad instituye y legitima una diferencia social de clase, en el sentido de que naturaliza y universaliza el *habitus* de los sectores dominantes. Sólo que en el caso de la América colonial, ese “capital cultural heredado” del que habla Bourdieu no es otro que el de la *blancura* y esa diferencia social no es de “clase” sino que es una diferencia *etno-racial*. La educación superior en la colonia establece una separación legítima entre los blancos y los no blancos, entre los criollos y las castas. De ahí que los diplomas de grado expedidos por la Universidad Santo Tomás de Bogotá en el siglo XVIII llevaran impresa la leyenda en latín que da su nombre a este trabajo: *Purus ab omnia macula sanguinis*. Con ello se certificaba que los egresados de aquel claustro eran “limpios de toda mácula de sangre”.

### **Taxonomías de las razas**

Las prácticas segregacionistas de los criollos no lograron contener el veloz proceso de mestizaje que se venía dando en la Nueva Granada durante los siglos XVII y XVIII. Ya para mediados de este siglo se registraba una drástica reducción de la población indígena y un aumento exponencial de los mestizos, tanto así que el resguardo empezó a ser visto por las autoridades como una institución obsoleta que ya no cumplía su función original, pues el número de indígenas “puros” era tan bajo que ya no se correspondía con la inmensa extensión de los resguardos, ocupados en su mayoría por agricultores mestizos. De otro lado, el creciente mestizaje hacía cada vez más difícil evitar que los “escaladores sociales” hicieran su entrada en las redes familiares criollas que protegían celosamente su limpieza de sangre. A medida que mejoraba la capacidad económica de los mestizos, estos procuraban apropiarse de los signos de distinción privativos de los criollos. Se casaban con mujeres blancas de familias empobrecidas, exigían el tratamiento de Don o de Doña, se vestían con trajes y adornos privativos de la nobleza, etc. Con esto procuraban *blanquearse*, es decir, lavar la “mancha de la tierra” que arrastraban por filiación, igualándose

socialmente con los estamentos dominantes. A esto se suma que los caciques, considerados sucesores legítimos de la nobleza indígena prehispánica, se apropiaban nominalmente de títulos europeos tales como duque, marqués o conde, y gozaban de privilegios como llevar armas, vestirse a la española, montar a caballo y ser designados como Don y Doña. Diríamos entonces que aunque la colonialidad del poder emerge en el seno de la clase terrateniente criolla, muy pronto se extiende hacia otros sectores de la población que incorporan exactamente el mismo mecanismo de identificación: el deseo por la blancura en el espejo del colonizador como medio para obtener un posicionamiento social ventajoso.

Como reacción a este fenómeno surge una estrategia de defensa de los criollos en un intento desesperado para contener el “caos” provocado por el mestizaje: la taxonomización de poblaciones conforme a un *sistema de castas*. Desde luego, la clasificación de las poblaciones era ya una técnica puesta en marcha por el poder soberano-imperial desde el siglo XVI, ya que la recolección de los tributos demandaba saber quiénes eran blancos, quiénes indios y quiénes mestizos, pues los dos primeros grupos estaban en obligación diferenciada de tributar, mientras que el tercero se hallaba exonerado (Ibarra Dávila, 2002: 33-36). Sin embargo, las tablas de clasificación a las que nos referimos ahora operaban de un modo totalmente diferente, pues no buscaban establecer quién debía tributar y quién no, sino quién “era” quién (su grado de “limpieza de sangre”) y qué lugar específico ocupaba en la pirámide social. Nos referimos entonces al sistema de castas, fenómeno que emerge apenas hacia la segunda mitad del siglo XVII (Katzew, 2004: 42-43) y cuyo criterio de clasificación se basaba en la dicotomía sangre limpia / sangre manchada. Es a ésta taxonomía de las razas en particular que me referiré a continuación.

Primero hay que decir que la taxonomía de las razas que emerge en las colonias españolas durante el siglo XVIII se asentaba en lo que Foucault denominó el “orden clásico del saber”, el orden de la representación. En este tipo de ordenamiento

epistémico, conocer significa articular de forma correcta las ideas y ordenarlas nominalmente en “cuadros”. El orden del mundo no está en el mundo sino que depende de la actividad ordenadora y clasificadora del pensamiento. En este caso concreto, a partir del empleo de un nombre se buscaba ordenar la multiplicidad poblacional conforme a su grado de limpieza de sangre. Se trataba de una representación *fisiológica* de la población, al estilo de lo que solían hacer los naturalistas de la época con las plantas y animales. Se representaba a los individuos según el color de la piel y de los ojos, la estatura, el tipo de cabello, etc. La monumental tarea de describir la flora y fauna bajo la égida de científicos como Linneo y Buffon se extiende ahora hacia la población del Nuevo Mundo. Considérese por ejemplo la siguiente taxonomía:

De español e india, *mestizo*  
De mestizo y española, *castizo*  
De castizo y española, *español*  
De español y negra, *mulato*  
De mulato y española, *morisco*  
De morisco y española, *chino*  
De chino e india, *salta atrás*  
De salta atrás y mulata, *lobo*  
De lobo y china, *jíbaro*  
De jíbaro y mulata, *albarazado*  
De albarazado y negra, *cambujo*  
De cambujo e india, *zambaigo*  
De zambaigo y loba, *calpamulato*  
De calpamulato y cambuja, *tente en el aire*  
De tente en el aire y mulata, *no te entiendo*  
De no te entiendo e india, *torna atrás*

Se trata de una clasificación tomada de los cuadros de castas<sup>6</sup> que se hicieron populares en el virreinato de la Nueva España durante la segunda mitad del siglo

---

6 Aquí no nos interesa el cuadro de castas como género pictórico, sino que nuestra atención se dirige más bien al concepto de “cuadro” (*Tableaux*), en el sentido que le da Foucault en *Las palabras y las cosas*.

XVIII (Katzew, 2004).<sup>7</sup> Cada uno de estos nombres, algunos de ellos muy pintorescos, designaba los rasgos físicos distintivos y hereditarios de una persona como resultado de su mezcla racial. Algunos de ellos eran usados comúnmente en el lenguaje cotidiano, de lo cual da testimonio su frecuente aparición en libros parroquiales, procesos inquisitoriales, censos y Relaciones geográficas. Es el caso de los términos “mestizo” y “mulato”, este último de inspiración zoológica, que hacían referencia a la naturaleza híbrida de un individuo con porción de sangre española pero mezclada con sangre india y negra, respectivamente. Para describir la combinación entre sangre india y negra se usaban nombres tomados del cruce entre animales tales como “lobo”, “albarazado”, “barcino” y “cambujo”.<sup>8</sup> Las categorías “salta atrás” y “tente en el aire”, como veremos, hacían referencia a un retroceso o estancamiento en el proceso de blanqueamiento, mientras que “no te entiendo” refería probablemente a personas descendientes de esclavos negros bozales que no hablaban bien el castellano.

El *objetivo* de esta práctica discursiva era “fijar” a cada individuo en la “casta” a la que pertenece y su *lógica* era bastante clara: entre menos “pura” fuese la sangre de una persona, menor sería también su posibilidad de ascenso social. O para decirlo al revés: entre “más blanca” fuese una persona, mayor serían sus posibilidades de obtener reconocimiento social y acceder a cargos públicos o eclesiásticos, evitando, al mismo tiempo, el estigma de ser asociado con “gentuza” de baja calaña. De nuevo vemos que el criterio por “medir” el grado de limpieza de sangre era el ancestro

---

7 Katzew muestra además cómo algunos de estos cuadros de castas eran coleccionados por naturalistas europeos y aparecían en los catálogos de los gabinetes de historia natural en toda Europa (Katzew 2004: 148-161)

8 Katzew señala que algunos nombres provenían incluso de los grupos indígenas, como por ejemplo “calpamulato”, combinación de “calpan” (comunidad indígena que hablaba en lengua Nahuatl) y “mulato”. “Es muy probable que surgiera con sentido lúdico por los propios indígenas para describir a los mulatos que se hacían pasar por indios y que vivían como tales” (Katzew, 2004: 44)

europeo. A mayor mezcla de sangre, más lejanía con respecto a la memoria filiativa del ancestro europeo y, por tanto, mayor la impureza. Desde un punto de vista *epistémico* digamos, entonces, que los cuadros clasificatorios de la población, que emergen durante la segunda mitad del siglo XVIII, tenían el propósito de organizar una multiplicidad percibida como caótica, imponerle un orden, eliminar de ella toda polisemia y ambigüedad. Cada “objeto natural” debía ocupar un lugar fijo y adecuado a su propia naturaleza. Nada es arbitrario y dejado al azar. Los cuadros de castas operan como *máquinas dispensadoras de orden*.

La pregunta es ahora por la *funcionalidad política* de estas máquinas epistémicas. Los cuadros de castas son ciertamente un procedimiento de saber, pero también operan como una técnica de poder. ¿Cómo *funcionaban* este tipo de clasificaciones en medio de los cruces entre el poder soberano y la colonialidad del poder? Para entender esto, debemos ubicarnos en el contexto del cambio de dinastía que se produjo en el Imperio español hacia comienzos del siglo XVIII: el paso de los austrias a los borbones (Castro-Gómez 2010a: 337-349). El nuevo gobierno español, asesorado por un grupo de economistas, se da cuenta de que la mano de obra mestiza – que en el caso de la Nueva Granada era ya cercana al 50% de la población hacia mediados del siglo XVIII – se había convertido en el sector productivo más dinámico de las colonias americanas. Por esta razón implementa una serie de medidas tendientes a favorecer la movilidad social de los mestizos, como por ejemplo las llamadas “Cédulas de gracias al sacar” y las “Declaratorias de mestizaje” (Ibarra Dávila, 2002), que ofrecían a los pardos la posibilidad de “limpiar la sangre”, con todos los privilegios que ello conllevaba: la posibilidad de comprar y vender, de acceder a los estudios universitarios, de ingresar al ejército y al sacerdocio, etc. Situación que fue inmediatamente aprovechada por los mestizos más ricos para hacer *de jure* lo que ya era *de facto*: su ingreso a las redes familiares criollas y el blanqueamiento que ello conllevaba. Los criollos, por su parte, veían las medidas jurídicas de los borbones como un atentado contra su capital simbólico más

preciado e hicieron todo lo posible para que las autoridades españolas reglamentaran de forma estricta el proceso jurídico de blanqueamiento. Es entonces cuando emergen cuadros de castas como el siguiente<sup>9</sup>:

De español e india, *mestizo*  
De español y mestiza, *cuarterón de mestizo*  
De español y cuarterona de mestizo, *quinterón*  
De español y cuarterona de mestizo, *requinterón de mestizo*  
De español y negra, *mulato*  
De español y mulata, *cuarterón de mulato*  
De español y cuarterona de mulato, *quinterón*  
De español y quinterona de mulato, *requinterón*  
De español y requinterona de mulato, *gente blanca*  
De mestizo e india, *cholo*  
De mulato e india, *chino*  
De español y china, *cuarterón de chino*  
De negro e india, *zambo de indio*  
De negro y mulata, *zambo*

Lo primero que debemos anotar es que este tipo de cuadro – ampliamente conocido en la Nueva Granada<sup>10</sup> - es una taxonomía mucho más precisa que las anteriores, en el sentido de que clasifica a los individuos conforme sean sus “avances” en el proceso social de blanqueamiento. Se trata de un cuadro que describe qué tan cerca o qué tan lejos se encuentra una persona del ideal jurídico-social de la blancura, según sea el número de generaciones familiares que hayan emparentado con blancos. Así por ejemplo, el quinterón es aquella persona de origen indígena o negro cuya familia ha emparentado en matrimonio legítimo durante cinco generaciones *consecutivas* con blancos. Una vez que la mujer quinterona case con hombre blanco, sus *hijos* serán tenidos automáticamente por blancos. Por eso se le llamaba

---

9 Tomado de Magnus Mörner, 1969

10 El misionero jesuita José Gumilla hace ya referencia a estos cuadros en su obra de 1741 *Historia natural, civil y geográfica de las naciones situadas en las riveras del río Orinoco y de sus caudalosas vertientes*. Véase: Katzew, 2004: 48-49



requinterona. Pero cuando es el hombre quinterón quien casa con *mujer blanca*, él (no sus hijos) será tenido automáticamente por blanco, con lo cual el proceso de blanqueamiento se “ahorraba”, por así decirlo, una generación.<sup>11</sup> Una escala más abajo está el cuarterón, después el tercerón y en el nivel más bajo de la jerarquía se hallan aquellos individuos que no tienen ninguna porción de sangre blanca, como el chino, el cholo y el zambo<sup>12</sup>. Aquellos que se aproximaban al nivel del quinterón, pero casaban o volvían a tener hijos con un cuarterón o con alguien de nivel más bajo aún, eran designados como “tente en el aire” y “salta atrás”, respectivamente. Nos hallamos, pues, frente a un estricto método de *medición de la blancura* que a la vez que legitimaba la movilidad social de los mestizos, estableciendo derechos y deberes para cada casta, operaba también como estrategia de defensa de los criollos, en su propósito de impedir el acceso indeseado de “intrusos” que pudieran romper la lógica de la alianza. Cruzamiento, pues, entre el poder soberano y la colonialidad del poder.

Ahora bien, hemos dicho que todos estos cuadros de castas operan como tecnologías de clasificación de las razas, pero debemos insistir en que la palabra “raza” nada tiene que ver aquí con las características *biológicas* de una persona, sino únicamente con su *linaje*. Pertenecer a una “raza” significaba tener una “mácula” en el árbol genealógico familiar, llevar la “mancha de la tierra” por ser un individuo fruto del emparentamiento con negros, indios, mestizos, musulmanes, árabes, etc. En este sentido *la palabra raza es equivalente a la de casta* y es por esta razón que los

---

11 Nótese que el ascenso *inmediato* viene siempre por el matrimonio con mujer blanca, no con hombre blanco. Esto se debe en parte a que era una práctica “normal” de la época que el varón blanco tuviera hijos fuera del matrimonio, mientras que para la mujer blanca se trataba de algo absolutamente prohibitivo. De ahí el celo con que las élites criollas cuidaban el matrimonio de sus *hijas* y también el celo de los hombres mestizos por casarse con mujeres blancas

12 La palabra “sambo” procede probablemente del latín *strambus* que significa deforme o torcido

blancos no eran vistos como una “raza”.<sup>13</sup> Diremos entonces, para finalizar, que la colonialidad del poder *racializa la filiación*, en la medida en que hace de la raza la “grilla de inteligibilidad” a partir de la cual se juzga la procedencia familiar de un individuo cualquiera. En este sentido, las razas no son entidades naturales preexistentes al proceso de su taxonomización, sino que son el *resultado* de ésta. Lo cual significa que, antes que como una tecnología de ordenamiento de las razas, la colonialidad del poder debe ser vista como una *tecnología de racialización de los cuerpos*. En tanto que fuerza centrífuga de territorialización ligada a la tierra y a la sangre, la colonialidad del poder codifica los cuerpos conforme a su linaje y les asigna un lugar en la división social del trabajo. Se trata, por tanto, de un poder que hace de los cuerpos la superficie de inscripción de la “raza” como marcador del *status* económico y social de una persona.

### **Epílogo: la expulsión del Estado**

Hemos examinado en detalle una de las características de la colonialidad del poder, aquella que tiene que ver con la racialización de los cuerpos, atendiendo a la temática propuesta por este libro. Sin embargo, no quisiera cerrar este artículo sin mencionar, por lo menos de forma breve, una segunda característica de la colonialidad del poder que en otro lugar denominé “la expulsión del Estado” (Castro-Gómez 2010a: 339). Para ello debemos retomar lo dicho más arriba con respecto a los conflictos entre la Corona española y el grupo local de los encomenderos. Recordemos que los primeros pobladores de las Américas no fueron reclutados entre los miembros de la alta nobleza castellana, sino que eran por lo general capitanes de mediano rango, aventureros sin trabajo, campesinos sin tierra,

---

13 En sentido estricto, no es correcto afirmar que la colonialidad del poder, al menos en su momento de emergencia durante los siglos XVII y XVIII, proclama la diferencia entre razas superiores y razas inferiores, pues *todas* las razas, por definición, eran vistas en aquel tiempo como inferiores a los blancos. Su código binario no era raza superior / raza inferior, sino blanco / no blanco. Por tanto, no nos encontramos aquí frente a un tipo de *racismo* en el sentido que luego, desde el siglo XIX, se le dará a esta palabra.

soldados, marineros e hidalgos empobrecidos, que veían en los viajes de conquista la posibilidad de mejorar su situación económica y de encumbrarse socialmente. Muchos de estos capitanes y “Adelantados” enviados por la Corona exigían, para ellos y sus descendientes, títulos y privilegios de la nobleza como recompensa por sus servicios en ultramar.<sup>14</sup> Dueños además de grandes extensiones de tierra y actuando sin control alguno por parte de las lejanas autoridades reales, algunos de estos capitanes establecieron un verdadero *para-poder* que desafiaba los intereses soberanos de la Corona. Actuaban como una especie de sujetos “outlaw” que acumulaban privilegios para sí mismos (títulos de nobleza, trabajo esclavo y tenencia de la tierra), evitando con astucia que tales privilegios fuesen fiscalizados por la ley. Aprovechando su lejanía de la corte, ellos mismos eran *la ley en contra de la ley*.

Lo que quiero decir es que al hablar de la colonialidad del poder no nos referimos a una simple *prolongación* del poder soberano español, sino a un tipo de poder que se caracterizaba por *eludir* sistemáticamente las leyes españolas y sus instituciones más representativas. Tanto los adelantados y capitanes como sus descendientes directos, los criollos<sup>15</sup>, constituyeron un “grupo aparte” que buscó siempre defender sus privilegios locales *en contra* de la autoridad central. Aunque es cierto que nunca procuraron derrocar el poder soberano, al que guardaban lealtad formal, sí buscaban en cambio eludir su supervisión, esquivar sus controles y tergiversar sus mandatos. Eran una *máquina de guerra contra el Estado*. Por eso digo que la colonialidad del poder no solamente hace referencia a la formación de alianzas familiares basadas en

---

14 Un caso paradigmático es el de Pedro Fernández de Lugo, “descubridor” del río Magdalena, quien después de haber heredado de su padre el título de “Adelantado”, heredó a su propio hijo Alonso Luis de Lugo el título de Gobernador General y Capitán General de Santa Marta.

15 Como quedó claro más arriba, no utilizo la categoría “criollo” en un sentido *general*, haciendo referencia al fenómeno del “mestizaje”, sino en un sentido sociológicamente más preciso, refiriéndome al grupo social que reclamaba para sí “limpieza de sangre” por descender directamente de los primeros pobladores europeos.

la limpieza de sangre, sino *también* al intento de evitar que los privilegios sociales heredados y adquiridos fuesen fiscalizados por algún tipo de instancia centralizada. Tales privilegios debían territorializarse únicamente en el seno de las redes familiares. Esto explica la gran oposición de la oligarquía criolla frente a las leyes de la Corona destinadas a vigilar los resguardos y evitar los abusos en contra de los indígenas<sup>16</sup>, así como también el gran interés que tuvo en “atrapar” en sus redes familiares a los funcionarios españoles enviados por España, con el fin de someter bajo su entero control a instituciones representativas de la ley como la Real Audiencia (Castro-Gómez 2010a: 88-89).

Ahora bien: al comienzo decía que el propósito de una genealogía es preguntarse por el modo en que las herencias coloniales son constitutivas de nuestro *presente*. Lo cual significa que al hablar de la “colonialidad del poder” no nos estamos refiriendo a un fenómeno que ocurrió “en el pasado”, durante la “época de la colonia” (y supuestamente terminó con las guerras de independencia), sino a un conjunto de *técnicas de conducción de la conducta* que marcan el comportamiento y las formas de valoración de un gran número de sujetos hasta el día de hoy en Colombia. Quisiera defender la tesis de que la colonialidad del poder continúa siendo el *modus operandi* de por lo menos un sector de la élite gobernante del país, pues lo que caracteriza su comportamiento público es el modo en que busca siempre “acomodar” la ley a sus intereses personales y eludir con astucia sus efectos normativos.<sup>17</sup> Es la lógica del engaño concertado, de la triquiñuela organizada, del juego sucio con la ley. Es una forma de comportamiento que, genealógicamente,

---

16 Entre nosotros es muy célebre el episodio del visitador Montaña, enviado en 1553 por el Consejo de Indias para hacer cumplir la ley que prohibía el servicio personal de los indígenas, quien fue “expulsado” literalmente por los encomenderos criollos (Liévano Aguirre 2002: 103ss).

17 Esta *forma de valoración* no es exclusiva de las élites sino que caracteriza a gran parte de la población en Colombia. Pero por el momento me referiré sólo al tema de las élites gobernantes

echa sus raíces en el *modelo hacendatario* de relaciones sociales que emergió en la Nueva Granada durante el siglo XVI. Con ello nos referimos a un modelo basado en la tajante distinción vertical (*pathos* de la distancia) entre los que mandan y los que obedecen, entre el “patrón” y sus subordinados. Como se argumentó ya en *La hybris del punto cero*, este modelo nace al interior del dispositivo de blancura y de la organización social de las encomiendas en los siglos XVI-XVIII, pero después de las guerras de independencia se proyectó hacia el modo en que los sujetos se relacionan con lo “público”, con la *politeia*. Tal como lo ha mostrado Fernando Guillén Martínez (1996), el modelo hacendatario ha marcado las *prácticas*<sup>18</sup> de los partidos políticos en Colombia, que funcionaron siempre como maquinarias electorales a favor de *intereses patronales*, sobre todo en las regiones. De lo que se trata es de hacer del Estado una especie de “contratista” que recompensa la lealtad política prestada a un determinado “patrón” o “Doctor”. El Estado, entonces, como *instrumento* en manos de unas cuantas familias y patronazgos regionales, que moviliza recompensas clientelistas a través de puestos, contratos, sueldos y privilegios, una vez que determinado partido político ha ganado las elecciones. Como puede verse, el Estado es “expulsado” en la medida en que la ley se convierte en un *medio* para obtener beneficios particulares, y esto no de forma espontánea y

---

18 En este punto vale la pena resaltar que una cosa son las *prácticas* políticas y otra cosa muy distinta son las *ideologías* políticas. A diferencia de la historia de las ideas, la *genealogía* se concentra en las prácticas, no en las ideologías. Una cosa es, por ejemplo, la ideología liberal, que combate teóricamente el pasado colonial, el feudalismo, etc., y otra cosa son las prácticas de los políticos liberales en Colombia, ligadas históricamente al modelo hacendatario. Por eso Guillén Martínez tiene razón al mostrar que la “racionalidad” de los partidos políticos en Colombia no puede ser captada utilizando modelos historiográficos basados en las “pugnas ideológicas” (liberales vs conservadores) y tampoco modelos marxistas centrados en la “lucha de clases” (Guillén Martínez 1986: 13). Desde nuestra perspectiva, el *funcionamiento* de esa racionalidad particular sólo puede ser narrado “genealógicamente”, en tanto que se trata, por encima de todo, de un cierto *modo de valoración*, de una particular manera de *comportarse* en el espacio público.

casual, sino *organizada y sistemática*.<sup>19</sup> Herencia colonial que se remite a las prácticas de los capitanes, adelantados y encomenderos.

Hemos hablado de una forma de poder que emerge en el siglo XVI en los territorios americanos, pero que sigue operando hasta hoy en Colombia bajo la forma de una herencia colonial. La *colonialidad del poder*, tal como fue aquí presentada, no es un “patrón mundial” que sobre-determina las relaciones de trabajo a nivel internacional en base a la distinción entre razas superiores y razas inferiores, como argumenta el sociólogo Aníbal Quijano, sino un conjunto de técnicas singulares a partir de las cuales los sujetos se ven a sí mismos (como “blancos”) y se comportan en el espacio público (como “patrones” y como “clientes”). Narrar la historia de esas técnicas y sus modos locales de operación es el objetivo de ese método llamado la *Genealogía*.

## **BIBLIOGRAFIA**

Castro-Gómez, Santiago. 2010a. *La hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana (segunda edición)

Castro-Gómez, Santiago. 2010b. *Historia de la gubernamentalidad. Razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores / Instituto Pensar / Universidad Santo Tomás

---

19 Decimos entonces que la colonialidad del poder no es una “deformación” de la política moderna, sino un modo “racional” (moderno/colonial) de ejercer el poder político en Colombia. Detenta, por tanto, una *racionalidad política* que debe distinguirse de la de otros tipos de poder señalados por Foucault (pastoral, soberano, liberal, disciplinario, neoliberal, etc.)

Castro-Gómez, Santiago. 2010c. “Michel Foucault: colonialismo y geopolítica”. En: Ileana Rodríguez y Josebe Martínez (eds.). *Estudios transatlánticos poscoloniales. Narrativas comando / sistemas mundos: colonialidad/modernidad*. Barcelona: Anthropos / Universidad Autónoma Metropolitana

Foucault, Michel. 2006. *Seguridad, Territorio, Población. Lecciones en el Collège de France (1977-1978)*. México: Fondo de Cultura Económica

González, Margarita. 1992. *El resguardo en el Nuevo Reino de Granada*. Bogotá: El Áncora Editores

Guillén Martínez, Fernando. 1986. *La Regeneración. Primer Frente Nacional*. Bogotá: Carlos Valencia Editores

Hering Torres, M. S. 2006. *Rassismus in der Vormoderne. Die Reinheit des Blutes im Spanien der Frühen Neuzeit*. Frankfurt: Campus Verlag.

Ibarra Dávila, Alexia. 2002. *Estrategias del mestizaje. Quito a finales del siglo XVIII*. Quito: Ediciones Abya-Yala

Katzew, Ilona. 2004. *La pintura de castas. Representaciones raciales en el México del siglo XVIII*. México: Conaculta

Liévano Aguirre, Indalecio. 2002. *Los grandes conflictos sociales y económicos de nuestra historia*. Bogotá: Intermedio Editores

Marín Leoz, Juana María. 2008. *Gente decente. La élite rectora de la capital 1797-1803*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia

Mörner, Magnus. 1969. *La mezcla de razas en la historia de América Latina*. Buenos Aires: Paidós (Primera Edición)

Quijano, Aníbal. 2007. “Colonialidad del poder y clasificación social”. En: Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel. (eds.). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: IESCO / Instituto Pensar / Siglo del Hombre Editores

Silva, Renán. 2004. “Los estudios generales en el Nuevo Reino de Granada, 1600-1770”. En: *Saber, cultura y sociedad en el Nuevo Reino de Granada, siglos XVII y XVIII*. Medellín: La Carreta Histórica