Geografía, Limpieza de Sangre y Colonialidad

Khorvus

Capítulo 1

Geografía, Limpieza de Sangre y Colonialidad

Resumen:

Geografia y colonialidad se articulan en torno a discursos y prácticas discursivas que producen un imaginario de blancura; este imaginario de blancura se convirtió en una aspiración de muchos sectores de la sociedad colonial y actuó como el eje alrededor del cual se construía la subjetividad de los actores sociales; emerge así una Colonialidad, entendida como lógica cultural, como legado colonial, que perdura y se multiplica hasta el día de hoy.

Palabras Clave: Colonialidad, Discurso, Geografía, Imaginario, Raza.

En los siglos XVI y XVII España consolidó su dominio en América sobre la idea de que existen "por naturaleza" razas superiores y razas inferiores; esta idea sirvió como legitimación científica del poder colonial europeo en los siglos posteriores, y a partir de dicha idea comienza a tejerse un discurso de "limpieza de sangre". La limpieza de sangre aparece como el eje de construcción de subjetividades de los actores sociales en la sociedad colonial, es la puesta en escena de un imaginario de blancura desde un discurso racial de genealogía biológica y color de piel. Se da lugar entonces a un sistema de castas cuyo orden racial, sustentado por la limpieza de sangre, operó en los niveles político y militar, al tiempo que fue interiorizado en las conciencias, los deseos y los "habítus" de las personas, constituyendo de esta forma lo que Quijano ha denominado la colonialidad del poder [Cfr. Castro-Gómez S. 2005: 343]. De este modo, las elites criollas consolidaron su poder político y económico a partir de un ideario de pureza étnica sustentado por el discurso de limpieza de sangre, elaborando una clasificación de "razas" y una jerarquía de "castas", según los grados de mestizaje de las personas; así pues, la raza blanca poseía en si todas las virtudes, mientras vicios y defectos se atribuían "por naturaleza" a las demás razas y castas.

Para el siglo XVIII, comienza a perfilarse la idea de un determinismo geográfico basado en la autoridad científica que brinda la geografía. Durante todo el siglo XVIII la geografía gozó de gran popularidad en

Europa y América. La corona española otorga un lugar privilegiado a la geografía en sus ambiciones geopolíticas, pues gracias a la geografía no sólo es posible medir y conocer los territorios sometidos, sino también levantar un mapa general de la población y de los recursos naturales en las colonias. La geografía se va perfilando como una ciencia con características propias, gracias a la invención de instrumentos que permiten medir con precisión los ángulos, las distancias, la posición de los planetas, el calor, la presión atmosférica y la altura de las montañas, hasta llegar a ser una ciencia con identidad propia, digna de ser incluida en los currículos académicos; es así como Diderot y D'Alembert sitúan la geografía en su lista de "ciencias propiamente dichas" publicada en la Enciclopedia, elevándola así a un rango similar al que tenían la física y la astronomía; a partir de este momento, la geografía traspasa un umbral y alcanza el estatus de discurso científico, con lo que se confiere autoridad al geógrafo y efectos de verdad a su discurso. Así pues, La corona española empieza a ver en la geografía, una valiosa herramienta de gobierno y no solo una actividad reservada para las élites aristocráticas.

De este modo, a finales del siglo XVIII el Nuevo Reino de Granada comenzó a prestar mayor atención a los recursos naturales del virreinato. Dicha atención se corresponde con los intereses de la corona, debido a que informa sobre qué riquezas se pueden aprovechar, y, en consecuencia, los primeros esfuerzos se centran en la botánica, la mineralogía, la zoología y la geografía, favoreciendo los viajes por toda la extensión del virreinato. En este contexto, el abogado antioqueño José Manuel Restrepo, escribe un ensayo sobre la geografía antioqueña, en el que afirma: "La provincia de Antioquia, una de las más ricas y fértiles del nuevo reino de granada, ha sido hasta el presente desconocida de todos los geógrafos: su posición geográfica, sus principales ciudades, sus ríos navegables, sus bosques y montañas no existen en los mapas o están situados con mil equivocaciones." (Restrepo, J.M. 2007 [1809]: 35). El ensayo, publicado en el semanario del Nuevo Reino de Granada, con el título "Ensayo sobre la geografía, producciones, industria y población de la provincia de Antioquia", se convirtió en la fuente de inspiración de la idea de una Antioquia poseedora de grandes riquezas naturales y habitadas por una raza pujante y emprendedora.

A la llegada de la independencia, Antioquia contaba con un proyecto político integrador. Desde finales del siglo XVIII, surgió una elite económica, política e intelectual, cuyas actividades económicas se basaban en la extracción del oro y el comercio de mercancías; ésta elite se apoderó del control político de Antioquia, gracias a la coyuntura desatada por el proceso de independencia. Sobresalen las figuras de José Manuel Restrepo, Juan del Corral y José Félix de Restrepo, quienes con otros personajes reconocidos fueron configurando un proyecto regional;

este proyecto logro darle a la región antioqueña unas características propias, diferentes de las que tenían las otras provincias del país. No obstante, dicho proyecto incluía una visión restringida sobre los habitantes de la provincia; el territorio que tenían en mente era el de las montañas, el de la pequeña economía agrícola y minera, excluyendo completamente, los territorios de los valles interandinos, las sabanas y las costas, dejando también por fuera a los negros, mulatos, zambos y por supuesto, a los "indios". Durante el siglo XIX surge una elite de intelectuales, viajeros, literatos y eruditos empeñados en responder a la pregunta: ¿Qué es ser antioqueño?, en este esfuerzo, se producen discursos en los que se acaba por construir la imagen de una Antioquia que se presenta como un territorio de gran homogeneidad cultural, en un intento por explicar la identidad del antioqueño; dicha identidad se fundamenta en una exclusión que, como señala el historiador Juan David Montoya Guzmán, "se articula sobre la percepción de diferencias físico-culturales, es decir, raciales, consideradas como innatas y por lo tanto inamovibles" (Montoya, 2009: 47). Así pues, la identidad antioqueña se construye a partir de la hegemonía política de las elites regionales, y configura una identidad excluyente que niega la diversidad: Antioqueño es el campesino de la montaña, no el negro y mucho menos el "indio". Cabe anotar que las elites, por sí solas, no pueden crear identidades; sin embargo, las elites pueden producir referentes identitarios que, al aparecer como deseables o presentarse como manifestación del deseo colectivo, terminan por instalarse culturalmente.

Ahora bien, durante el siglo XIX se ha establecido la idea de que para comprender las características físicas, morales y culturales de los hombres, no sólo hay que considerar el "carácter natural" de cada raza, sino también, el contexto geográfico y el entorno natural que habita. En este contexto, el científico y geógrafo payanes, Francisco José de Caldas, afirma que existen razas que son intelectual y moralmente inmaduras., en razón de sus características físicas, tales como el tamaño del cerebro o el ángulo facial, y las características geográficas del lugar que habitan, especialmente el clima. Para ilustrar este punto, el sabio Caldas recurre al ejemplo que le ofrece la raza negra asegurando que al provenir de climas cálidos y poseer un cráneo pequeño, le resulta mucho más complejo que al hombre de raza blanca, superar el determinismo de la naturaleza, y le será mucho más difícil preferir la virtud al vicio. Por su parte, la raza blanca, posee todas las condiciones biológicas y geográficas para el cultivo de la inteligencia y la moral, por lo que, según Caldas, a ella corresponde "el imperio de la tierra". Para aplicar estas ideas en la práctica, Caldas decide examinar el estado moral e intelectual de los habitantes de la Nueva Granada de acuerdo al entorno geográfico que habitan, y llega a la conclusión de que el negro que habita en las tierras calientes de nuestras costas tiene las siguientes características:

“Simple, sin talentos, solo se ocupa de los objetos presentes. Las imperiosas necesidades de la naturaleza son seguidas sin moderación y sin freno. Lascivo hasta la brutalidad, se entrega sin reserva al comercio de las mujeres. Estas, tal vez más licenciosas, hacen de rameras sin rubor y sin remordimientos. Ocioso, apenas conoce las comodidades de la vida, a pesar de poseer un país fértil […] Vengativo, cruel, celoso con sus compatriotas, permite al Europeo el uso de su mujer y de sus hijas. Ñame, plátano, maíz, he aquí el objeto de sus trabajos y el producto de su miserable agricultura” (Caldas, 1942 [1808b]: 147).

Así pues, Caldas concluye que de nada sirve que el gobierno trate de implementar programas de educación para los negros en las costas, pues las condiciones geográficas y fisiológicas pesan demasiado en su capacidad de aprendizaje.

Ahora bien, el discurso de limpieza de sangre, la idea de la superioridad racial y el determinismo geográfico, encubren un proyecto eugenésico evidenciado en el legado colonial, que pesa sobre el imaginario colectivo, a la hora de construir imágenes de algunos sujetos de exclusión y que se manifiesta de forma directa en el denominado racismo científico del siglo XX, cuyos discursos buscaban mejorar la población y prevenir la propagación de los menos aptos.

En este punto cabe recordar los prejuicios y supuestos que, desde la conquista, han ido construyendo las imágenes de alteridad encarnadas por los “indios”. En la construcción del imaginario inferiorizador sobre los “indios”, ocupan espacio importante adjetivos como “bárbaros”, “brutos”, o “salvajes”, entre otros, que fueron ampliamente utilizados por los cronistas, y que se siguen reproduciendo hasta nuestros días; estos adjetivos hacen parte del conjunto de representaciones que configuran, en el imaginario europeo, la figura del bárbaro del viejo mundo. Sin embargo, para los españoles, los “indios” tenían estigmas propios: idolatría, canibalismo, brujería, tratos con el demonio etc. [Cfr. Naranjo, J. 2013: 33]

En lo concerniente a los pueblos afro descendientes, la antropóloga colombiana Nina Susana de Friedemann sugiere dos conceptos para dar cuenta de la supresión y la caricaturización de la gente negra en la

construcción de la colombianidad; estos conceptos son los de invisibilidad y estereotipia. Sobre el concepto de invisibilidad, Friedemann afirma:

"La invisibilidad que como estrategia de dominio se ha proyectado en tiempo y espacio a lo largo de casi cinco siglos […]. Se apoya en una negación de la actualidad y de la historia de los africanos negros y sus descendientes en América" [Friedemann, 1984: 510].

Por su parte, la estereotipia hace alusión a las imágenes caricaturizantes, descontextualizadas y simplificantes del negro:

"Imágenes pasionales más que racionales y menos científicas que reales, son las que aparecen cuandoquiera que la presencia del negro es visible en el análisis socioeconómico, en la narrativa histórico-cultural o en el relato literario" [Friedemann, 1984: 512].

Por último, como afirma Eduardo Restrepo:

"Tanto los negros como los indígenas encontraron que la Independencia no significó la supresión del pensamiento racializante que se expresaba en el período colonial en las prácticas de discriminación en lo que ha sido denominado la sociedad de castas (Jaramillo, 1963) con sus tecnologías de limpieza de sangre. Estas prácticas sirvieron de sedimento a la racialización de los cuerpos y las regiones hacia finales del siglo XIX y la primera mitad del XX, que mantendrían subordinadas a la narrativa de la blancura o del mestizaje las presencias y trayectorias de indios y negros".[Restrepo, E. 2010: 72]

Capítulo 2

Ahora bien, La teoría postcolonial, puesta en marcha en la obra Orientalismo de Edward Said, afirma que el control imperial en las colonias europeas se fundamentó y legitimó a través de imaginarios en los que las personas, las culturas, las sociedades y los conocimientos de los pueblos subalternos, fueron construidos como inferiores. El filósofo colombiano Santiago Castro-Gómez, apoyándose en esta teoría, parte del principio de que el colonialismo requirió la supremacía del conocimiento europeo sobre los modos de conocer de las colonias. Para desarrollar su teoría, Castro-Gómez postula el concepto de Limpieza de sangre como discurso hegemónico, a partir del cual, se invalidan y se desprecian como inferiores los modos de conocer de las poblaciones de las colonias, así como también se designan como inferiores a los pobladores portadores de dichos modos de conocer. Así pues, la "limpieza de sangre" encubre un proyecto eugenésico, pues se trata de un intento por mejorar la especie atendiendo a parámetros eurocéntricos y marginalizando o excluyendo a todo aquel que no entre en dichos parámetros.

El discurso de "Limpieza de sangre", articulado con la llamada colonialidad del poder, puede entenderse en tres momentos simultáneos e interdependientes: como estrategia de posicionamiento de los criollos ilustrados frente a los grupos subalternos; como estrategia cognitiva para excluir y eliminar los múltiples tipos de conocimientos locales; y por último como colonialismo cultural de las incipientes ciencias sociales que impone una supuesta superioridad de Occidente-civilización-modernidad sobre No-occidente-barbarie-tradición.

Ahora bien, Castro-Gómez ha insistido en que la ``limpieza de sangre´´ no tiene que ver primariamente con la raza y el color de la piel sino con la filiación imaginaria con un ancestro europeo; así pues, el "ser blanco", no tenía que ver tanto con el color de piel, sino más bien con la escenificación personal de un imaginario cultural tejido por creencias religiosas, tipos de vestimenta, certificados de nobleza, modos de comportamiento y formas de producir y transmitir conocimientos. La ostentación de aquellas insignias culturales de distinción asociadas con el imaginario de blancura era un signo de status social; una forma de adquisición, acumulación y transmisión de capital simbólico [Cfr. Castro Gómez. 2005]. De esta manera, la colonialidad del poder se expresa no sólo en el racismo sino también en el ``blanqueamiento cultural´´, es decir, en la aspiración a imitar siempre modelos europeos en todas las áreas de la vida. Se accede al poder sólo en la medida en que se establece una semejanza con lo que ocurre en Europa y los Estados Unidos al nivel de las instituciones, de las costumbres, del pensamiento, de la educación, del arte, etc. Así pues, como ya se mencionó, en los siglos XVI y XVII España consolido su dominio en América sobre la idea de que existen "por naturaleza" razas superiores y razas inferiores; esta idea sirvió como legitimación científica

del poder colonial europeo en los siglos posteriores.

El texto de Kant ¿Qué es la Ilustración? nos advierte que el primer requisito de la Ilustración, es la salida del hombre de su auto-culpable minoría de edad, es decir, de su incapacidad para servirse de su propio entendimiento sin la guía de otro. En Kant, la expresión y el compendio de ser humano es, adulto varón, y habría que agregar, blanco europeo (los demás poseen el estatus de sujeto en estado de sumisión – dependencia), pues, como señala Santiago Castro-Gómez, El propio Kant- geógrafo, esgrime la tesis de que existen razas que pueden salir de su "minoría de edad" , "servirse de su propia conciencia" educándose a sí mismas a través de las artes y las ciencias; mientras que otras (los africanos, los asiáticos y los indios americanos) no pueden elevarse a la autoconciencia y desarrollar una voluntad de acción racional por su incapacidad de superar el determinismo de la naturaleza1. Según el filósofo nigeriano Emmanuel Eze, la tesis de Kant ofrece: "la más fuerte, si no la única justificación filosófica suficientemente articulada de la clasificación superior / inferior de las 'razas' del hombre, de cualquier escritor europeo hasta ese tiempo". [Cfr. Eze, E. C. 2001: 249]

La idea de la superioridad racial y las tesis kantianas se articulan alrededor de un discurso de limpieza de sangre que produce un imaginario de blancura que actua como el eje alrededor del cual se construía la subjetividad de los actores sociales y, finalmente, da lugar a una colonialidad del poder, o, en palabras de Foucault:

"Surge entonces —y es una paradoja con respecto a los fines mismos y la forma primera de ese discurso del que les hablaba— un racismo de Estado: un racismo que una sociedad va a ejercer sobre sí misma, sobre sus propios elementos, sobre sus propios productos; un racismo interno, el de la purificación permanente, que será una de las dimensiones fundamentales de la normalización social." [Foucault, M. 1976: 66]

Paralela a esta colonialidad del poder, se impone una colonialidad del saber que supone un único modelo válido de producción de conocimientos, Excluyendo o despreciando cualquier otro tipo de ``epistemes´´ (tradicionales o ancestrales) generadas en las colonias. Castro-Gómez advierte que a partir del siglo XVIII, las reformas borbónicas imponen en las colonias españolas la idea de que conocer equivale a distanciarse del mundo y mirarlo desapasionada y sistemáticamente desde una plataforma incontaminada de observación que él denomina ``La hybris del punto cero ´´. La expansión colonial europea en las Américas supone pues, un combate contra la multiplicidad epistémica del mundo y la imposición de una sola forma válida de producir conocimientos, considerada como universal.

Por último, y como concepto síntesis fruto de la colonialidad del poder y la colonialidad del saber, aparece la colonialidad del ser. la superioridad de

los modos de vida occidentales se fundamenta en lo que Dussel denomina el “ego conquiro” (yo-conquisto). Esta es la lógica que Maldonado-Torres ha denominado la colonialidad del ser. El ``ser´´ es una propiedad que le pertenece a los europeos y sus descendientes criollos en las Américas, mientras que a las poblaciones coloniales lo que les caracteriza es el ``no-ser´´ y por tanto carecen de ``mundo´´ (en el sentido de Heidegger). De otro lado, Castro-Gómez, haciendo uso del concepto ``biopolítica´´ de Michel Foucault, ha mostrado que a partir del siglo XVIII, el sometimiento a las lógicas coloniales se ha hecho también por medios no coercitivos. No se trata ya sólo de poder de muerte, ``hacer morir´´ a las poblaciones coloniales, sino de poder de vida, ``hacerlas vivir´´, es decir de producir para ellas unas formas de existencia que se ajusten a los proyectos de modernización. En este caso, la colonialidad del ser no es un proyecto de destrucción sino de producción, que atraviesa todo el siglo XIX y se concreta, sobre todo, hacia comienzos del siglo XX en la mayoría de los países latinoamericanos con los procesos de industrialización. Se trata de la producción sistemática de una ontología social urbana, de unas formas de ser-en-el-mundo en la que los sujetos son ``sujetados´´ al capitalismo. Anclada de este modo en las estructuras de la subjetividad, la colonialidad del ser no es percibida como algo que oprime sino como algo que se desea, pues produce las condiciones materiales e inmateriales de existencia para amplios sectores de la población.

1

Según Castro-Gómez en su Physische Geographie, Kant establece claramente que: “La humanidad existe en su mayor perfección (…) en la raza blanca. Los hindúes poseen una menor cantidad de talento. Los negros son inferiores y en el fondo se encuentra una parte de los pueblos americanos”. (Kant, 1968; 316). Traducido y citado por Castro-Gómez S. La Hybris del Punto Cero. Ciencia, Raza e Ilustración en la Nueva Granada (1750-1816). Bogotá. Ed. Pontificia Universidad Javeriana, 2005, pág. 41.

Capítulo 3

Referencias bibliográficas

Caldas, Francisco José [1808]. Del influjo del clima sobre los seres organizados. En: Semanario del Nuevo Reino de Granada. Tomo i. Bogotá: Biblioteca Popular de Cultura Colombiana 1942.

Castro-Gómez, S. (2005), La Hybris del Punto Cero. Ciencia, Raza e Ilustración en la Nueva Granada (1750-1816). Bogotá, Ed. Pontificia Universidad Javeriana.

Eze, Emmanuel Chukwudi. (2001). El Color de la Razón: la Idea de "Raza" en la Antropología de Kant". En: Walter Mignolo (ed.). Capitalismo y Geopolíticas del Conocimiento. El Eurocentrismo y la Filosofía de la Liberación en el Debate Intelectual Contemporáneo. Buenos Aires: Ediciones del Signo / Duke University.

Foucault, Michel. (2001) Defender la sociedad: curso en el collège de France (1975-1976). (Clase del 17 de marzo de 1976). Argentina: Fondo de cultura económica.

Friedemann, Nina, (1984), Estudios de negros en la antropología colombiana. En: Jaime Arocha y Nina de Friedemann (eds.), Un siglo de investigación social. Antropología en Colombia, Bogotá, Etno, pp. 507-572.

García Venegas Isaac, (S/F) Pensar desde la crisis: el ethos barroco de Bolívar Echeverría. disponible en página web: http://es.scribd.com/doc/69379705/Pensar-desde-la-crisis-el-ethos-barroco-de-Bolivar-Echeverria. Consultado el 9 de junio de 2013.

Maldonado-Torres, N. (2007) “Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto”, en Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. (eds.): El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá, Iesco-Pensar-Siglo del Hombre Editores.

Martínez Miguel, (1985) Criminalidad en Antioquia (tesis para doctorado en derecho) 1895. Biblioteca virtual de Antioquia, pág. Web: http://biblioteca-virtual-antioquia.udea.edu.co/pdf/11/history-mm-ca.pdf. Consultado el 23 de Mayo de 2012.

Naranjo, Julián (2013) El mito de la `Raza Paisa´ o la Construcción de una Identidad. En Revista de Humanidades Populares, Nº 6, México, Abril de 2013, Págs.: 29-39. Disponible en: http://es.scribd.com/doc/133203840/Rev-Humanidades-6

Restrepo, Eduardo (2010), ¿Quién imagina la independencia? a propósito de la celebración del bicentenario en Colombia. En, Revista Nómadas, Nº 33, Universidad Central, Bogotá, Octubre de 2010, págs.: 69-77. Disponible aquí. Consultado el 20 de Mayo de 2013.