

JUEGO DE DADOS
Latinoamérica y su Cultura en el XIX

8

De acuerdo con las palabras de Alfonso Reyes en su ensayo
“Última Tule”, igual que ocurre en el juego de dados de los niños
“cuando cada dado esté en su sitio tendremos la verdadera
imagen de América”

CONSEJO EDITORIAL

WILLIAM ACREE

WASHINGTON UNIVERSITY IN ST. LOUIS

CHRISTOPHER CONWAY

UNIVERSITY OF TEXAS AT ARLINGTON

PURA FERNÁNDEZ

CENTRO DE CIENCIAS HUMANAS Y SOCIALES, CSIC, MADRID

BEATRIZ GONZÁLEZ STEPHAN

RICE UNIVERSITY, HOUSTON

FRANCINE MASIELLO

UNIVERSITY OF CALIFORNIA, BERKELEY

ALEJANDRO MEJÍAS-LÓPEZ

UNIVERSITY OF INDIANA, BLOOMINGTON

GRACIELA MONTALDO

COLUMBIA UNIVERSITY, NEW YORK

ANDREA PAGNI

UNIVERSITÄT ERLANGEN-NÜRNBERG

ANA PELUFFO

UNIVERSITY OF CALIFORNIA, DAVIS

Mercedes López Rodríguez

BLANCURA
Y OTRAS FICCIONES RACIALES
EN LOS ANDES COLOMBIANOS
DEL SIGLO XIX

Derechos reservados

© Iberoamericana, 2019
Amor de Dios, 1 – E-28014 Madrid
Tel.: +34 91 429 35 22
Fax: +34 91 429 53 97

© Vervuert, 2019
Elisabethenstr. 3-9 – D-60594 Frankfurt am Main
Tel.: +49 69 597 46 17
Fax: +49 69 597 87 43

info@iberoamericanalibros.com
www.ibero-americana.net

ISBN 978-84-8489-642-5 (Iberoamericana)
ISBN 978-3-95487-762-1 (Vervuert)
ISBN 978-3-95487-763-8 (e-book)

Depósito Legal: M-28308-2019

Impreso en España

Diseño de cubierta: Rubén Salgueiros

Ilustración de cubierta: Carmelo Fernández, *Ocaña. Mujeres blancas*. Colección
Biblioteca Nacional de Colombia (1852).

Este libro está impreso íntegramente en papel ecológico sin cloro.

ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS.....	11
INTRODUCCIÓN	
Cuestionar la pureza en el siglo de los blancos	15
CAPÍTULO 1. Raza en otras palabras. Los alimentos y la construcción de la diferencia corporal en la literatura del siglo XIX	39
CAPÍTULO 2. La blancura en el centro: cómo se <i>performa</i> lo europeo en los Andes colombianos	83
CAPÍTULO 3. La blancura en los límites: los mestizos andinos como blancos en proceso de construir la región	139
CAPÍTULO 4. El mulato renuente. Género, ficción y utopía en las uniones interraciales de la literatura colombiana del siglo XIX	185
EPÍLOGO. El indio que desaparece de los Andes: <i>indios, indios mestizos y africanos</i> como tecnologías de representación de la blancura	219
BIBLIOGRAFÍA	241

LISTA DE ILUSTRACIONES

Imagen 1.	Ramón Torres Méndez, <i>El triple</i> (1849).....	119
Imagen 2.	Página 1 del número 19 del periódico <i>El Pasatiempo</i>	122
Imagen 3.	Ramón Torres Méndez, <i>El orejón</i> Publicado en Holton, <i>New Granada. Twenty Months in the Andes</i> , 132 (1857)....	126
Imagen 4.	Carmelo Fernández, <i>Ocaña. Mujeres blancas.</i> Colección Biblioteca Nacional de Colombia (1852).....	221
Imagen 5.	Carmelo Fernández, <i>Estancieros de las cercanías de Vélez.</i> <i>Tipo blanco.</i> Colección Biblioteca Nacional de Colombia (1852).....	236
Imagen 6.	Carmelo Fernández, <i>Soto. Mineros blancos.</i> Colección Biblioteca Nacional de Colombia (1852).....	237
Imagen 7.	Carmelo Fernández, <i>Notables de Vélez.</i> Colección Biblioteca Nacional de Colombia (1852).....	238
Imagen 8.	Carmelo Fernández, Tunja. <i>Tipo blanco i indio mestizo.</i> Colección Biblioteca Nacional de Colombia (1852).....	239
Imagen 9.	Ramón Torres Méndez, <i>Indios pescadores del Funza</i> (1852).....	240

INTRODUCCIÓN

CUESTIONAR LA PUREZA EN EL SIGLO DE LOS BLANCOS

“Las razas dejeneran por las malas instituciones que las rijen.

Y las razas rejeneran con las buenas instituciones.”

(FLORENTINO GONZÁLEZ, “El sofisma de las razas”,

El Neogranadino, 21 de enero de 1853)

“¿Y por qué los blancos le dicen a un novio, que no iguala con
la hija, cuando es indio o negro?”

(EUGENIO DÍAZ CASTRO, *Manuela*, 1859)

“Conviene hacer notar que bajo la denominación común
de blancos no solo se comprendía á los españoles y criollos
puros, sino también al gran número de mestizos de español
e indio, enteramente blancos”.

(JOSÉ MARÍA SAMPER, *Ensayo sobre
las revoluciones políticas*, 1861)

Este libro se interroga por la manera en que los intelectuales colombianos del siglo XIX imaginaron una región andina poblada de campesinos blancos y blanco-mestizos, analizando el significado de dicha noción de blancura, especialmente en escritores como Eugenio Díaz Castro, Josefa Acevedo de Gómez, José Caicedo Rojas, Manuel Ancízar, José María Samper y Soledad Acosta de Samper y pintores como Ramón Torres Méndez y Carmelo Fernández. La blancura, asociada en lo individual con la moralidad y en lo público con la modernidad y el progreso, se encuentra en el centro de las narrativas sobre la nación colombiana. Más aún, entre finales del periodo colonial e inicios de la república surgió en Colombia una forma de pensamiento que ligaba el clima con la raza, produciendo una geografía racializada del territorio que concebía las regiones más altas de los Andes como los lugares ideales donde el clima y la historia conflúan para concentrar la población blanca nacional. Este libro estudia en detalle el paradójico proceso de racialización de la región andina colombiana. En contraste con otras naciones como Perú o Bolivia, en las cuales los Andes se imaginaron como el lugar asociado con las poblaciones indígenas, las élites colombianas concibieron el espacio andino como el lugar ideal para la consolidación de una nación blanca, surgida a partir del mestizaje entre los indígenas, casi desaparecidos, y los europeos. Recientes es-

10 MERCEDES ESCOBAR RODRIGUEZ

tudios han deconstruido esta relación entre nación, geografía y clima (Nieto Olarte; Martínez-Pinzón *Una cultura*; Appelbaum, *Mapping the Country of Regions*), mostrando el complejo entramado simbólico a partir del cual las elites letradas republicanas pensaron el espacio, el clima y la geografía como las fuerzas que generaron la distribución de las razas en el territorio nacional. Pero, si bien sabemos que el pensamiento racial colombiano situó a los blancos en la cúspide de los Andes, aún persiste el interrogante por el significado de la noción de blancura. ¿Quiénes eran *los blancos* en una nación que recientemente había declarado su independencia de España? ¿Cómo se intersectaba esta categoría con las distinciones de clase, sangre y calidad que emergieron del reciente pasado colonial? En un país en el que buena parte de la población no descendía exclusivamente de los colonizadores europeos, este libro se interroga por el lugar que ocupaban las mezclas raciales y las uniones mixtas en la definición de la blancura. A su vez analiza cómo las expectativas sobre los roles de género afectaban la definición de quién podía o no ser blanco. Más aún, propone que prácticas como el consumo de bienes y la cultura material afectaban a la blancura de un individuo.

Este libro va más allá del enfoque de otros estudios sobre el papel del clima y la geografía en la construcción de representaciones racializadas de las regiones y sus habitantes, para explorar otras formas en las cuales la literatura y las artes visuales crearon un imaginario y un lenguaje racializado sobre los campesinos andinos, describiéndolos como más blancos que el resto de los habitantes de la nación. En particular, analiza la retórica a través de la cual se habla de ellos como más bellos, moralmente superiores, mejor vestidos y alimentados, elementos todos que potencian su inclusión en la categoría de los blancos. De igual manera, estudia la producción literaria sobre las uniones interraciales, para mostrar las contradicciones entre los proyectos letrados que imaginaban una sociedad homogeneizada a través del mestizaje, mientras temían las consecuencias que este proceso podía tener sobre el exclusivo grupo de los descendientes de los europeos. A partir de la revisión exhaustiva de estos tópicos, este estudio revisita la noción misma de blancura, abordándola como un concepto dinámico, que cuando se refiere a las elites implica pureza, pero que funciona de manera diferente cuando se aplica a los campesinos andinos en proceso de blanqueamiento. En este caso, la blancura es un lugar de privilegio desde el cual se enuncia una posición que sitúa a quienes la poseen en lo más alto de la jerarquía, pero que, sin embargo, no excluye la posibilidad de que en intersecciones específicas de género y clase puedan

ocurrir mezclas raciales con otros grupos.¹ Por ejemplo, en la literatura, la blancura se atribuye de formas diferentes a hombres que a mujeres, haciendo de ellas el repositorio de la pureza, mientras autores como José María Samper representaban posibles uniones con hombres mulatos, considerados como agentes de revigorización de la sangre y de las economías en bancarrota de las familias descendientes de los colonizadores europeos.

A lo largo de las siguientes páginas, la categoría de blanco se despliega en una construcción social cuya formación trasciende, pero no excluye, aspectos como la apariencia física o el parentesco. Ya que no se halla exclusivamente pensada en términos racializados, puede modificarse, regularse o perderse durante la vida de un individuo. A pesar de esta flexibilidad de la noción, la blancura como lugar de enunciación válida como *superior* a un conjunto de elementos concretos representados visualmente en grabados y láminas y textualmente en cuadros de costumbres, relatos y novelas, con los cuales se caracteriza a los habitantes andinos y su cultura material.

La búsqueda de la blancura y el blanqueamiento a través de las uniones interraciales adquiere una dimensión política en el discurso letrado, ya que ofrecía una solución a la heterogeneidad a la vez racial y geográfica del país, percibida como obstáculo en la consolidación de la unidad nacional (D'Allemand, *José María Samper*). Intelectuales como Samper, Ancízar o Pérez describían un territorio dividido, recurriendo al tropo² de la diversidad climática, racial, de fauna o flora, una condición surgida de la especial geografía de un país a la vez andino y tropical. Esta heterogeneidad, vista como un problema nacional, es entonces el horizonte conceptual a través del cual los letrados explican la existencia de regiones racializadas, que justifican y naturalizan la jerarquía de poder derivada de esta noción, a través de la cual, los Andes ejercen poder real y simbólico sobre las demás regiones. No obstante, como han mostrado los trabajos de Nancy Appelbaum (*Dos plazas y una nación; Mapping the Country of Regions*), los letrados combinan una aproximación en la cual el país se halla dividido en regiones diversas entre sí, pero que son homogéneas en su interior. Esta supuesta homogeneidad de cada región y la preponderancia de las identidades

¹ Para un análisis de un ejemplo contemporáneo sobre la formación de la blancura en Brasil, véase el trabajo de Liv Sovik listado en la bibliografía.

² A lo largo del libro uso la idea de “tropo” para referirme al uso por parte de los letrados de palabras como clima, pureza, limpieza, etc., como figuras del lenguaje (algunas veces como metáforas, otras como metonimias o sinécdoques) que representan sus ideas sobre la diversidad poblacional de la nación.

regionales sobre la nacional son esenciales para entender las narrativas que forman la base de la nación en el siglo XIX. En este contexto, escritores, artistas e intelectuales imaginaron las regiones alto-andinas como el lugar donde residían la blancura, la civilización y la política, nutridas por el frío homogéneo de los Andes, rodeadas por cultivos de trigo y cebada, abrigadas en trajes europeos, habitando ciudades heredadas del pasado colonial. Allí, los indígenas prácticamente habían desaparecido, los mestizos eran casi blancos y los mulatos eran pocos. Esta blancura andina, central en la formación de la región y de la nación, no ha sido suficientemente examinada, ya que la mayoría de la atención académica se ha dirigido hacia la racialización de las regiones tropicales. Sin embargo, la construcción de una región andina blanca no es menos problemática que la construcción de los trópicos exóticos e implica la exclusión real y simbólica de los habitantes no blancos dentro y fuera de la región.

Ficciones raciales continúa con el esfuerzo reciente por cuestionar los discursos que ligan raza y región, explorando ambas categorías como creaciones políticas y representaciones sociales, y no como imponderables naturales, en un intento por alejarse críticamente de las construcciones simbólicas del siglo XIX, que siguen jugando un papel central a la hora de pensar la nación, aún en nuestro propio tiempo.³ En el marco de esta nueva aproximación, las páginas siguientes rastrean la construcción de la retórica sobre la blancura en la región andina y su supuesta homogeneidad racial, estudiando en detalle las narrativas textuales y visuales que la presentan como blanca o que equiparan las categorías de blanco y mestizo en las zonas rurales de la región.

¿BLANCOS DE TODOS LOS COLORES?

En 1832, durante los primeros años de vida republicana de la nación colombiana, las autoridades del pueblo de Bosa recibieron la orden del gobernador de la provincia de elaborar un listado de todos los “indios padres de familia” que habitaban el lugar.⁴ Bosa es hoy en día un mo-

³ En *Dos plazas y una nación*, Nancy Appelbaum explora la formación de la noción de una región antioqueña blanca, en contraste con un Cauca racialmente más diverso. En *Una cultura de invernadero*, Felipe Martínez-Pinzón pone al descubierto el entramado simbólico por el cual los letrados convirtieron el trópico en el principal obstáculo para la civilización.

⁴ Archivo General de la Nación, Bogotá. Sección República. Gobernación de Bogotá. Tomo 1 (1832), ff. 440-441. También citado por Curry (44).

desto suburbio de la ciudad de Bogotá, pero en la transición entre la colonia y la república era un *pueblo de indios* y, como muchos otros situados a lo largo de la región andina colombiana, se preparaba para iniciar el proceso de disolución de los territorios comunales indígenas y su fragmentación en parcelas individuales.

La lista tenía como propósito ayudar al gobernador a identificar el estatus de cada persona en el pueblo con el fin de facilitar la parcelación de la tierra. Esta decisión era parte de una política intermitente de distribución de las tierras comunales, adelantada desde finales del periodo colonial y continuada bajo la nueva república. Su objetivo era proteger el derecho de los indígenas a tener propiedades individuales, desmantelando a la vez las instituciones coloniales, que, evaluadas desde la mirada republicana y liberal, habían condenado al atraso a las poblaciones nativas. Se trataba de un nuevo desarrollo republicano con respecto al debate que se había adelantado durante el último siglo de dominación colonial acerca de qué hacer con los indígenas que habitaban la región central de los Andes colombianos: mantenerlos segregados de la población general a través de los resguardos comunales o integrarlos a la fuerza en la sociedad mayoritaria, distribuyendo sus tierras a través de títulos individuales, un procedimiento que además liberaría tierras para la expansión de otros grupos prioritarios en el nuevo orden nacional, los blancos y mestizos⁵.

Pero en 1832, luego de la independencia de España y con la abolición del marco legal colonial, las antiguas categorías ya no ofrecían certidumbres para el control de las poblaciones y el ejercicio del poder. Por tanto, en cumplimiento de la solicitud del gobernador, el cura, el alcalde y el teniente de indios de Bosa escribieron al jefe político municipal para plantearle una pequeña pero de ninguna manera simple duda: ¿cómo debían ser clasificados los “indígenas hombres y mujeres hijos de blancos y de blancas, y casados con blanco” (440r-v)? De acuerdo con la carta, habían sido los mismos indígenas del pueblo quienes plantearon originalmente la cuestión a las autoridades locales.

La pregunta no buscaba establecer una reflexión abstracta e ilustrada sobre los límites del mestizaje. Por el contrario, se trataba de una duda muy concreta, surgida del intento de clasificar a los habitantes del pueblo a través de categorías que no reflejaban la realidad de las

⁵ Diana Bonnet Vélez estudia en detalle los debates de las autoridades coloniales sobre la tierra y las comunidades indígenas en el altiplano colombiano del siglo XVIII. Frank Safford ofrece información importante sobre cómo este debate afectó al temprano mundo republicano.

múltiples uniones interraciales que probablemente venían ocurriendo a través de sucesivas generaciones. Para probarlo, la carta estaba acompañada de una lista de los individuos atrapados en esta condición de inestabilidad:

Gregorio Cantor, hijo de Juan Nepomuseno Cantor, indígena, y Juana Peñalosa, blanca y está casado con Encarnacion Borda, blanca.

Gregoria, su hermana, casada con Joseph Manuel Fonseca, Blanco.

Petronila Cantor, hija de Juan Nepomuseno, casado con Antonio Chavez, Blanco.

Eustaquia Amaya, Blanca, viuda de Juan Nepomuseno Cantor, indígena.

Bartolome Barragan Mulato, casado con Petronila Vasquez, indígena por la Madre y blanca por el padre. (441r)

Otros seis individuos aparecían también en la lista, algunos clasificados como blancos casados con indígenas, otros como indígenas casados con blancos. Todos ellos unidos por relaciones interraciales y, en algunos casos, ellos mismos fruto de estas.

En su trabajo sobre la desaparición de los resguardos en la Sabana de Bogotá, el historiador Glen Curry nos informa sobre la respuesta del secretario del Interior, ante quien finalmente llegó la consulta de las autoridades del pueblo de Bosa. De acuerdo con Curry, el secretario decidió que los indígenas de sangre mezclada fueran tenidos en cuenta en los repartos de tierra, al igual que los indígenas de sangre pura (44-45). Las autoridades habrían de seguir una aproximación semejante en otros pueblos de la región como Pacho y Serrezuela. No obstante, tanto la pregunta como la lista que la acompaña y la respuesta nos interrogan de múltiples maneras. Regresemos por un momento a la carta: “Indígenas hombres y mujeres hijos de blancos y de blancas”. El enunciado mismo quiebra cualquier noción previa que tengamos sobre quién puede pertenecer a cada categoría. Los hombres de la lista aparecen mencionados como indígenas, aunque al mismo tiempo se los describe como hijos de blancos y blancas. Vistos desde una forma de pensamiento racial contemporáneo, un individuo hijo de un indígena y un blanco pertenece a otra categoría: mestizo. Pero la forma en que la pregunta aparece formulada en el documento sugiere que la noción de pureza no resulta esencial en la definición de quién puede ser un indígena. Vale la pena entonces interrogarse sobre las categorías que se usaban para entender la diferencia, que estaban en juego en este momento particular en la transición entre el orden colonial y el republicano.

El presente trabajo intenta leer estas formas de representar la diferencia sin imponer un conjunto de nociones ajenas al momento histórico en que fueron enunciadas, especialmente el mestizaje como categoría fija de análisis. En su lugar, es necesario interrogarse por los contenidos a los que hacían referencia las autoridades locales del temprano mundo republicano cuando clasificaban a un individuo como indígena. Es posible que los de la lista de Bosa fueran *indígenas* exclusivamente porque vivían en tierras comunales indígenas. Es decir, que su clasificación dentro de un grupo no obedecía necesariamente a algún marcador físico, ya fuera la apariencia o el vestido, que los separara de sus vecinos no indígenas, con quienes obviamente tenían fuertes lazos de parentesco. Al enfocar nuestra mirada hacia los materiales textuales y visuales de los viajeros, artistas y escritores que describieron a los campesinos andinos del siglo XIX, este trabajo examina los elementos que separaban a blancos pobres, mestizos e indígenas, especialmente en espacios rurales como el del pueblo de Bosa. Mientras, en los documentos, las categorías raciales parecían separarlos, aquellos elementos sociales y culturales que los unían creaban lazos tan fuertes como para que contrajeran matrimonios legales, tal como se evidencia en el que acabamos de analizar. Como veremos a lo largo de las páginas de este libro, en la transición entre el mundo colonial y el republicano cabía la posibilidad de que hubiera discrepancias entre el estatus *racial* de un individuo y su clasificación como miembro de un grupo. Es decir, que, a pesar de que un campesino fuera considerado individualmente como indio o como mestizo, colectivamente, podía leerse a la población andina como blanca.

No obstante, el problema conceptual planteado por las dinámicas de la primera parte del siglo XIX va más allá de establecer cuáles son los contenidos de las categorías raciales en uso en el periodo. Más aún, la cuestión palpitante que nos plantea la transición entre el mundo colonial y el republicano es si estas clasificaciones pueden entenderse apropiadamente a través de la noción misma de raza, al menos de aquella que surge a partir del siglo XIX y que cada vez descansa más sobre la inmutabilidad biológica, fijada en el cuerpo de los individuos, que no puede ser alterada por efectos como el clima, el vestido o la alimentación. En documentos como el de Bosa y en las descripciones textuales y visuales, es obvio que la apariencia juega un papel importante en estas clasificaciones. Sin embargo, nos enfrentamos a formas de clasificación que son parcialmente genealógicas en cuanto apelan a la ascendencia (“blanco por parte de madre”) pero que son históricamente anteriores a la comprensión genética de la descendencia. Este libro

22 MERCEDES LÓPEZ RODRÍGUEZ

propone que los discursos y las prácticas de diferenciación entre los individuos y las poblaciones se construyeron a partir de una constelación de elementos que va más allá del color de la piel y la genealogía. Aún más, precisamente en la región andina oriental colombiana, en la intersección entre linaje y apariencia entran en juego otros elementos materiales como el vestido, la alimentación, el consumo de bienes europeos y el acceso a la alfabetización. Esta dinámica de representación de la diferencia es particular de este espacio debido a múltiples factores, por ejemplo, una geografía política que pensaba la ciudad de Bogotá y sus territorios adyacentes como el centro del poder político y una larga historia demográfica de uniones interraciales. En este sentido, uno de los elementos más sugerentes de esta lista presentada en el documento de Bosa es que, a pesar de la apabullante presencia de uniones interraciales, ninguno de los individuos se describe empleando la categoría de “mestizo”. En su lugar, en un texto administrativo que se interroga por los indígenas del pueblo de Bosa, la clasificación usada con más frecuencia es “blanco” o “blanca”. Es justo aquí donde se insertan las preguntas de investigación que este libro intenta responder: ¿quiénes son estos blancos del primer periodo republicano? ¿Qué los separa de los mestizos y los indígenas? ¿Cómo se construye y se define su blancura?

El documento de Bosa pone en evidencia lo poco que sabemos sobre la forma en que se entendía y se representaba la diferencia poblacional en el temprano mundo republicano en la región andina colombiana. Pero, además, nos interroga sobre nuestro propio conjunto de categorías raciales, aquellas que llevamos en nuestra cabeza y en nuestros ojos y a través de las cuales interpretamos la información que recibimos. También nos cuestiona sobre la universalidad de nociones como *mestizo*, de problemática ubicuidad en el registro, ya que han estado presentes en el vocabulario colonial decimonónico y aún con más fuerza en el del siglo xx. Nos muestra los límites del mestizaje como marco de interpretación, interrogándonos sobre el significado de ser *mestizo* en un momento histórico específico, antes de la aparición de discursos como el del *mestizo cósmico* mexicano o de la supuesta democracia racial latinoamericana y de su extensión como categoría política nacional en Latinoamérica durante el siglo xx.

Este documento, fechado en el temprano mundo republicano andino colombiano, ha alimentado las preguntas que motivaron la escritura de este trabajo, aunque, a lo largo de los años, los interrogantes hayan cambiado. La primera vez que me encontré con esta carta, me sorprendía la ausencia de las categorías que yo había aprendido y

naturalizado, específicamente la de mestizo. Pero, si renunciamos a intentar imponer nuestras propias categorías y prestamos atención al documento, es la idea de blancura la que nos interroga desde el siglo XIX, haciéndonos poner en cuestión una noción que ha permanecido relativamente inexplorada en la cúspide de todas las jerarquías socio-raciales: ¿quiénes son los blancos en la región andina colombiana del siglo XIX?

¿DEL SIGLO DE LOS MESTIZOS AL SIGLO DE LOS BLANCOS?

Volvamos un instante hacia el pasado colonial. En un sugestivo diálogo entre historiadores, Víctor M. Álvarez propone que el siglo XVII colombiano podría ser llamado el de la formación de las sociedades mestizas, debido a que fue entonces cuando empezó a afianzarse su crecimiento demográfico⁶. No obstante, el fenómeno *mestizo* habría de consolidarse apenas en el siglo XVIII. Entonces, su aumento, especialmente en la región andina, coincidió con la disminución de la población indígena. Este proceso demográfico tuvo un mayor impacto en las regiones aledañas a la ciudad de Bogotá, como puede verse en el curso de treinta años a través de las visitas de los funcionarios coloniales Berdugo y Oquendo en 1755 y Moreno y Escandón en 1778. De acuerdo con la visita de 1755, el área rural de Bogotá contaba aún con una población indígena que sobrepasaba por unos miles a sus vecinos no indígenas, constituyendo un tercio de la población (Rappaport, *Disappearing* 218; Bonnet Vélez 161-170). En 1778, en un lapso de apenas pocas décadas, las cifras correspondientes a los indígenas no habrían variado significativamente. En contraste, los números que reflejan a los vecinos no indígenas habrían aumentado, sobrepasando con amplitud al número de los pobladores indígenas.⁷ Es decir, mientras la cifra de la población indígena se mantuvo estable, la presencia de los vecinos no indígenas creció significativamente en la región. Los

⁶ Víctor M. Álvarez *et al.* (182). Sobre el crecimiento demográfico de los mestizos en la segunda mitad del siglo, véanse Rappaport; Herrera Ángel, *Poder local*; González; Moreno y Escandón *et al.*

⁷ Vecinos no indígenas en Bogotá en 1755, 23 303; vecinos no indios en Bogotá en 1778, 42 798 (Rappaport, *Disappearing* 218). Rappaport ha llamado la atención sobre la dificultad de juzgar las cifras arrojadas por estos censos, ya que bien pueden reflejar la posición de los funcionarios a cargo de recoger la información, en el debate con respecto a la integración o segregación de los indígenas (219). Para un detallado estudio al respecto, véase Bonnet Vélez.

funcionarios que adelantaron estos censos (tanto Berdugo y Oquendo como Moreno y Escandón) eran defensores de la integración de los indígenas en la sociedad española, a través de la repartición de las tierras comunales, y su opinión pudo haber tenido cierto peso en su tendencia a ver a los indígenas como una población en desaparición, una idea de largo aliento en la región andina colombiana, como veremos más adelante. No obstante, y a pesar del cuidado metodológico con el cual leamos las cifras, es imposible pasar por alto el crecimiento real de la población no indígena en la región andina. Más aún, los números reflejan una actitud de la administración colonial que favorecía pensar, ver y contar a los habitantes andinos como *no indígenas*, un fenómeno que ha sido entendido por buena parte de los investigadores como un aumento en el número de mestizos, haciendo equivalente *no indígena* con mestizo. Es difícil entender quiénes eran estos habitantes *vecinos* o *no indígenas* de la región andina cuando los pensamos desde un sistema clasificatorio que privilegia el concepto de raza, tal como lo entendemos hoy, en el siglo XXI. Términos como *vecinos* no constituyen una categoría racial ni se basan en la apariencia física, sino en diversos y variados sistemas de clasificación en uso durante el mundo colonial. En este caso, ser *vecino* implicaba habitar un pueblo, pero vivir por fuera de las tierras comunales indígenas (Rappaport; Herrera Ángel). En un esfuerzo por nombrar estas poblaciones, los investigadores hemos usado la palabra *mestizo*, cuya definición en el mundo colonial tampoco corresponde con el sentido racializado que le atribuimos hoy en día.⁸ Sin embargo, con el paso del siglo XVIII al XIX, se produce una progresiva racialización de los términos, proceso que discutiremos en detalle a lo largo de este libro.

Lo cierto es que el siglo XIX parece continuar con esta tendencia demográfica que señala un aumento en la población no indígena en la región andina. Sin embargo, es necesario llamar la atención sobre el importante cambio que ocurre en la manera como se entiende la condición racial de estas poblaciones. A lo largo del siglo XIX, será más frecuente encontrar descripciones de los pobladores andinos en que la categoría mestizo pierde su fuerza y es paulatinamente reemplazada por la de blanco. Recordemos el documento de Bosa, que abre la reflexión de este libro, en el cual la clasificación de mestizo estaba ausente, usando en su lugar las palabras *blanco* e *indígena*. Esta ines-

⁸ En "Are 'Mestizos' Hybrids?", De la Cadena analiza la genealogía del término *mestizo*, mostrando cómo la misma palabra posee diferentes significados en contextos históricos diferentes e, incluso en el mismo periodo, para audiencias diferentes.

tabilidad en los sistemas de clasificación de la población ofrece nuevas luces para pensar qué significa “el temprano triunfo del mestizaje” en la región andina, un fenómeno que los investigadores hemos aceptado ampliamente, para indicar la disminución de los indígenas (Jaramillo Uribe). Pero, como ha notado Curry, la separación entre indígenas y vecinos en el temprano siglo XIX tenía menos que ver con diferencias culturales o raciales y mucho más con la vinculación a una comunidad, un resguardo, a través del cual su estatus estaba regulado por una serie de normas de origen colonial (45). Con la desaparición de estas normas, las distinciones se hacen borrosas y aumenta la variabilidad en los sistemas de clasificación y la posibilidad de que los grupos intermedios puedan intentar un ascenso en la jerarquía racializada de la nación. Esto explicaría por qué, a pesar de que algunos intelectuales pregonaban el triunfo del mestizaje, otros colombianos y extranjeros, aún a finales del siglo, continuaban describiendo una región andina con una fuerte presencia de *indios* en las zonas rurales e incluso urbanas de la cordillera oriental de los Andes colombianos (Hettner; Camacho Roldán). Debido a las múltiples formas de pensamiento racial que se ponen en juego a lo largo del siglo XIX, la población campesina andina en el lapso de un siglo puede ser descrita alternativamente como blanca, indígena, mestiza o blanco- mestiza, dependiendo de quién sea el narrador.

Tal vez estas fluctuaciones en las formas de clasificar la población pueden apreciarse mejor en la información de los censos de 1852 y 1902. En el tiempo transcurrido entre ellos, el porcentaje total de la población colombiana considerada como mestiza se mostró estable, apenas variando de un 47% a un 49%, y continúa siendo mayoritaria. No obstante, lo que más llama la atención es el incremento en los números concernientes a los blancos, cuya población se duplicó, pasando de un 17% a un 34% (Palacios 17; López Rodríguez, *La invención de la blancura* 86). Es decir, después del avance del mestizaje en los siglos anteriores, durante el XIX un nuevo grupo se halla en crecimiento: el de los blancos. Esta duplicación del porcentaje de blancos en un lapso de solo cincuenta años es una evidencia significativa de los cambios en la manera en que se entendía la blancura, ya que, durante este mismo periodo, hay un consenso sobre el fracaso en las estrategias públicas para promover la inmigración europea al país. En paralelo a este crecimiento de los blancos ante los ojos de los letrados y administradores públicos que adelantaron el censo, la población indígena y mulata sufre una caída a casi la mitad. Debido a que sabemos poco sobre quiénes y cómo se hicieron estos censos,

es difícil tomar su información como una medida real de los cambios demográficos nacionales, pero lo que sí demuestran claramente es un relativo éxito en la política de blanqueamiento, es decir, el triunfo de la idea de que, a través de sucesivas mezclas raciales, la población nacional podía hacerse cada vez más blanca, tal como predicaban intelectuales como José María Samper. Esta misma idea está presente en la *Jeografía general física y política de los Estados Unidos de Colombia y geografía particular de la ciudad de Bogotá*, preparada por Felipe Pérez a comienzos de la década de 1860, a partir de la información compilada por la Comisión Corográfica. En ella, Pérez afirma: “La raza blanca está representada en Colombia por un 50 por 100, la negra por un 35 y la americana ó indígena por un 15” (171). Más que un cambio demográfico, lo que emerge de estas cifras es un cambio definitivo en las políticas y estrategias de representación sobre la población. Y es ahí justamente donde se concentra este libro.

Entre mediados del siglo XIX y comienzos del XX, se produjeron cambios en las representaciones sociales y los imaginarios que permitieron el surgimiento de un nuevo lenguaje racializado, enfocado en las diferencias regionales, en las actividades económicas de los individuos y en sus disposiciones morales (Arias Vanegas, *Nación y diferencia* 88-90). Es justo durante este periodo que la literatura y las artes visuales se convirtieron en escenarios desde los cuales se discutían, difundían y representaban visual y textualmente las ideologías raciales en contienda, mostrando, como afirma Beatriz González Stephan, que la literatura en el siglo XIX trascendió el campo de la creatividad artística y se extendió en general a la vida intelectual (González Stephan; D’Allemand, *José María Samper* 63). Las descripciones de tipos sociales y costumbres regionales producidas en la literatura y las artes visuales ofrecen materialidad a estas nociones raciales. Estas imágenes racializadas permiten pensar el espacio, el cuerpo, la condición moral, la disposición para el trabajo y el aseo como elementos que hacen posible reconocer e identificar la población a través de una noción dual de pertenencia y alteridad: “nosotros” y “los otros” (Pérez Benavides).

Si, hacia finales del periodo de dominación colonial, las actitudes de las elites favorecían pensar en la población no indígena de los Andes colombianos como *mestiza*, en el siglo XIX esa misma población fue cada vez más a menudo pensada, descrita, narrada, pintada y contada como blanca y blanca-mestiza. Se puede entonces argumentar que el XIX fue el siglo de los blancos, no necesariamente por los cambios demográficos ocurridos a lo largo del tiempo, sino por

una transformación en la retórica y en la actitud de las elites hacia la población rural de la región andina. De la misma manera que el siglo XVII puede entenderse como el de los mestizos, a pesar de que su crecimiento demográfico habría de consolidarse apenas un siglo después, el siglo XIX sería el de los blancos, especialmente en la región andina, ya que es en este momento histórico particular en el cual ser blanco se convierte en componente fundacional de la formación de la nación y de la región.

CUESTIONAR LA PUREZA

Como veremos a lo largo de este libro, no hubo un consenso al respecto de quiénes y en qué circunstancias podían ser considerados como blancos o como mestizos. A diferencia del documento citado sobre los indígenas de Bosa, ensayistas posteriores como Manuel Ancizar o José María Samper prestan abierta atención a los mestizos, especialmente a aquellos que en la región andina consideran como más cercanos al tipo blanco que al indígena. Sus descripciones y opiniones favorecen el mestizaje como estrategia de mejoramiento moral de la población, como base de la democracia y, en general, como parte de un proceso de blanqueamiento que está ocurriendo paulatinamente en los Andes. En el siglo XIX colombiano, el mestizaje fue entendido como un proceso de blanqueamiento, en el cual las uniones interraciales generaban descendientes en quienes triunfaban las características de la sangre blanca (Safford; Rojas; D'Allemand, "Quimeras"; Appelbaum, *Mapping*). El mestizaje así entendido no buscaba producir una nación de mestizos, una forma específica de ideología racial conocida como democracia racial, cuya enunciación solo será posible en el siglo XX bajo un régimen de saber en el cual se ha producido una estabilización del concepto de raza, controlado por un grupo de expertos que desde el Estado intentan el biogobierno de las poblaciones. En su lugar, el mestizaje del siglo XIX intentaba crear una población cada vez más blanca, en la cual, los individuos productos de las uniones interraciales se adscribían al grupo de los blancos o al de los zambos, dependiendo de un conjunto de características, entre las cuales el color de la piel era una entre varias. Este es uno de los mayores riesgos al tratar de entender el mestizaje durante periodos históricos diferentes al contemporáneo, ya que debemos suspender nuestro propio pensamiento racial y tratar de entender las construcciones del siglo XIX en sus propios términos. Es una empresa difícil, porque en la mayoría de los casos empleamos el

mismo conjunto de palabras –*blancos, indígenas, mestizos, mulatos*–, pero se trata de categorías polisémicas, cuyos significados son fruto de largos procesos históricos de sedimentación, ya que, como ha puntualizado Marisol de la Cadena, el término *mestizo* ha tenido diferentes significados en momentos históricos específicos (Cadena, “Introducción”). De esta manera, los textos con los que trabajamos emplean los mismos vocablos para significar procesos diferentes, haciendo borrosas e inestables las distinciones entre blancos y mestizos en medio de un proceso de blanqueamiento a través de la mezcla interracial. Como consecuencia, la pureza racial no se concibe como una característica necesaria en la definición de la blancura; más aún, *mestizo* no ha sido siempre una categoría racializada o atravesada por la impureza. De nuevo Marisol de la Cadena nos recuerda que en el mundo colonial los mestizos generaban aprehensión por su capacidad de generar inestabilidad social o política, pero no necesariamente por su impureza de sangre (Cadena, “Are ‘Mestizos’ Hybrids?”).

En tanto que individuos en proceso de convertirse en “cada vez más blancos”, los mestizos republicanos descritos por Manuel Ancizar no siempre aparecen individualizados en una categoría discernible de los blancos (como sí ocurre con los mulatos, negros e indios). Es posiblemente la continuación de un proceso conceptual iniciado desde el tardío mundo colonial, como señala Jorge Orlando Melo, reflexionando sobre intelectuales coloniales como Moreno y Escandón: “Moreno quiere la asimilación cultural, y no le importa el mestizaje biológico: lo que busca es volver españoles a los indios, sin que interese mantener una sociedad de razas puras y separadas” (*Idea* 11). El certero comentario de Melo demuestra una noción de mestizaje que no se basa exclusivamente en la mezcla biológica sino que además incluye cambios culturales y una nueva actitud moral en los individuos. El mestizo, física, cultural y moralmente, se integra al mundo español. Y, cuando ese mejoramiento moral de los indígenas falla, como propone en 1789 Joaquín de Finestrada, el mestizaje producirá zambos y mulatos (Finestrada, citado por Melo *Idea* 11). A lo largo de este libro, intento mostrar cómo esta integración colonial del mestizo en el mundo de los españoles continuó durante la república, ahora entendida como una asimilación a la categoría de los blancos, en un juego retórico en el cual se traslapan los significados de español y blanco.

Por lo anterior, en el siglo XIX andino colombiano los mestizos no siempre se representan como una suma biológica heredada de dos grupos anteriores, sino que se les da prioridad a las características

que los vinculan con los blancos. Por ejemplo, en la pluma de Manuel Ancízar aparecen tan hermosos y bien proporcionados como los blancos. Además, con frecuencia los mestizos no se definen solo por su apariencia, sino por un conjunto de cualidades morales, positivas o negativas, dependiendo de quién los describa, ya se trate de sus defensores o detractores. “Es vigoroso de cuerpo pero inconstante para la lucha; pendenciero, embrollón y chicanero; inclinado á las artes y fanático en religión y política; inteligente, pero inculto”, dice José María Samper sobre el mestizo en su *Filosofía en cartera*. Una descripción que no dista mucho de “imaginativo, nervioso, pensador, intolerante, rutinero, novelero, caballeroso, fanático en todo, galante, muy celoso, aficionado á pleitear, ambicioso de gloria y de poder” con el cual describe a los blancos apenas unas líneas después (56-57). Estas descripciones arrojan luz sobre prácticas específicas de representación. Por ejemplo, nótese que ninguna de las que hace Samper sobre mulatos y blancos incluyen apenas superficialmente la apariencia, pero en cambio hacen un gran énfasis en detallar la personalidad moral de cada tipo. Más aún, como veremos a lo largo de este libro, en las descripciones visuales y literarias de la población andina existe una cercanía –y en ocasiones superposición– entre las categorías de blancos y mestizos, de manera que no sorprende que otros autores, como aquellos que redactaron el documento de Bosa citado al comienzo de esta introducción, prescindieran del todo de la categoría *mestizo* y emplearan solo la de *blanco*.

En un proceso paralelo, uno de los intelectuales más prolíficos de los Andes colombianos, Eugenio Díaz Castro, describe a sus personajes andinos dividiéndolos en dos categorías: una mayoría de blancos, señores y campesinos, y una minoría de indios, que están casi desapareciendo ante los ojos del lector. Díaz Castro incluso dedica una novela entera, *Bruna, la carbonera* (1878), a defender la blancura de los campesinos andinos, que, debido a su pobreza, oficios, forma de hablar y vestidos, son acusados de no ser blancos. En novelas como *El reje de enlazar* (1873) o en su famosa *Manuela* (1858), regresa al tema, describiendo las diferencias entre indios y blancos en términos de color de la piel –bronceada para unos, rosada clara para los otros–, pero también apelando a su belleza general, codificada en el talle, el tamaño del pie y la fisionomía.

No hay grandes diferencias entre los mestizos hermosos descritos por Ancízar, los vigorosos mestizos de Samper y los bellos campesinos blancos de Eugenio Díaz Castro. Todos son “vástagos” de los españoles, como los llamara Díaz Castro. Sin embargo, la noción del

siglo XIX de *descendiente* no implica la pureza que se habrá de evidenciar en el pensamiento racial a partir de la segunda mitad del siglo XIX, y que adquiere uno de sus matices más reconocidos en el *one drop rule* de los Estados Unidos, que convierte en una persona *de color* a cualquier individuo descendiente de una unión interracial. En contraste, la noción de blancura implicada en el proceso de blanqueamiento del siglo XIX colombiano no podía por definición aspirar a semejante idea de pureza, ya que se trataba de un constante proceso de mezcla que debía repetirse hasta que el producto se pareciera más a los blancos que a los indios, como José María Samper describe aquí:

[El indio] es rebelde, mientras no cruza su sangre, á la asimilación de una raza superior, caballeresca, literaria y comunicativa, como la española, porque su fisiología, sus tradiciones e ideas son refractarias a la expansión. No hay más recurso en ella que la absorción, por medio del cruzamiento, y eso, después de la tercera ó cuarta generación, siempre con nueva infusión de sangre europea; pues en el primer cruzamiento, el mestizo es generalmente envidioso, maligno, disimulado, pérfido, ingrato; y si una segunda infusión de sangre generosa no la mejora, vuelven á predominar ciertas malas inclinaciones de la indígena. (*Filosofía en cartera* 192)

Es difícil conceptualizar este constante proceso de “cruzamiento” e “infusión de sangre”, especialmente porque, en una afirmación como la anterior, el autor emplea nociones como “raza” o “sangre”, cuyos significados son inestables y varían históricamente. Por otra parte, condiciones físicas como “su fisiología” se hallan mezcladas con valores morales, una característica del pensamiento racial latinoamericano, que, como apunta Marisol de la Cadena, produce nociones raciales híbridas que no están solamente amarradas al discurso de la ciencia, sino también al régimen de la fe (Cadena, “Are ‘Mestizos’ Hybrids?” 268). Más aún, como dice Vanita Seth, los discursos que intentan producir diferencia social sufren un enorme cambio hacia mediados del siglo XIX, cuando el cuerpo empieza a ser conceptualizado como un objeto invariable, que no está sujeto a los cambios de la historia, el clima o la geografía (Seth 217-26). Por tanto, es necesario separar los conceptos críticos a través de los cuales intentamos acercarnos al problema (raza, racialización y diferenciación social) de las distintas nociones empleadas por los escritores decimonónicos para codificar la diversidad y crear diferencias entre las poblaciones (raza, casta, sangre, vigor, entre otras), ya que se trata de términos culturales, producidos en momentos históricos de transición entre diferentes regímenes de verdad.

INTERSECCIONES ENTRE RAZA Y SANGRE. PENSAMIENTO RACIAL Y PRODUCCIÓN DE LA DIFERENCIA

A lo largo del siglo XIX, la palabra *raza* aparece repetidamente en la literatura colombiana en la producción ensayística, los tratados geográficos, los relatos de viajeros y las novelas y cuadros costumbristas. A pesar de su ubicuidad, su significado es tremendamente polisémico, incluso en autores del mismo periodo y hasta en diferentes escritos del mismo autor. Por ejemplo, en el epígrafe que abre esta introducción, el político y periodista liberal Florentino González emplea esta palabra para referirse a las razas anglosajonas y españolas en un artículo titulado “El sofisma de la raza”, publicado en el periódico *El Neogranadino* en 1853. En este caso, el autor hace confluír la palabra *raza* con la nacionalidad y, más aún, su argumento contrarresta la idea de que existen características morales inherentes a cada una de ellas –por ejemplo, que la raza española es “indolente, turbulenta, perezosa, enemiga de novedades”, mientras la anglosajona es “activa emprendedora, ávida de novedades, tolerante” (19-20)–. González la piensa como un concepto que puede variar por la acción de las instituciones políticas y sociales, que tienen la capacidad de hacer que las razas *regeneren* o *degeneren*. Es decir, la raza, en este caso, no se halla separada de la nacionalidad, no necesariamente está atada al cuerpo de los individuos y tiene la capacidad de cambiar debido a influencias externas. El uso de Florentino González de la palabra *raza* constituye un muy buen ejemplo de la distinción entre los conceptos analíticos con que nos aproximamos a la retórica del momento y las palabras usadas por los actores de la época (Arias Vanegas y Restrepo 489; Trouillot 98). En un caso que ofrece grandes contrastes, en el segundo epígrafe que abre este trabajo, el escritor Eugenio Díaz Castro, en *Manuela*, su novela más conocida, pone en diálogo a dos personajes: uno, letrado y liberal y el otro, campesino. Durante el intercambio, el campesino cuestiona la igualdad social pregonada por el liberal, manifestando una serie de distinciones sociales que crean jerarquías entre los habitantes de la nación. Entre muchos otros aspectos, afirma: “¿Y por qué los blancos le dicen a un novio, que no iguala con la hija, cuando es indio o negro?” (Díaz Castro, *Manuela* 242). En este caso, los usos de las palabras *blanco*, *indio* y *negro* indican cierta forma de diferenciación social y jerarquía surgida de la experiencia colonial, es decir, hacen referencia al proceso que Appelbaum, Macpherson y Roseblatt han definido como “racialización” (2-3), un concepto analítico central en el desarrollo de este trabajo.

No obstante, en ninguno de los dos ejemplos anteriores podemos aproximarnos a los usos retóricos de Florentino González o de Eugenio Díaz Castro del concepto analítico de raza como se lo define contemporáneamente. Existe cierto consenso entre los investigadores acerca de que dicho concepto solo toma una forma definitiva hacia finales del siglo XIX y comienzos del XX, cuando se produce una estabilización de la noción, anclada en la biología, unida inalterablemente al cuerpo de los individuos, a través de políticas de control de las poblaciones (Arias Vanegas y Restrepo). Las ficciones raciales analizadas aquí, es decir, las construcciones retóricas acerca de la diferencia, las representaciones de los cuerpos diferenciados en relaciones de parentesco, lazos de sangre, lugares de origen, clima y geografía, son parte de un proceso de racialización de los cuerpos y las poblaciones, pero no se hallan totalmente contenidas en el concepto de raza como aparecerá hacia finales del siglo XIX y más plenamente en el XX. A lo largo del periodo estudiado (entre 1830 y 1878), a pesar de un creciente interés por describir la diferencia a través de vocabularios y tipologías ligadas a los lenguajes de la geografía, y pese a los intentos por explicar estas diferencias a través de discursos científicos, el cuerpo como objeto de conocimiento no es una entidad biológica, los lazos de sangre no son genéticos sino genealógicos y las distinciones no están fijadas en los cuerpos, sino que son susceptibles de mudar a lo largo de la vida de un individuo a través de influencias externas como el clima, la alimentación, la educación o la higiene. Se trata de un proceso de conformación de un pensamiento racial que se va dando a través de la sedimentación de prácticas de diferenciación social y de acumulación de significados que no necesariamente borran las prácticas anteriores. Así, a través de la idea de *ficciones raciales*, este trabajo presta atención a la progresiva racialización de palabras como *blanco*, que durante los siglos XVI y XVII significaban un color de piel pero no una categoría para representar a un grupo social, como llegaría a ser a partir del siglo XIX (Rappaport, *Disappearing* 22), convirtiéndose en un marcador altamente racializado en un momento particular en el cual se intersectan las prácticas coloniales con las republicanas.

Más aún, Vanita Seth ha llamado la atención sobre la distinción entre diversos momentos en la formación de un pensamiento racial. De acuerdo con la autora, entre finales del siglo XVII y el tardío siglo XVIII está en vigencia una época clásica del pensamiento racial en la cual el cuerpo es sujeto y portador de conocimiento, pero aún no es un objeto fijo, sino que puede mutar debido a condiciones como el cuidado,

la disciplina y la educación (175). Durante este periodo, la identidad de un individuo no se reduce completamente al cuerpo, sino que “su fisionomía continuamente se complica, cualifica, desestabiliza, y se modera a través de una economía social y moral que incluye elementos como el linaje, la religión, el género, la riqueza, y una multitud de virtudes y vicios” (189, mi traducción). Más aún, la definición de Seth enlaza este conjunto de elementos con rasgos morales específicos de los individuos, una noción que veremos en juego en las descripciones racializadas de la población andina. A lo largo de este libro examinaremos una serie de prácticas de representación social sobre los campesinos andinos que emplean términos racializados como *blanco*, *indio*, *mestizo* o *mulato*, a la vez que echan mano de elementos sociales como *vestido*, *comida*, *oficios*, *educación* y *posesión de bienes europeos*, que a la vez se presentan asociados con virtudes morales y características de la personalidad. Con frecuencia, las descripciones de los llamados “tipos” se centran más en estos aspectos que en la representación fisionómica de los individuos. Las descripciones de José María Samper en el *Ensayo sobre las revoluciones políticas y la condición social de las repúblicas colombianas* (1861) son un buen ejemplo al respecto. No obstante, elementos como la apariencia física no están del todo ausentes, por ejemplo, en las representaciones visuales que Carmelo Fernández elaboró para la Comisión Corográfica o en las láminas que para la venta al público produjo el artista bogotano Ramón Torres Méndez. En la intersección entre textualidad y visualidad, entre las prácticas coloniales y las republicanas y entre lo que Seth llama una época clásica del pensamiento racial y una época contemporánea inaugurada a finales del siglo XIX, se hallan las ficciones raciales que se discutirán a lo largo de los capítulos de este libro.

ESTRUCTURA DEL LIBRO

Los primeros dos capítulos exploran cómo la literatura racializa aspectos de la vida cotidiana y material como la comida y el vestido, que son materia de detallada descripción en la caracterización que los escritores hacen de sus personajes. A través de la evolución de las nociones en torno a la relación entre la comida y el cuerpo racializado de los individuos, el primer capítulo muestra cómo, hacia mediados del siglo XIX, la raza no es una categoría fija, sino que su comprensión varía enormemente entre diferentes intelectuales. Es una categoría relacional, en la cual la posición de un individuo en el espectro depende

de su género, su clase social, su espacio de habitación, su oficio y su acceso a ciertos bienes de consumo.

Los escritores del siglo XIX emplean un amplio conjunto de características para representar las diferencias sociales entre sus personajes. Estas van más allá de la descripción del fenotipo o de las relaciones de parentesco y ascendencia. La posición sociorracial de un individuo se presenta con más eficacia a través de su vestuario, los bienes de consumo que lleva consigo, la comida con que se alimenta, su oficio y su forma de hablar. Aunque no son raciales, estos elementos diferencian y ubican con precisión al personaje en una jerarquía republicana de raza, clase y género. La escenificación pública y privada de este conjunto de características lo definen como un blanco, convirtiendo su cuerpo en el repositorio de la virtud republicana. En un escenario social en contienda por el ascenso social de nuevos grupos intermedios, la blancura se recrea y se muestra como una manera de vincular los nuevos sujetos republicanos con Europa, acentuando esta relación a través de las políticas de representación del cuerpo. De esta manera, las elites conservaron su posición privilegiada en la escala sociorracial republicana mientras, al mismo tiempo, a través de los discursos sobre el blanqueamiento, permitieron el ingreso de nuevos *blancos* en construcción, que habrían de conformar *el pueblo* que ellos aspiraban a dirigir.

De esta manera, el segundo capítulo explora las diferencias raciales entre los personajes codificadas a través de redes de elementos cuya naturaleza no era exclusivamente racial. Más aún, el detalle en las descripciones del vestuario de los personajes en los relatos o la importancia de la sección de moda en las revistas literarias y de novedades expresan una ansiedad de la elite frente a la posibilidad de que grupos intermedios (blancos pobres o mestizos) puedan cambiar su posición social a través del acceso a bienes de consumo reservados a ellos, en medio de los constantes conflictos sociales y políticos de mediados del siglo. Por ejemplo, en la novela *El reje de enlazar*, los sombreros, los adornos de lujo y la cajita de bordado de la estanciera blanca Fulgencia crean malestar y celos entre las señoritas y motivan parte del conflicto de la narración. Debido a que la comprensión de quién es indígena, blanco o mulato varía enormemente entre autores, este capítulo ofrece un detallado examen de las intersecciones entre raza y otros marcadores y prácticas sociales, frecuentemente asociados con la cultura material.

Los capítulos 2 y 3 exploran la blancura y a los blancos no como un grupo homogéneo, sino como un espectro diverso de posiciones,

enunciadas entre dos grupos en tensión: por una parte, la elite descendiente de los europeos, que intentaba probar al mundo su carácter civilizado, reclamando la aprobación de sus pares europeos, aunque en ocasiones rechazaba o criticaba su herencia española (Martínez *Nacionalismo*); por otra, los grupos intermedios, los blancos pobres, los mestizos y los mulatos claros o aquellos que, aunque acomodados, carecían de la sofisticación de la vida urbana –por ejemplo, los hacendados de las zonas rurales que rodean a Bogotá, conocidos como “los orejones de la Sabana”– es decir, todos aquellos que se hallaban en una situación de liminalidad provocada por el proceso de blanqueamiento impulsado por las elites letradas. Como ha señalado Appelbaum (*Mapping the Country of Regions*), la Comisión Corográfica proponía reforzar las instituciones democráticas para convertirlos en ciudadanos modelo. Sin embargo, no todos los letrados entendían la población blanca y mestiza de la región andina bajo esta mirada optimista. Como se mencionó atrás, Eugenio Díaz Castro rechazaba que se le negara su carácter de blanco, pues, a pesar de su pobreza, los campesinos andinos eran descendientes puros de los colonizadores españoles, sin mezcla con los indígenas y menos aún con los negros. Sus novelas sobre la Sabana describen la población como blanca en su mayoría, con escasa presencia de unos pocos indígenas.

Las novelas de Díaz Castro hacen énfasis en que, a pesar de su falta de refinamiento en el consumo material, los orejones sabaneros son ciudadanos virtuosos de la república debido a su prosperidad material, destreza y vigor. Estas representaciones ponen en evidencia cierta ansiedad respecto de la resistencia física de los descendientes de los colonizadores. A finales de siglo, en una defensa de la mezcla racial de la población nacional con la afrodescendiente, Salvador Camacho Roldán afirma: “Parece incontestable que no se encuentra ya entre las familias de raza blanca esa robustez física, esa constancia indomable, esa superioridad irresistible que los primeros conquistadores mostraron sobre los pueblos indígenas de este continente” (citado por Melo, *Idea* 21). La blancura, en el centro y en los límites del territorio andino, en las distinciones entre lo rural y lo urbano, entre el consumo de elite y la cultura material popular, se encontraba constantemente asediada por ansiedades y miedos de perder su posición privilegiada en la sociedad republicana.

El tercer capítulo examina en detalle las construcciones retóricas que intentan fundir o separar a los mestizos y los blancos, prestando atención a las tensiones y palimpsestos entre visualidad y textualidad en los discursos. Con tal objetivo, intenta sacar a la luz tropos como

la belleza, hasta ahora pasados por alto en el análisis sobre los procesos de construcción de la diferencia racial y que, sin embargo, ocupan un lugar central en la narrativa. El cuerpo y la apariencia física, codificada no solo en el color, sino también en el tamaño de los pies, de la cadera o el color de las mejillas, ocupan la imaginación de escritores y artistas, construyendo un círculo argumentativo en el que los blancos son más bellos y, por tanto, moralmente superiores, de manera que quien es bello y moral es considerado como blanco. Estos elementos constituyen las marcas de diferencia usadas con más frecuencia para distinguir entre campesinos blancos, indígenas y zambos en las artes visuales y la literatura, como veremos especialmente en *Blancura en los límites*, que estudia los discursos sobre el mestizaje en la región andina.

El capítulo cuarto examina detalladamente las narrativas acerca de las uniones interraciales entre hombres mulatos y mujeres blancas, analizando nuevamente los discursos sobre el mestizaje, pero esta vez desde una perspectiva de género que se enfoca en la construcción de masculinidades blancas, en tensión con aquellas de los emergentes mulatos. La masculinidad blanca republicana se encontraba asediada como consecuencia del empobrecimiento de las elites coloniales y del surgimiento de nuevos actores sociales, políticos y económicos en la región y en el país. Por esta razón, sufre un proceso de remodelación, en el cual se reviste no solo con características como el vigor, la fortaleza o la fuerza, sino también como una forma de virtud moral sobre la cual construir la república, una forma de autocontención que en la práctica refrenaba a los protagonistas masculinos, obligándolos a mantener sus deseos constreñidos a los límites de su propia clase, raza y región. Las uniones interraciales no ofrecen entonces una ficción fundacional unificadora de las tensiones raciales y sociales; por el contrario, las narrativas que exploran este tema se presentan como intentos fallidos (“Federico y Cintia”, *Mercedes*) o como novelas utópicas (*Florencio Conde*), en las cuales los personajes mulatos sirven para acentuar las diferencias morales, políticas o de clase entre las masculinidades blancas.

Si bien la investigación académica ha emprendido recientemente el análisis de categorías mixtas como la de mestizo,⁹ hemos tendido a

⁹ Véase al respecto el minucioso trabajo de Joanne Rappaport para el temprano mundo colonial neogranadino (*Disappearing*). Un detallado análisis para el mundo andino peruano se encuentra en Marisol de la Cadena (*Indigenous Mestizos; “Introducción”*).

operar bajo el entendimiento de que blanco es una categoría que se define por la pureza de un grupo de gente de origen europeo que ha evitado las mezclas raciales con otros grupos. En las páginas siguientes propongo una relectura del significado de la noción de blancura para mostrar cómo, en algunos escenarios narrativos y visuales, esta incluye y excluye a diferentes individuos por razones que van más allá de la apariencia física o el linaje. Puede, por ejemplo, incluir a mestizos claros que habitan los Andes centrales y excluir a mujeres de descendencia europea que han caído en la pobreza. El objeto de este libro no es, sin embargo, únicamente apuntar hacia la inestabilidad de la categoría de blanco, se propone también examinar en qué contextos textuales y narrativos se permite a un individuo pertenecer o ser excluido de este grupo. En algunos casos, como en la novela *Bruna, la carbonera* (1878), de Eugenio Díaz Castro, no basta la apariencia física para garantizar la blancura de una mujer. Más aún, la apariencia misma puede variar tanto que una mujer de la elite como *Mercedes* (1869), en la novela del mismo nombre de Soledad Acosta de Samper, resulte irreconocible para sus antiguos pares y amigos (López Rodríguez, “Racial Fictions”). En las descripciones de Manuel Ancizar en su *Peregrinación de Alpha por las provincias del Norte* (1850-1851), los campesinos andinos avanzan hacia un tipo de civilización que fácilmente puede codificarse como blancura. En este caso, es en la intersección entre apariencia, oficio, higiene, virtudes morales y disposición para el trabajo donde se reconoce y se diferencia a los campesinos blancos. Más aún, en la geografía racializada del país, se podría argumentar que la blancura es un hecho geográfico concerniente a los habitantes de la región andina. No obstante, para que esa región blanca-mestiza pueda operar conceptualmente, debe ocurrir en paralelo un proceso de desaparición simbólica de lo indígena, a través de su muerte romantizada en la narrativa, y de extinción real de los resguardos y tierras comunales. Por otro lado, la presencia africana, conceptualizada como vigorosa pero indomable, debe reducirse, ya sea a través de su exclusión, como en la historia de “Federico y Cintia”, de Eugenio Díaz Castro, ya sea en su mezcla a través de varias generaciones, como en la novela *Florencio Conde*, de José María Samper.

En los últimos años, la investigación académica ha emprendido un notable esfuerzo para desentrañar la producción discursiva que formó la idea *del pueblo* en las narrativas textuales y visuales del siglo XIX (Arias Vanegas, *Nación y diferencia*; Pérez Benavides). El presente trabajo intenta sacar a la luz las narrativas que produjeron a la elite para

mostrar cómo la noción de blancura se materializó en textos e imágenes que a la vez reflejaban y reforzaban prácticas alimenticias, formas de comportarse, hábitos sociales y códigos de vestido. Estas formas de representar la blancura ayudaron a posicionarla como el ápice de un sistema jerarquizado en el cual esta y otras ficciones han permanecido incuestionables. Es nuestro deber como académicos interrogarnos sobre los procesos de construcción de la blancura y otras ficciones raciales en los Andes colombianos del siglo XIX.

Blancura