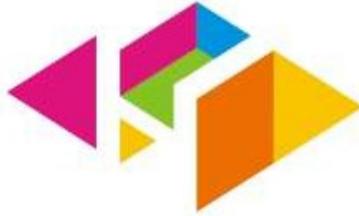


DOCTORADO INTERINSTITUCIONAL EN CIENCIAS DEL HÁBITAT



**UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE SAN LUIS POTOSÍ
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE YUCATÁN**



**CONSTRUCCIÓN DE REPRESENTACIONES SOCIALES DE LAS
MEZCLAS RACIALES EN LA NUEVA ESPAÑA 1760-1790**

Tesis

Para obtener el grado de
Doctora en Ciencias del Hábitat

Presenta:

Mayra Denise Govea Tello

Directora de tesis:

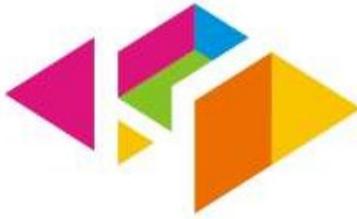
Dra. Blanca Esther Paredes Guerrero

Línea de investigación:

Historia

Julio 2025, San Luis Potosí, S.L.P.

DOCTORADO INTERINSTITUCIONAL EN CIENCIAS DEL HÁBITAT



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE SAN LUIS POTOSÍ

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE YUCATÁN



**CONSTRUCCIÓN DE REPRESENTACIONES SOCIALES DE LAS
MEZCLAS RACIALES EN LA NUEVA ESPAÑA 1760-1790**

Mayra Denise Govea Tello

Directora de la tesis:

Dra. Blanca Esther Paredes Guerrero

Dra. Guadalupe Salazar González
Codirectora

Dr. Miguel Ortiz Brizuela
Codirector

Dra. Leticia Paredes Guerrero
Asesor Externo

Dr. Ramón Alejandro Montoya
Asesor Externo

Universidad Autónoma de San Luis Potosí (UASLP)

Julio 2025, San Luis Potosí, S.L.P.

**UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE SAN LUIS POTOSÍ
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE YUCATÁN**



Los suscritos, miembros del Comité de Tesis de Doctorado de

MAYRA DENISE GOVEA TELLO

Hacen constar que han evaluado y aprobado la tesis titulada

**CONSTRUCCIÓN DE REPRESENTACIONES SOCIALES DE LAS
MEZCLAS RACIALES EN LA NUEVA ESPAÑA, 1760-1790**

En vista de lo cual extienden su autorización para Que
dicho trabajo sea sustentado en el Examen de Grado.

Dra. Blanca Esther Paredes Guerrero.
Directora

Dra. Guadalupe Salazar González
Codirectora

Dr. Miguel Ortiz Brizuela
Codirector

Dr. Gerardo J. Arista González.
Coordinador del DICH por la UASLP

Julio 2025, San Luis Potosí, S.L.P.



CONSTRUCCIÓN DE REPRESENTACIONES SOCIALES DE LAS MEZCLAS RACIALES EN LA NUEVA ESPAÑA, 1760-1790 © 2025 by Mayra Denise Govea Tello is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International. To view a copy of this license, visit <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>

DEDICATORIA

A mi hijo, Adam Salem,
por ser mi motor, mi inspiración más profunda
y la fuerza que me sostuvo en cada palabra escrita.

A mi madre,
por ser el ejemplo más claro de resistencia y perseverancia
que ha guiado mi camino.

AGRADECIMIENTOS

La culminación de esta tesis doctoral es resultado de un compromiso intelectual profundo, que no habría sido posible sin el invaluable respaldo de numerosas personas e instituciones. Es un honor, y también un deber, expresar mi más sincero agradecimiento a quienes fueron pilares fundamentales en este trayecto académico.

Mi gratitud inicial se dirige a la Universidad Autónoma de San Luis Potosí y a la Universidad Autónoma de Yucatán. A través del Programa del Doctorado Interinstitucional en Ciencias del Hábitat, ambas instituciones me brindaron el marco académico necesario para la generación de este conocimiento. Agradezco a los profesores del núcleo de investigadores y a los profesores invitados por su dedicación y por contribuir a mi formación integral.

En el ámbito de mi investigación, mi reconocimiento más profundo es para la Dra. Blanca Esther Paredes Guerrero. Su compromiso, paciencia y apoyo constante fueron cruciales. Su guía experta y su generosa mentoría marcaron profundamente mi crecimiento como investigadora.

Agradezco también a los distinguidos miembros de mi comité tutorial: a la Dra. Guadalupe Salazar, por sus observaciones y paciencia; al Dr. Miguel Brizulea Ortiz, por su permanente optimismo; al Dr. Ramón Alejandro Montoya, por su guía y apoyo desde mi estancia de investigación; a la Dra. Leticia Paredes Guerrero, por sus recomendaciones certeras que enriquecieron este trabajo; y al Dr. Gerardo Arista por su acompañamiento constante, y su disposición durante todo el proceso.

Reconozco con gratitud el apoyo financiero del CONAHCYT, cuya beca doctoral hizo posible esta labor académica.

Gracias al Dr. Felipe Aliaga y a la Dra. Andrea de Attri, por su generoso acompañamiento y por hacerme parte de la Red Iberoamericana de Investigación en Imaginarios y Representaciones Sociales.

Finalmente, en un plano personal, agradezco profundamente a mi familia y amigos. A mi padre, por sus ánimos para no rendirme, y a toda mi familia, por su acompañamiento invaluable. A mis amigos: Eduardo Castillo, Julio del Toro, Valeria Gutiérrez, Michele Guevara, Juan Pablo, Rodrigo Menesses, Luis Enrique, Eduardo Briones, Marcela Gutiérrez, Erick de León, Fabiola Díaz, Mónica Pérez, César Arroyo, Víctor Rangel y Miguel Ángel Rivapalacios. Especialmente a mis compañeros del DICH: Irving, Ileana, Rubicel, Pedro, Raúl y Armando, por compartir desvelos, sueños y metas.

Y a mis alumnos, por el ánimo constante y el apoyo que me brindaron. Este logro también es suyo.

RESUMEN

Durante el siglo XVIII, el incremento de personas de sangre mezclada en la Nueva España llevó a las élites coloniales a implementar mecanismos de control más estrictos para reafirmar la legitimidad, fiscalizar los recursos y preservar un orden jerárquico fundado en la pureza de sangre y la distinción social. Sin embargo, estos controles fueron enfrentados por sectores subalternos mediante estrategias diversas que incluyeron el ascenso simbólico, la evasión tributaria y la negociación matrimonial. En este contexto, la “calidad” dejó de entenderse como un dato exclusivamente biológico y pasó a ser una categoría flexible, definida también por factores sociales, morales, jurídicos y económicos.

Esta tesis tiene como objetivo explicar las representaciones sociales asociadas a las mezclas raciales en la Nueva España entre 1760 y 1790, destacando las contradicciones observadas entre la realidad documentada y la presentada en los objetos pictóricos. El estudio abarcó las ciudades de México y Puebla, centros clave de la pintura de castas, y se compara con San Luis Potosí, ciudad minera y frontera, para entender las percepciones en distintos contextos.

En esta investigación se relacionan y comparan dos tipos de fuentes primarias: por un lado, los documentos históricos elaborados por párrocos, autoridades y observadores de la época; por otro, los objetos pictóricos creados por pintores prominentes y anónimos entre 1760 y 1790 en México y Puebla, quienes clasificaron a los individuos según su color de piel, vestimenta y oficio, en un proceso de asignación de categorías raciales, incluso introduciendo nuevas denominaciones.

La pregunta central que guía esta investigación es: ¿cuáles son las representaciones sociales de las mezclas raciales y cómo se construyen a partir de documentos y objetos pictóricos en la Nueva España entre 1760 y 1790? Para responderla, se emplea un enfoque cualitativo con perspectiva histórica, inscrito en el campo de las ciencias del hábitat, entendiendo tanto los documentos como las imágenes como productos culturales y objetos del hábitat que configuraron sentidos, prácticas y jerarquías sociales.

Desde el marco teórico se abordaron diferentes posturas sobre el mestizaje, las representaciones sociales y la pintura de castas. Además, la investigación enriquece el conocimiento histórico al aportar, desde la psicología social, una nueva perspectiva sobre la percepción y la realidad de estos grupos, abriendo nuevas vías para otras disciplinas interesadas en el tema. El trabajo interdisciplinario trasciende una visión simplista de este proceso, mostrando cómo estas representaciones perpetuaron prejuicios y estereotipos arraigados en las ideologías de la época.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	1
CAPÍTULO I. REPRESENTACIONES SOCIALES DE LAS MEZCLAS RACIALES EN LA NUEVA ESPAÑA	8
1. Enfoques teóricos sobre las representaciones sociales de las mezclas raciales.....	19
1.1. Mestizaje, sistema de castas y “calidad”	12
1.2. Representaciones sociales de las mezclas raciales y procesos de construcción	22
1.3. Aplicación de la Teoría del Núcleo central	28
1.4. El deber ser en la normativa civil y eclesiástica	31
1.5. Hibridación cultural	43
CAPÍTULO II. DIMENSIONES SOCIOECONÓMICAS, CULTURALES Y BIOLÓGICAS	53
2.1. Limpieza de sangre, impureza y desigualdad social.....	55
2.2. Blanqueamiento social y prestigio	64
2.3. Oficios.....	74
2.4. El matrimonio en la sociedad novohispana	81
2.5. Endogamia y exogamia en la Nueva España	86
2.6. Legitimidad e ilegitimidad.....	99
2.7. Lazos de parentesco	104
2.8. El fenotipo y el color de piel.....	110
CAPÍTULO III. LA PINTURA DE GÉNERO EN LA NUEVA ESPAÑA (1760–1790): SUS PINTORES Y LOS OBSERVADORES DE LA ÉPOCA	120
3.1. Enfoque historiográfico	121
3.2. Contexto histórico y el género en la pintura	125
3.3. Los pintores de castas	131
3.4. Elementos iconográficos y simbólicos en la representación visual.....	137
3.4.1. La figura del español y la jerarquía de la pureza	138
3.4.2. Estrategias visuales de blanqueamiento: indias, mestizas y castizas.....	140
3.4.3. Amancebamiento, ilegitimidad e impureza	145
3.4.4. El retroceso simbólico: moriscas, albinas y la figura del torna atrás.....	148
3.4.5. Blanqueamiento simbólico: vestuario, color y entorno	150
3.4.6. La exclusión visual de las mezclas raciales.....	152
3.5. Los observadores de la época y la difusión de las mezclas raciales	154
CAPÍTULO IV. REPRESENTACIONES SOCIALES DE LAS MEZCLAS RACIALES EN LA NUEVA ESPAÑA (1760–1790): CONSTRUCCIÓN A PARTIR DE DOCUMENTOS Y OBJETOS PICTÓRICOS	165
4.1. Limpieza de sangre e impureza	166
4.2. Blanqueamiento social: mecanismo de movilidad en la sociedad novohispana.....	174
4.3. Oficio y prestigio social: herramientas de ascenso en la Nueva España	185
4.4. Matrimonios: el salto de la barrera del color y la configuración de grupos exogámicos	193
4.5. Legitimidad e ilegitimidad.....	204

4.6. Lazos de parentesco: estrategias de movilidad en la Nueva España	217
4.7. Representación del fenotipo y el color de la piel: más allá del aspecto biológico	227
4.8. Divergencias entre la realidad documentada y la pictórica	236
4.9. Estructura del núcleo y la periferia: integración de elementos en las representaciones sociales	244
4.9.1. Configuración del núcleo: limpieza de sangre y legitimidad como pilares del orden simbólico	246
4.9.2. Sistema periférico: elementos visuales, culturales y socioeconómicos en la representación del mestizaje	248
CONCLUSIÓN	253
BIBLIOGRAFÍA	258
LISTA DE ILUSTRACIONES	269
LISTA DE TABLAS	272
ANEXO	273

INTRODUCCIÓN

El siglo XVIII marcó una etapa de intensas transformaciones en la Nueva España. Las Reformas Borbónicas reconfiguraron no solo la estructura administrativa y económica del virreinato, sino también sus fundamentos simbólicos, generando nuevos mecanismos de control y clasificación social. En este contexto, el mestizaje resultado de la interacción entre españoles, indios, africanos y sus descendientes adquirió mayor visibilidad en los planos social y político, lo que impulsó una creciente necesidad de categorizar, normar y representar esta diversidad desde distintos frentes: jurídico, religioso, artístico y cotidiano.

No obstante, el mestizaje ha sido interpretado históricamente desde marcos historiográficos heredados del siglo XIX y consolidados durante el XX, donde predominó una visión biologicista, racializada o nacionalista. Estas perspectivas, centradas en una lectura teleológica y esencialista, han impedido comprender las formas concretas en que el mestizaje fue vivido, clasificado y representado durante el periodo virreinal. Esta investigación se enfoca particularmente en el lapso entre 1760 y 1790, un periodo marcado por fuertes tensiones normativas y una creciente movilidad social, coincidente con el auge de la pintura de castas como dispositivo visual de representación.

Desde el siglo XVI, la estructura social novohispana se articuló en torno a categorías heredadas del mundo medieval, como la limpieza de sangre. Esta noción, utilizada originalmente en la península ibérica para excluir a judíos y moros conversos, encontró en América un nuevo campo de aplicación: restringir el acceso a instituciones civiles, religiosas y educativas a los descendientes de africanos, considerados portadores de una mancha de sangre ligada a la esclavitud y visible a través del color de piel. Este estigma fue especialmente perseguido durante el periodo borbónico.

En una sociedad profundamente estratificada, la Iglesia buscó legitimar a los nuevos conversos apelando a la unidad familiar, al fortalecimiento de la evangelización y a la erradicación de prácticas consideradas inmorales, como el amancebamiento, el concubinato y la ilegitimidad. Para las autoridades virreinales, la dicotomía entre legitimidad y limpieza de sangre resultaba crucial: servía para preservar la pureza de los cristianos viejos, resguardar la nobleza y proteger el honor de las élites. Este sistema garantizaba el control del acceso a los puestos estratégicos de gobierno, así como a diversos oficios y cargos en los ámbitos civil y eclesiástico.

No obstante, estas estructuras normativas fueron continuamente desafiadas por el crecimiento demográfico y económico de los grupos de sangre mezclada, quienes desplegaron estrategias diversas de resistencia, adaptación y movilidad simbólica. En este contexto, el concepto de “calidad” adquirió

una centralidad particular como categoría flexible, capaz de integrar múltiples dimensiones: no solo el color de piel y el fenotipo, sino también la apariencia, el comportamiento moral, la legitimidad, el oficio y el reconocimiento social.

En consecuencia, el mestizaje no puede entenderse únicamente como un fenómeno biológico ni como un proceso de mezcla cultural, sino como una construcción ideológica en constante tensión entre los marcos normativos y las prácticas cotidianas. En la Nueva España, esta condición trascendió su dimensión hereditaria. Se configuró como una categoría de análisis que articulaba lo biológico, lo moral, lo jurídico y lo simbólico, generando un campo dinámico de jerarquización y representación. Si bien las autoridades promovían un deber ser a través de la normativa, en la práctica los vínculos entre individuos involucraban relaciones más complejas, marcadas por la negociación, la resistencia y la transgresión constante de las normas impuestas.

Este campo de contradicciones propició la emergencia de representaciones sociales, concebidas desde la teoría de Serge Moscovici como construcciones colectivas que permiten a los grupos sociales comprender, nombrar y organizar su realidad. Estas formas de conocimiento, no deben ser vistas como simples reflejos del entorno social, sino como matrices simbólicas que, a través de los procesos de objetivación y anclaje, transforman conceptos abstractos en realidades tangibles, influyen en las prácticas sociales y refuerzan jerarquías. En el contexto colonial, estas representaciones no solo estructuraron discursos, sino que también guiaron percepciones, legitimaron desigualdades y regularon la vida cotidiana.

Su emergencia fue impulsada por las tensiones propias de un orden social que, al segregar y clasificar, generó condiciones para la transgresión. En ese sentido, las representaciones sociales no solo canalizaron el conflicto simbólico en torno a la diferencia, sino que actuaron como mecanismos de reorganización del imaginario colectivo, moldeando el modo en que se concebía y se reaccionaba ante la alteridad. De ellas se hablaba, preocupaban, se difundían y eran reproducidas por distintos actores.

La circulación de estas representaciones se articuló mediante diversos dispositivos. Por un lado, los documentos escritos como registros parroquiales, censos, leyes, cédulas reales, ordenanzas, pragmáticas, concilios y relatos de viajeros operaron como herramientas de clasificación simbólica, asignando a cada sujeto un lugar según su “calidad”, legitimidad, oficio o conducta moral. Por otro lado, la pintura de castas se consolidó como un género visual privilegiado que representó, sistematizó y moralizó las mezclas raciales, otorgando a cada combinación un nombre, atributos, escena y valoración específica.

Estas obras, producidas principalmente en los centros urbanos de México y Puebla, fueron creadas tanto por artistas reconocidos al servicio de élites locales y coleccionistas europeos, como por talleres

no oficiales, algunos de ellos encabezados por individuos de origen mixto o indios que replicaron estos esquemas visuales con ligeras variaciones estilísticas pero bajo los mismos códigos clasificatorios.

A estos dispositivos se sumaron las descripciones de viajeros, comerciantes y científicos ilustrados europeos, cuyas observaciones no solo reforzaron los estereotipos coloniales, sino que también contribuyeron a la difusión y legitimación de estas representaciones más allá del virreinato. Así, documentos e imágenes articularon un entramado discursivo complejo que no solo ordenó la diferencia dentro del espacio colonial, sino que la naturalizó y proyectó hacia otros contextos imperiales.

La justificación de esta investigación desde las Ciencias del Hábitat, es que incorpora un enfoque interdisciplinario que vincula historia social, historia del arte y psicología social, entendiendo tanto los documentos como los objetos pictóricos como dispositivos simbólicos que configuran la vida social. Se parte de la premisa de que estas imágenes no solo registran o ilustran la realidad, sino que participan activamente en su construcción, delimitando lo visible, lo decible y lo pensable sobre los grupos raciales y su posición dentro del orden virreinal.

A través de la teoría de las representaciones sociales y del modelo del núcleo central, esta investigación analiza cómo se construyeron y difundieron imágenes colectivas sobre las mezclas raciales. Esta perspectiva permite identificar de qué manera los discursos visuales y escritos consolidaron jerarquías, normativas y distinciones simbólicas, que guiaron las prácticas sociales.

La delimitación temporal 1760–1790 responde tanto a criterios metodológicos como a la dinámica del fenómeno estudiado. Se trata de un periodo marcado por la intensificación del control normativo impulsado por las reformas borbónicas, una creciente movilidad social de los grupos de origen mixto, y el auge de la pintura de castas como género visual ampliamente difundido. Como ha señalado Ilona Katzew, durante estas décadas se consolidó un repertorio iconográfico destinado a clasificar y moralizar la diferencia racial, en paralelo con la sistematización de las calidades en registros eclesiásticos y civiles. Esta coincidencia entre discurso visual y documentación oficial ofrece un marco privilegiado para el análisis comparativo propuesto en esta investigación.

La selección de fuentes y espacios para el análisis comparativo responde a la necesidad de observar cómo se construyeron las representaciones sociales del mestizaje en contextos regionales distintos. Se eligieron tres parroquias: El Sagrario de la Ciudad de México y San José de Puebla, por su relevancia como centros virreinales de producción artística, normativa y documental, y El Sagrario de San Luis Potosí, por representar un entorno periférico y minero, donde las dinámicas sociales y raciales operaron bajo lógicas menos centralizadas.

La elección de las fuentes responde a su densidad simbólica y capacidad representativa. Se analizaron partidas bautismales y matrimoniales, censos, concilios, leyes, reales cédulas, ordenanzas, libros de la época y pinturas de castas.

Finalmente, esta tesis propone una lectura crítica del fenómeno racial en el periodo virreinal, distinta a los enfoques nacionalistas, biologicistas o funcionalistas. Al abordar las representaciones sociales como construcciones simbólicas que estructuran las prácticas y jerarquías sociales, se ofrece una contribución teórica y metodológica para repensar cómo fueron imaginadas, figuradas y normadas las mezclas raciales en la Nueva España, proporcionando herramientas útiles para futuros estudios sobre las representaciones simbólicas en contextos coloniales.

El objeto de estudio de esta tesis doctoral son las representaciones sociales de las mezclas raciales construidas en la Nueva España entre 1760 y 1790, analizadas a partir de un corpus compuesto por fuentes documentales y objetos pictóricos.

El objetivo general es explicar el contenido y la construcción de dichas representaciones sociales, identificando cómo fueron configuradas en distintos discursos y soportes, y qué dinámicas, intereses y normativas las orientaron en este periodo.

Esta investigación se articula en torno a una pregunta central:

¿Cuáles son las representaciones sociales de las mezclas raciales y cómo se construyen a partir de documentos y objetos pictóricos en la Nueva España entre 1760 y 1790?

Los objetivos específicos son:

- Identificar las representaciones sociales de las mezclas raciales presentes en documentos y objetos pictóricos producidos en la Nueva España entre 1760–1790.
- Analizar los motivos que impulsaron a diversos actores como párrocos, autoridades, observadores y pintores a construir representaciones sociales de las mezclas raciales a través de distintos documentos y objetos pictóricos en la Nueva España (1760–1790).
- Explicar las representaciones sociales contenidas en los documentos en comparación con las de los objetos pictóricos, destacando coincidencias y contradicciones.

De estos se derivan las siguientes preguntas específicas:

- ¿Cuáles son las representaciones sociales de las mezclas raciales presentes en los documentos y objetos pictóricos de la Nueva España entre el periodo 1760–1790?
- ¿Cuáles fueron los objetivos que impulsaron a los distintos actores como párrocos, autoridades, observadores y pintores a construir diversas caracterizaciones de los sujetos y sus representaciones sociales en documentos y objetos pictóricos?

- ¿Qué representaciones sociales de las mezclas raciales reflejan una realidad documentada y cuáles contradicciones se evidencian en los objetos pictóricos producidos en la Nueva España entre 1760 y 1790?

El marco teórico de esta investigación parte de la teoría de las representaciones sociales, entendidas como construcciones colectivas que permiten interpretar y organizar el mundo social. Siguiendo a Moscovici, estas representaciones se fijan en símbolos, imágenes o prácticas, y se anclan en marcos culturales previos que les otorgan sentido. A esto se suma la teoría del núcleo central de Abric, útil para distinguir entre los elementos más estables y consensuados de una representación y aquellos que permiten su adaptación según el contexto.

Otro eje importante es el análisis del mestizaje como categoría ideológica, no como un hecho biológico, sino como una construcción histórica que ha sido interpretada desde distintos enfoques. Aunque el término no era usado con el mismo sentido en el siglo XVIII, sus efectos clasificatorios sí operaron en el sistema de castas y en la noción de “calidad”, sirviendo para normar y jerarquizar a los sujetos.

También se recupera la idea del deber ser normativo civil y eclesiástico, así como el concepto de hibridación cultural, que permite pensar las mezclas raciales no como fusiones armónicas, sino como procesos desiguales de apropiación, adaptación o resistencia simbólica. Todos estos enfoques permiten analizar cómo se construyeron y difundieron las representaciones sociales del mestizaje en la Nueva España.

Desde este marco, se plantea la siguiente hipótesis de investigación: las pinturas de castas no representan fielmente la realidad social de las mezclas raciales en la Nueva España entre 1760 y 1790. Por el contrario, construyen representaciones sociales generadas desde el poder, articuladas a los intereses del régimen virreinal, que promovieron una visión jerarquizada, ordenada y moralizada del mundo colonial. Estas imágenes no describen lo que fue, sino lo que debía ser: un sistema visual donde el español ocupa el centro normativo, y las castas aparecen como signos de desviación, impureza o ilegitimidad.

La investigación se desarrolló desde una metodología cualitativa con enfoque histórico, se desarrolló una fase exploratoria orientada a identificar las formas en que se configuraron las representaciones sociales del mestizaje en la Nueva España entre 1760 y 1790. Esta etapa inicial se abordó mediante una técnica de observación documental, que permitió detectar patrones reiterados, términos clasificatorios y fórmulas visuales en una amplia variedad de fuentes.

Esta fase implicó además la construcción de una base empírica sistematizada. Se trabajó con registros sacramentales de bautismos y matrimonios, consultados en la plataforma FamilySearch, correspondientes a las parroquias del Sagrario en la Ciudad de México y San Luis Potosí, y San José

en Puebla, además de leyes, ordenanzas, cédulas reales, actas conciliares, censos y relatos de viajeros. Asimismo, se incluyeron documentos de pintores novohispanos relacionados con su oficio y su búsqueda de legitimación académica. En cuanto al corpus visual, se seleccionaron diversas series de castas producidas por Miguel Cabrera, José de Páez, Juan Patricio Morlete Ruiz, José Joaquín Magón, Francisco Clapera, Andrés de Islas, Ignacio María Barreda y autores anónimos.

A partir del cruce de estas fuentes se organizaron los datos conforme a tres dimensiones del mestizaje: la biológica, la cultural y la socioeconómica, lo cual permitió derivar un conjunto de categorías de análisis que funcionaron como indicadores para guiar la identificación de posibles formas de representación.

Estas categorías incluyeron el color de piel, la legitimidad del origen, los oficios, las prácticas matrimoniales, la clasificación de lazos parentesco, el fenotipo, las dinámicas de endogamia y exogamia, la impureza, la limpieza de sangre y las estrategias de blanqueamiento social. Con base en ellas se diseñaron tablas comparativas por tipo de fuente y actor, como párrocos, autoridades, observadores de la época y pintores, que sirvieron en las siguientes fases para establecer relaciones entre los distintos niveles discursivos.

La segunda fase consistió en el análisis de contenido de fuentes primarias, previamente mencionadas, con el objetivo de identificar las formas en que se clasificaba, describía y valoraba a los sujetos en la Nueva España. Este análisis se enfocó en las expresiones utilizadas por párrocos, autoridades, observadores y pintores para referirse a las mezclas raciales, considerando palabras, frases, adjetivos calificativos, juicios morales o denominaciones simbólicas.

Las categorías de análisis empleadas en esta fase derivan de las dimensiones identificadas en la etapa exploratoria. Estas categorías funcionaron como indicadores para reconocer patrones recurrentes en los modos de representación. Los resultados fueron organizados en tablas por tipo de fuente y actor, lo que permitió observar las regularidades, variaciones y singularidades en la forma en que se enunciaban y valoraban las distintas calidades.

La tercera fase consistió en el análisis iconográfico e iconológico de las pinturas de castas producidas entre 1760 y 1790. Esta etapa tuvo como propósito rastrear las representaciones sociales de las mezclas raciales a través de los lienzos, considerando la manera en que los pintores visualizaron, categorizaron y organizaron a los sujetos en las escenas.

El análisis iconográfico permitió identificar las figuras, acciones y objetos presentes en cada obra, mientras que el iconológico indagó en su significado simbólico, considerando el contexto de producción, el papel del espectador y el proyecto ideológico que sustentaba las series. Se puso especial atención al uso del color, la disposición visual de los personajes, la iluminación, los gestos corporales, los objetos representados, la secuencia narrativa y la indumentaria, entendidos como parte

de un repertorio estético y simbólico que participó activamente en la construcción de jerarquías raciales y en la idealización del orden social. En esta fase, las categorías de análisis definidas previamente funcionaron como guía para interpretar la forma en que se visualizaron los fenómenos. La cuarta etapa consistió en el análisis comparativo entre las fuentes documentales y los objetos pictóricos. Su propósito fue identificar coincidencias, diferencias y desplazamientos en las formas de representación social, a partir de una matriz analítica previamente construida. Este procedimiento permitió contrastar ambos conjuntos desde una perspectiva común, respetando las particularidades de cada soporte y sus respectivos contextos de producción y circulación. Los resultados de esta comparación constituyeron la base para avanzar hacia la identificación de los elementos centrales y periféricos que conforman las representaciones sociales analizadas.

La quinta y última etapa de esta investigación se centró en la estructura interna de las representaciones sociales. Para ello, se aplicó el modelo de Jean-Claude Abric, que distingue entre núcleo central y sistema periférico. A partir del análisis comparativo previo, se identificaron los elementos estables que organizan la representación y aquellos más flexibles que permiten su adaptación, con base en las recurrencias en los discursos documentales y los patrones visuales observados en las imágenes.

La tesis se organiza en cuatro capítulos. El Capítulo I desarrolla los fundamentos teóricos y conceptuales que orientan la investigación, con énfasis en el mestizaje como ideología, la teoría de las representaciones sociales, la noción de deber ser normativo y el concepto de hibridación cultural. El Capítulo II examina las dimensiones biológica, cultural y socioeconómica del mestizaje a partir del análisis de registros parroquiales, normativas civiles y eclesiásticas. En esta sección se identifican categorías como limpieza de sangre, legitimidad, oficio, parentesco, color de piel y estrategias de blanqueamiento, observadas en los discursos de párrocos y autoridades.

El Capítulo III se centra en el análisis iconográfico e iconológico de las pinturas de castas realizadas entre 1760 y 1790, considerando tanto a los pintores novohispanos, de prestigio y anónimos, como a los observadores de la época. Se analiza cómo estas representaciones visuales organizaron simbólicamente las es raciales y contribuyeron a su difusión y consolidación en el imaginario social. Finalmente, el Capítulo IV articula la construcción de las representaciones por parte de distintos agentes a través del proceso de objetivación y anclaje, integra el análisis comparativo entre fuentes documentales y visuales, y delimita la estructura del núcleo central y el sistema periférico de dichas representaciones.

Las conclusiones retoman los hallazgos principales y subrayan el papel performativo de las representaciones sociales en la configuración de jerarquías coloniales. La bibliografía recoge todas las fuentes primarias y secundarias utilizadas, y los anexos incluyen el análisis iconográfico e iconológico de las series pictóricas de castas, tanto de autores firmados como de pintores anónimos.

CAPÍTULO I

REPRESENTACIONES SOCIALES DE LAS MEZCLAS RACIALES EN LA NUEVA ESPAÑA

Las representaciones sociales constituyen formas de conocimiento colectivo que dan sentido a la realidad y organizan el pensamiento de los grupos. En la Nueva España del siglo XVIII, estas representaciones fueron esenciales para clasificar a las personas en un contexto de creciente mestizaje, donde el origen y el color de piel se volvieron categorías ambiguas. A través de ellas se definieron formas de inclusión, exclusión y jerarquización que estructuraron el orden virreinal.

Aunque de carácter colectivo, estas representaciones fueron moldeadas por agentes específicos como autoridades, párrocos, pintores y observadores, y se transmitieron mediante documentos y objetos pictóricos. Así, los registros parroquiales o las pinturas de castas no solo reflejaban las percepciones sociales, sino que también contribuían a consolidarlas y a legitimar las clasificaciones coloniales.

Este capítulo desarrolla el marco teórico que sustenta la investigación. En primer lugar, se abordan los planteamientos de Serge Moscovici y Denise Jodelet, quienes explican el origen, la función y la consolidación de las representaciones sociales. A partir de ello, se analizan tres conceptos clave para comprender la clasificación racial en la Nueva España: el mestizaje, el sistema de castas y la “calidad”, entendida esta última como una categoría compleja que incorporó elementos sociales, económicos, morales y culturales.

Se incluye también la teoría del núcleo central y la periferia propuesta por Jean-Claude Abric, para distinguir entre los elementos estables y aquellos que podían adaptarse según los contextos. Asimismo, se examina el papel del deber ser en la normativa civil y eclesiástica, así como el concepto de hibridación cultural de Néstor García Canclini, que permite entender los procesos identitarios como negociaciones desiguales y conflictivas. En conjunto, este capítulo ofrece una base para comprender cómo las representaciones sociales de las mezclas raciales no solo reflejaron la realidad novohispana, sino que la moldearon activamente.

1.1. Enfoque teórico sobre las representaciones sociales de las mezclas raciales

El estudio de las representaciones sociales ha sido una herramienta clave en la Psicología Social y las Ciencias Sociales para comprender cómo los individuos y los grupos construyen significados sobre distintos fenómenos. Su análisis ha sido ampliamente aplicado en estudios sobre salud, educación, género, migración, identidad y otros ámbitos que afectan a las sociedades contemporáneas. Sin embargo, su inserción al estudio de fenómenos históricos ha sido menos frecuente, lo que deja un vacío en el conocimiento sobre cómo las representaciones sociales operaron en el pasado y contribuyeron a la configuración de estructuras de poder y exclusión social.

Analizar las representaciones sociales de las mezclas raciales en la Nueva España permite no solo explorar cómo fueron percibidos estos grupos, sino también comprender cómo tales construcciones simbólicas contribuyeron a moldear el orden virreinal y los discursos sobre la identidad. Dada la escasa aplicación de este marco teórico a contextos coloniales, esta investigación busca aportar una perspectiva original sobre la construcción de categorías raciales y su impacto en la estratificación social.

El concepto de representación social tiene sus raíces en la noción de *representaciones colectivas* propuesta por Émile Durkheim, quien las describió como productos de una extensa cooperación social, donde múltiples conciencias contribuyen a generar ideas compartidas que estructuran la vida común.¹ Con base en esta idea, Serge Moscovici desarrolló una teoría más dinámica, interdisciplinaria y centrada en los procesos cotidianos de construcción de sentido.

En su obra *El psicoanálisis, su imagen y su público* (1979), Moscovici define las representaciones sociales como “un corpus organizado de conocimientos y una de las actividades psíquicas gracias a las cuales los hombres hacen inteligible la realidad física y social, se integran en un grupo o en una relación cotidiana de intercambios”. A través de ellas, los individuos interpretan el mundo, orientan su comportamiento y estructuran su percepción del entorno.²

De acuerdo con Martha De Alba, el sujeto construye sentido en relación con los otros, y este proceso no se limita al plano simbólico, sino que se extiende a la práctica social.³ Las representaciones, por tanto, se generan en contextos históricos específicos y evolucionan según las necesidades y tensiones

¹ Émile Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*, trans. José Antonio Gómez López, México, Ediciones Coyoacán, 2009, p. 11.

² Serge Moscovici, *El psicoanálisis, su imagen y su público*, Buenos Aires, Huemul, 1979, p.18.

³ Martha De Alba González, “Representaciones sociales y curso de vida,” en Felipe Aliaga (coord.), *Investigación sensible. Metodologías para el estudio de imaginarios y representaciones sociales*, Bogotá, Universidad Santo Tomás, 2022, p. 422.

del entorno. Como indica Ibáñez, se trata de significados que los sujetos necesitan para comprender, actuar y orientarse en su medio.⁴

Denise Jodelet, una de las principales exponentes del enfoque, profundiza en su dimensión simbólica y social. Las define como:

[...] imágenes condensadas de un conjunto de significados; sistemas de referencia que nos permiten interpretar los que nos sucede, e incluso dar un sentido a los inesperados; categorías que nos sirven para clasificar las circunstancias, los fenómenos y a los individuos con quienes tenemos algo que ver... formas de conocimiento social que permiten interpretar la realidad cotidiana... un conocimiento práctico que forja las evidencias de nuestra realidad consensual [...].⁵

Desde esta línea, Jean-Claude Abric enfatiza que las representaciones son sistemas complejos que integran creencias, opiniones, informaciones y actitudes en torno a un objeto determinado.⁶ Subraya, además, que:

No existe realidad objetiva a priori, ya que toda realidad es representada; es decir, aquello que percibimos como realidad es el resultado de un proceso de asimilación de los diversos estímulos que nos impone el entorno. Ante la imposibilidad de asimilar por completo toda esta información, el individuo recurre a complementar lo recibido mediante esquemas previamente incorporados, lo cual posibilita la construcción de conocimientos que trascienden la información estrictamente recuperada del entorno material.⁷

Estas construcciones colectivas no solo organizaban la percepción del mundo social, sino que también orientaban las prácticas y sostenían jerarquías. En la Nueva España, contribuyeron activamente a legitimar un orden social basado en el origen, la sangre y la apariencia. Normativas, registros y pinturas de castas clasificaban a la población y establecían barreras de acceso a derechos, bienes y oportunidades. Sin embargo, estas fronteras simbólicas no fueron absolutas: los grupos racialmente mezclados desplegaron diversas estrategias para redefinir su estatus, negociar privilegios o incluso desafiar las etiquetas impuestas.

Desde esta perspectiva, Di Giacomo advierte que las representaciones no solo organizan el conocimiento, sino que también están cargadas de simbolismo y emocionalidad, influyendo en cómo los grupos se perciben y se posicionan entre sí.⁸ En el caso de las personas de sangre mezclada, estas narrativas contribuyeron a ubicarlas en una posición ambigua dentro del orden virreinal, generando actitudes ambivalentes hacia ellas y reforzando su subordinación social.

En consecuencia, los discursos legales, los documentos oficiales y las imágenes no solo comunicaban una idea del mundo, sino que colaboraban activamente en su construcción. Las leyes civiles, las

⁴ Tomás Ibáñez, *Ideologías de la vida cotidiana*, Barcelona, Sendai, 1988, p. 55.

⁵ Denise Jodelet, "La representación social: fenómenos, concepto y teoría", en Serge Moscovici (ed.) *Psicología social II. Pensamiento y vida social*, Buenos Aires, Planeta, 1984, pp. 469-494.

⁶ Jean Claude Abric, *Metodología de recolección de las Representaciones Sociales*, México, Coyoacán, 2001, p. 19.

⁷ *Ibidem*, pp. 12-13.

⁸ Jean Pierre Di Giacomo, "Teoría y método de las representaciones sociales", en Darío Páez Rovira, *Pensamiento, individuo y sociedad: cognición y representación social*, Madrid, Fundamentos, 1987, p. 295.

disposiciones eclesiásticas y los objetos visuales institucionalizaron criterios de valoración que trascendían la norma escrita, moldeando percepciones, justificando exclusiones e incluso habilitando estrategias de adaptación o ascenso.

Para comprender cómo funcionaban estas representaciones, Moscovici propone tres dimensiones fundamentales:

1. La dimensión de la actitud, que refleja las emociones y predisposiciones que un grupo social tiene frente a un fenómeno o grupo determinado. Esta dimensión influye en la manera en que se interpreta la realidad y en cómo se manifiestan juicios o estereotipos.
2. La dimensión de la información, que se refiere al conocimiento disponible sobre el objeto de representación. La cantidad y “calidad” de la información varía según el acceso a fuentes, la interacción con el fenómeno representado y los discursos predominantes en la sociedad.
3. El campo de la representación, que estructura y organiza los contenidos simbólicos que conforman la representación social. Esta dimensión permite que ciertos elementos se mantengan estables a lo largo del tiempo, mientras que otros pueden cambiar o adaptarse en función del contexto.⁹

Para los fines de esta investigación, el análisis se centrará especialmente en el campo de la representación, pues allí se configuran los elementos simbólicos más persistentes en torno a la diferencia racial.

Estas representaciones no solo actuaron en el plano del imaginario, sino que ordenaron la vida social, legitimaron prácticas discriminatorias y delimitaron criterios de pertenencia. Como advierten Sancho Larrañaga y Riffo-Pavón, “las representaciones permiten explicitar las ideas o relatos invisibles que configuran a las sociedades, y para su concreción, los sujetos poseen códigos culturales que allanan y posibilitan el acto de representar”.¹⁰

De este modo, las representaciones sociales estructuraron el orden virreinal en sus dimensiones institucionales, simbólicas y cotidianas. Comprender su funcionamiento permite identificar cómo ciertas categorías sociales se consolidaron no solo en la letra de los documentos, sino también en las imágenes y prácticas que regulaban la diferencia.

⁹ Serge Moscovici, *El psicoanálisis, su imagen y su público*, pp. 45-55.

¹⁰ Roberto Sancho Larrañaga e Ignacio Riffo-Pavón, “Análisis semiótico del discurso: identificando representaciones e imaginarios sociales”, en Felipe Aliaga (coord.), *Investigación sensible. Metodologías para el estudio de imaginarios y representaciones sociales*, Bogotá, Universidad Santo Tomás, 2022, p. 341.

1.1. Mestizaje, sistema de castas y “calidad”

El concepto de mestizaje ha sido ampliamente debatido en la historiografía debido a su carga ideológica y su papel en la construcción de identidades sociales. Aunque en la época virreinal no existía como categoría analítica, ha sido utilizado por historiadores para describir los procesos de interacción entre distintos grupos raciales en la Nueva España, especialmente entre españoles, indios, negros y sus descendientes. Sin embargo, su significado ha evolucionado con el tiempo, desplazándose de una lectura biológica hacia una comprensión más amplia de carácter social y cultural.

Desde una mirada crítica, el mestizaje ha sido interpretado tanto como un fenómeno natural, como una estrategia de movilidad social o incluso como un discurso que justifica la homogeneización y jerarquización racial. Como señala Magnus Mörner, el término *mestizaje* proviene de la palabra *mestizo*, que originalmente hacía referencia a la mezcla de sangres. Si bien su significado primario alude a la fusión biológica, en América Latina ha sido utilizado para describir la integración cultural y social de distintas poblaciones, proceso influenciado por factores económicos, políticos y jurídicos.¹¹

A lo largo del siglo XIX y principios del XX, el mestizaje adquirió una nueva connotación en el marco de los discursos nacionalistas latinoamericanos. En México, se convirtió en el eje central de la construcción de la identidad nacional, promoviendo la idea de una nación homogénea, producto de la fusión entre españoles e indios. Empero, esta visión omitía la diversidad de grupos que habían participado en la configuración de la sociedad novohispana, invisibilizando la presencia de afrodescendientes y otras mezclas raciales.

El mestizaje como narrativa nacional fue impulsado por intelectuales como Francisco Pimentel (1832-1893), Vicente Riva Palacio (1832-1896), Justo Sierra (1848-1912) y Andrés Molina (1868-1940). A través de sus ideas, estos autores impulsaron la idea del mestizo como símbolo de la nación, destacando la fusión entre españoles e indios, mientras excluían a los afrodescendientes que habían sido parte de este proceso.¹² Esta visión consolidó una dicotomía entre civilización y barbarie en la que el mestizaje era como un proceso de blanqueamiento social tras la conquista española.

La carga racial de estos discursos se hizo aún más evidente con José Vasconcelos, quien en *La raza cósmica* (1925) postuló que la mezcla daría lugar a una humanidad superior. Sin embargo, su planteamiento estaba influenciado por ideas eugenésicas, pues promovía el blanqueamiento de la sociedad mediante la fusión entre españoles e indios, dejando fuera a los individuos de ascendencia

¹¹ Magnus, Mörner, *Race and Class in Latin America*. New York and London, Columbia University Press, 1970, p. 5.

¹² Guillermo Zermeño Padilla, *Historias conceptuales*, México, El Colegio de México, 2017, p. 277.

africana. Con el tiempo, esta narrativa se integró en el discurso oficial y el sistema educativo, reforzando la idea de que el mestizaje era el rasgo definitorio de la identidad mexicana.

A esta construcción ideológica se sumó Manuel Gamio, quien desde una perspectiva antropológica vinculó dicho proceso con la integración cultural y económica, presentándolo como la base de la cohesión nacional. En este punto, Gonzalo Aguirre Beltrán introdujo un nuevo enfoque al estudio de esta amalgama racial y cultural al visibilizar la participación de los afrodescendientes en la formación de la sociedad mexicana. En su obra *La población negra de México* (1946), este autor evidenció la importancia de la contribución africana en términos biológicos, culturales y sociales, cuestionando la idea de que la identidad mexicana solo provenía de la fusión entre españoles e indios. Además, señaló cómo el discurso nacionalista había ignorado deliberadamente la presencia de los afrodescendientes en la historia del país. Como menciona el autor:

La ausencia de cualquier alusión a los negros como sector de la población que de una u otra manera podría haber contribuido en la formación de la nacionalidad mexicana. No es, pues, extraño constatar que en todos los casos en que se habla de mestizaje en México, sus autores hacen exclusiva referencia a la mezcla de la población blanca dominante con la americana vencida. Nadie se cuida de considerar la parte que toca a los negros en la integración de una cultura en México.¹³

Desde una perspectiva crítica, autores como Pérez Vejo han cuestionado la construcción del mestizaje como un mito que, más que representar una verdadera integración de los distintos grupos raciales, sirvió para justificar procesos de blanqueamiento y homogeneización.¹⁴ En esta interpretación, este proceso no se dio como una fusión equitativa de culturas, sino como un proyecto ideológico que buscó absorber a ciertos grupos dentro de una identidad nacional única, mientras que otros fueron marginados o eliminados de la historia oficial.

Por ende, el mestizaje, más que un proceso biológico o cultural, operó como una estrategia discursiva que consolidó una jerarquía racial en la que algunas mezclas eran consideradas deseables y otras eran invisibilizadas. Como menciona Pérez, esta narrativa no solo ocultó la diversidad racial, sino que también justificó la exclusión de ciertos sectores bajo la apariencia de un proceso de integración armónica. De esta manera, la construcción de la identidad nacional mexicana no se basó en una verdadera inclusión de todos los grupos que conformaron la sociedad novohispana, sino en una reinterpretación selectiva del pasado que favoreció la fusión entre españoles e indios como único modelo legítimo de mestizaje.

¹³ Gonzalo Aguirre Beltrán, *La población negra de México*, 1.a ed. 1946; reimp. México, Fondo de Cultura Económica, 1972, p. 9.

¹⁴ Tomás Pérez Vejo, "El mito del mestizaje. Sus implicaciones ideológicas", *Periódico el Universal*, 2021. Disponible en: https://www.academia.edu/51303148/El_mito_del_mestizaje, consultado en marzo de 2022.

Por otro lado, Peter Wade y Silvia Rivera Cusicanqui también han señalado que el mestizaje no fue un proceso homogéneo, sino que varió según la región y el contexto histórico. Rivera lo define como un discurso ideológico que oculta desigualdades raciales,¹⁵ mientras que Wade resalta que el uso de distintos términos para referirse a la mezcla responde a la idea de que no hay un solo mestizaje, sino diversas formas de fusión.¹⁶ Sin embargo, en la evaluación de estos procesos, a menudo se les atribuye un valor positivo, pues se considera que rompen con concepciones esencialistas de la identidad. Desde esta perspectiva, se cree que las mezclas podrían desestabilizar las estructuras jerárquicas del poder que dependen de estas concepciones.

En este sentido, González Esparza resalta la importancia de resignificar el mestizaje en lugar de desecharlo, ya que sigue siendo un eje clave en la historia social y cultural. Para este autor, más que eliminar el concepto, se debe reformular su significado desde una perspectiva crítica, alejándolo de su uso tradicional como herramienta de homogeneización racial y reivindicándolo como un espacio de resistencia y reconfiguración identitaria.¹⁷

A través de esta resignificación, se busca desestabilizar los viejos patrones racistas que han estructurado las relaciones sociales en México y América Latina, al mismo tiempo que se cuestionan aquellas narrativas que han influido en la construcción histórica y cultural de la región. En este aspecto, González Esparza señala que es fundamental visibilizar las diversas experiencias del mestizaje, reconociendo que este proceso no fue uniforme ni homogéneo, sino que se desarrolló de manera diferenciada según las circunstancias socioeconómicas, políticas y culturales de cada comunidad.

Por lo tanto, más allá de su dimensión ideológica, el mestizaje en la Nueva España también fue una estrategia de movilidad social. En el siglo XVIII, la mezcla racial dejó de ser vista exclusivamente como un fenómeno biológico y comenzó a definirse con base en el fenotipo, la integración social, los intereses económicos y el lugar de residencia. En este aspecto, González Flores introduce el concepto de *mestizaje de papel*, argumentando que, en el siglo XVIII, la mezcla racial dejó de ser vista exclusivamente como un fenómeno biológico y comenzó a definirse con base en el fenotipo, la movilidad social, los intereses económicos y el lugar de residencia.¹⁸

¹⁵ Silvia Rivera Cusicanqui, “En defensa de mi hipótesis sobre el mestizaje colonial andino”, en *Mestizaje, Ilusiones y realidades*, actas del seminario, La Paz, MUSEF, 1996, p.46.

¹⁶ Peter Wade, “Repensando el Mestizaje”, *Revista Colombiana de Antropología*, vol.39, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2003, p. 274 en: <https://www.redalyc.org/pdf/1050/105018181009.pdf>, consultado en febrero de 2022.

¹⁷ Víctor Manuel González Esparza, *Resignificar al Mestizaje. Tierra Adentro, Aguascalientes, siglos XVII y XVIII*, Aguascalientes, Universidad Autónoma de Aguascalientes, El Colegio de San Luis, 2018, p. 14.

¹⁸ José Gustavo González Flores, *Mestizaje de Papel. Dinámica demográfica y familias de calidad múltiple en Taximaroa (1667-1826)*, [Tesis doctoral] Michoacán, El Colegio de Michoacán, 2013, p. 291.

Este fenómeno no fue exclusivo de la Nueva España. Ibarra Dávila, en su estudio sobre Quito, señala que indios y mestizos emplearon diversas estrategias para ascender socialmente, entre ellas el dominio del castellano, el uso de vestimenta española, la especialización en oficios y los matrimonios estratégicos con sectores privilegiados.¹⁹ Estas mismas dinámicas pueden observarse en el virreinato novohispano, donde la movilidad social no estaba determinada únicamente por la herencia biológica, sino por la capacidad de los individuos para insertarse en el sistema colonial y ajustarse a los valores dominantes.

Desde esta perspectiva, Boccara sostiene que las distintas poblaciones no mezclaron espontáneamente sus culturas y prácticas, sino que lo hicieron como una estrategia de adaptación y supervivencia dentro de un sistema jerárquico y excluyente. Así, el mestizaje no solo fue un fenómeno de fusión étnica, sino también un mecanismo mediante el cual ciertos individuos lograban mejorar su posición social en función de sus recursos y oportunidades dentro del orden colonial.²⁰

Por otra parte, este fenómeno no solo implicó la fusión de grupos, sino también su integración en comunidades consideradas puras. En este aspecto Castillo Palma menciona que, una de las vías del mestizaje fue la preferencia de los hombres de origen africano por casarse con indias o mestizas, buscando que sus descendientes fueran reconocidos como mestizos, lo que podía ofrecerles ciertas ventajas sociales.²¹

Esta movilidad social también se refleja en los registros parroquiales. Montoya, en su estudio sobre San Luis Potosí, señala que en el siglo XVIII fueron comunes las estrategias de mestizaje y blanqueamiento social, especialmente en regiones urbanas y mineras. A través de los datos recolectados en *Población y sociedad en un Real de Minas de la Frontera Norte Novohispana* (2004), muestra cómo los individuos de origen mixto utilizaron alianzas matrimoniales, acumulación de riqueza y participación en la economía minera para redefinir su estatus social, desafiando así la rigidez atribuida al sistema de castas.²²

A partir de su investigación, puede observarse que, a diferencia de la idea de un sistema de castas rígido, los individuos de origen mixto encontraron maneras de redefinir su estatus dentro de la

¹⁹ Alexia Ibarra Dávila, *Estrategias del mestizaje: Quito a finales de la época colonial*, Quito, Abya-Yala, 2002, pp. 123-124. Disponible en: https://digitalrepository.unm.edu/abya_yala/324/, consultado en marzo de 2022.

²⁰ Guillaume Boccara, "Colonización, resistencia y etnogénesis en las fronteras americanas", en *Colonización, resistencia y etnogénesis en las fronteras americanas (Siglos XVI-XX)*, comp. Guillaume Boccara, Quito, Ediciones Abya-Yala, 2006, p.71.

²¹ Norma Angélica Castillo Palma, "De los Austrias a los Borbones: de cómo los curas y frailes cambiaron de políticas, para otorgar categorías de calidad a los hijos de parejas mixtas," *Revista de História da Sociedade e da Cultura* 23, 2023, pp. 160-161. Disponible en: https://doi.org/10.14195/1645-2259_23-1_6., consultado en marzo de 2025.

²² Ramón Alejandro Montoya, *Población y Sociedad en un Real de Minas de la Frontera Norte Novohispana. San Luis Potosí, de finales del siglo XVI a 1810*, [Tesis doctoral], Universidad de Montreal, 2004, pp. 357-359. Disponible en: <https://papyrus.bib.umontreal.ca/xmlui/handle/1866/14829?show=full>, consultado en enero de 2022.

sociedad mediante alianzas matrimoniales, la acumulación de riqueza o su participación en la actividad minera.

Desde esta perspectiva, Gruzinski refuerza la idea de que el mestizaje no fue un proceso estático ni lineal, sino una transformación constante en la que se mezclaban no solo cuerpos, sino también ideas, creencias y valores que variaban según el contexto.²³ En *El pensamiento mestizo*, analiza cómo la religión, el idioma y las formas de gobierno se reconfiguraron a través de la hibridación cultural, lo que influyó en la construcción de identidades y en las representaciones simbólicas en América.

El análisis historiográfico del mestizaje permite comprender que este fenómeno no fue homogéneo ni siguió un solo trayecto, sino que estuvo condicionado por factores sociales, políticos y económicos cambiantes. Aunque la mezcla racial tuvo un impacto real en la composición demográfica de la Nueva España, también fue instrumentalizada como discurso para legitimar mecanismos de exclusión e inclusión dentro del orden virreinal.

En el siglo XVIII, el mestizaje funcionó como un proceso social y cultural más que como una simple fusión biológica. Las personas de origen mixto, conscientes de su lugar en la jerarquía colonial, desarrollaron estrategias para mejorar su posición: adoptaron la lengua castellana, la vestimenta española, se especializaron en ciertos oficios, cumplieron con normas morales vigentes e incluso buscaron uniones matrimoniales con grupos privilegiados.²⁴

Lejos de constituir un sistema rígido, la estructura de castas fue moldeada por prácticas sociales y por interpretaciones variables de las mezclas raciales, determinadas por intereses, contextos y momentos históricos. Esto permite entenderla como una construcción simbólica y dinámica de la diversidad, más que como una clasificación fija e inmutable.

Para profundizar en cómo se organizaron y representaron estas jerarquías, es necesario analizar el llamado sistema de castas: sus fundamentos, sus usos sociales y los debates historiográficos que ha suscitado en las últimas décadas.

A lo largo del siglo XX, diversos estudios consolidaron la idea de que la sociedad novohispana se estructuró en un sistema de castas rígido, sustentado en categorías raciales. Esta interpretación fue influida por los trabajos de Ángel Rosenblat y Gonzalo Aguirre Beltrán, quienes describieron a la Nueva España como una sociedad estructurada en categorías raciales fijas, limitadas por normativas sociales y políticas.²⁵ Laura Giraudo ha señalado que la difusión de estas ideas contribuyó a que buena

²³ Serge Gruzinski, *El pensamiento mestizo*, Paidós, Barcelona, 2000, p. 60.

²⁴ Boccara, "Colonización, resistencia y etnogénesis...", p.39.

²⁵ Alberro Solange, Pilar Gonzalbo Aizpuru, *La sociedad novohispana: estereotipos y realidades*, México, El Colegio de México, primera edición electrónica, 2014, p.21.

parte de la historiografía posterior interpretara la estratificación virreinal como un modelo cerrado, sin considerar los márgenes de negociación social que existieron en la práctica.²⁶

Desde otra perspectiva, Magnus Mörner propuso una visión más flexible sobre el funcionamiento del sistema de castas en la América colonial. A diferencia de quienes lo concebían como un modelo rígido e inamovible, Mörner argumenta que dicho sistema no constituyó un orden jurídico formal ni cerrado, como el modelo social de la India, sino una estructura más permeable y adaptable. Aunque reconoce que con el paso del tiempo se acentuó una cierta rigidez, subraya que no existía una sanción religiosa o legal que prohibiera la movilidad entre los grupos, lo que abría márgenes de negociación y estrategias individuales dentro de la jerarquía colonial.²⁷

Por su parte, Pilar Gonzalbo ha advertido sobre la aplicación directa de este sistema al contexto novohispano. Aunque en la época se utilizaba la palabra *casta* para designar a distintos grupos poblacionales, la autora señala que la historiografía moderna ha tendido a reinterpretarlo con una rigidez mayor a la que realmente tuvo. Asimismo, cuestiona las analogías con el sistema indio, donde las castas eran hereditarias y cerradas, y recuerda que en Nueva España existieron matrimonios mixtos, cambios de adscripción social y diversas formas de ascenso simbólico.²⁸

A nivel normativo, algunos autores han interpretado que la legislación indiana definió derechos y deberes para las castas, lo que ha sido leído como una posible formalización del sistema. Rosenblat menciona que el régimen español en las Indias clasificó a la población y reguló sus funciones mediante disposiciones jurídicas, lo que fue entendido como una estructura institucionalizada.²⁹ No obstante, Lafaye ha señalado que este sistema nunca fue codificado formalmente como un marco jurídico inmutable dentro de la legislación virreinal.³⁰

En línea con esta discusión sobre la naturaleza de la regulación colonial, como advierte Pilar Gonzalbo, no debe confundirse el concepto de casta con el de limpieza de sangre, ya que este último otorgaba acceso a cargos eclesiásticos, universitarios o funciones civiles que requerían probanza de origen limpio.³¹

A lo largo del siglo XVII, y con mayor presencia en el XVIII, comenzó a usarse con más frecuencia el término *casta* para designar a los individuos de origen mixto. Según explica María Elisa Velázquez,

²⁶ Laura Giraudo, “Casta(s), sociedad de castas e indigenismo: la interpretación del pasado colonial en el siglo XX”, *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [En línea], Debates, 2018, p. 4. Disponible en: <http://journals.openedition.org/nuevomundo/72080>, consultado en marzo 2025.

²⁷ Magnus Mörner, *Estado, razas y cambio social en la Hispanoamérica colonial*, México, Secretaría de Educación Pública, 1974, p. 83.

²⁸ Alberro Solange, Pilar Gonzalbo Aizpuru, *La sociedad novohispana*, pp. 27- 29.

²⁹ Ángel Rosenblat, *La población indígena y el mestizaje en América*, Buenos Aires, Nova, 1954, p. 134.

³⁰ Jaques Lafaye, De “sangre limpia” y castas de mezcla”, en Gabriela Velásquez Robinson (coord.), *Espejos distantes. Los rostros mexicanos del siglo XVIII, México*, Grupo Financiero BBVA Bancomer, p. 109.

³¹ Alberro Solange, Pilar Gonzalbo Aizpuru, *La sociedad novohispana: estereotipos y realidades*, p. 34.

esta noción aludía fundamentalmente a la mezcla, y fue empleada en registros eclesiásticos y documentos administrativos para referirse a los descendientes de españoles, indios y negros.³²

Como puede observarse en el *Tesoro de la lengua castellana* de Covarrubias (1611), el término *casta* se definía como “linaje, generación y procreación de hijos”,³³ lo cual muestra un uso amplio, más ligado al origen genealógico.

A partir de este marco, diversos estudios han mostrado que las jerarquías raciales no operaron como un sistema cerrado ni uniforme. Por ejemplo, Montoya identifica que en San Luis Potosí, hacia la segunda mitad del siglo XVIII, los criterios socioeconómicos comenzaron a tener mayor peso que el origen étnico. Las transformaciones económicas, como el declive de la minería y el auge del comercio, dieron lugar a una estructura más flexible, donde el ascenso social podía lograrse por medios distintos al linaje.³⁴ Este caso ilustra que el sistema de castas, más que una norma universal y establecida, se reconfiguraba de acuerdo con las dinámicas locales, en este caso influido por factores económicos y productivos.

Esta percepción de que las jerarquías coloniales eran más flexibles de lo que sugiere el término "sistema de castas" ha sido sustentada también por la demografía histórica. En su estudio sobre los matrimonios registrados en Parral entre 1770 y 1790, Robert McCaa concluyó que las variables determinantes no eran únicamente la ascendencia racial, sino otras dimensiones sociales más dinámicas. Por ello, sostiene que “la expresión sistema de castas no es apropiada en el caso de esa población en la última etapa del dominio colonial, cuando debería hablarse más bien de sistema de calidades, puesto que lo más importante era la situación social y el prestigio familiar”.³⁵

Asimismo, López Beltrán ha señalado que, durante el periodo colonial, el mestizaje estuvo acompañado por la elaboración de esquemas clasificatorios que buscaban definir las distintas mezclas raciales. A la par, se consolidó una prescriptiva de blanqueamiento que aspiraba a revertir la “mancha” de la mezcla mediante alianzas matrimoniales estratégicas. Así, el llamado sistema de castas cumplió una doble función: por un lado, operaba como una forma de descripción de las combinaciones raciales, y por otro, como una normativa simbólica orientada a preservar la

³² María Elisa Velázquez Gutiérrez, “Castas y razas en el México virreinal: el uso de categorías y clasificaciones de las poblaciones de origen africano”, *Estudios Ibero-Americanos*, vol. 44, n.3, Porto Alegre, 2018, p. 439. Disponible en: <<http://dx.doi.org/10.15448/1980-864X.2018.3.32762>>, consultado en octubre de 2021.

³³ Sebastián de Covarrubias Orozco, *Tesoro de la lengua Castellana*. Madrid: Turner, 1611, p. 209. Disponible en: <https://archive.org/details/tesorodelalengua00covauoft/page/n3/mode/2up>, consultado en abril 2022.

³⁴ Ramón Alejandro Montoya, *San Luis del Potosí Novohispano: Poblamiento y dinámica social de un real de minas norteño del México colonial*, San Luis Potosí, Universidad Autónoma de San Luis Potosí, 2009, pp. 19-20.

³⁵ Robert McCaa, *Calidad, clase and marriage in Colonial México: The case of Parral, 1788-1790*, apud Alberro Solange y Pilar Gonzalbo Aizpuru, *La sociedad novohispana: estereotipos y realidades*, México, El Colegio de México, primera edición electrónica, 2014, p.50.

supremacía blanca. Esta doble naturaleza, señala el autor, es una de las razones por las cuales el sistema ha generado confusión en su interpretación histórica.³⁶

Así, el llamado sistema de castas, al igual que el mestizaje, ha sido abordados como un modelo normativo y rígido. No obstante, en la práctica funcionó más como un lenguaje clasificatorio influido por variables sociales, económicas y culturales, que permitía cierta adaptabilidad. A pesar de la apariencia jerárquica, sus categorías no siempre respondían a una estructura jurídica formal, sino a criterios flexibles que reflejaban las estrategias individuales y la percepción de las autoridades.

En este contexto, hacia el siglo XVIII, comenzó a hacerse más visible otra categoría de clasificación que complementó y en muchos casos sustituyó al término de casta: la “calidad”. Esta noción adquirió un papel central en los registros parroquiales y documentos administrativos, pues ofrecía una forma más dúctil de nombrar las diferencias sociales, no solo en términos de sangre o mezcla, sino también de legitimidad, posición económica, comportamiento y reconocimiento social.

A diferencia del concepto de casta, que pretendía fijar un orden genealógico basado en el origen racial y la mezcla, la calidad se configuró como una categoría más ambigua y flexible, cuyo significado variaba según el contexto y la percepción de quien registraba. Su aplicación no respondía necesariamente a criterios normativos universales, sino que estaba mediada por factores locales y por la mirada de los párrocos, escribanos, autoridades virreinales o de la propia sociedad. Así, una misma persona podía aparecer con diferentes calidades en distintos momentos de su vida o en documentos diversos, dependiendo de su situación económica, su oficio, el lugar de residencia, sus vínculos sociales o el fenotipo percibido. Esta ductilidad la convirtió en una herramienta no solo para clasificar, sino también para negociar el estatus dentro del entramado colonial.

En este marco, el concepto de “calidad” resulta fundamental para comprender la clasificación social en la Nueva España. Aunque ha sido menos explorado en profundidad que el de *casta*, su presencia en documentos administrativos y registros parroquiales sugiere que fue una categoría ampliamente utilizada en la práctica cotidiana del siglo XVIII.³⁷ Pilar Gonzalbo ha señalado en diversos estudios que este término reflejaba con mayor precisión la realidad social de la época, ya que no se basaba exclusivamente en el color de piel, sino también en el origen, el oficio, la situación económica y el reconocimiento social.³⁸ En este sentido, los estudios que se han basado en fuentes parroquiales han

³⁶ Carlos López Beltrán, “Sangre y temperamento, pureza y mestizajes en las sociedades de castas americanas”, en F. Gorbach y Carlos López Beltrán (eds.), *Saberes locales: ensayos sobre historia de la ciencia en América Latina*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2008, pp. 293. Disponible en: <https://www.filosoficas.unam.mx/~lbeltran/Textos/Articulos/CastasLopezBeltran.pdf>, consultado en noviembre de 2022.

³⁷ Alberro Solange y Pilar Gonzalbo Aizpuru, *La sociedad novohispana: estereotipos y realidades*, p.38.

³⁸ Pilar Gonzalbo, *Familia y nuevo orden colonial*, p. 151.

demostrado que su designación no respondía siempre a criterios fijos, sino que podía negociarse de acuerdo con la conveniencia del individuo y la percepción del párroco o de su entorno inmediato.

Durante el siglo XVII, la “calidad” ya era perceptible en los documentos, y la definían con relación a la autoridad de una persona. No obstante, para el siglo XVIII, su significado se amplió y comenzó a abarcar un conjunto más complejo de características que permitían identificar y diferenciar a los individuos dentro del orden social novohispano.³⁹ Como también ha indicado Gonzalbo, esta categoría no solo delimitaba el lugar que alguien ocupaba en la jerarquía colonial, sino que expresaba su condición jurídica y económica. Esta dimensión se reflejaba en distinciones como la de personas libres frente a esclavizadas, o en las obligaciones fiscales, pues los tributarios formaban parte de un nivel distinto al de quienes estaban exentos de pagar impuestos.⁴⁰

Si bien los documentos administrativos y las pinturas de castas buscaban fijar una clasificación precisa de las mezclas raciales y sus combinaciones, en la práctica dicha categorización no era estática ni inmutable. Como señala Acuña, los términos surgidos a partir de la conquista española, como mestizo, mulato o zambo, no solo servían para nombrar, sino que también se ajustaban a las dinámicas sociales, permitiendo ciertos márgenes de reinterpretación y desplazamiento dentro del orden colonial.⁴¹

Esta flexibilidad generó oportunidades para la movilidad social, pero también exigió de los sujetos múltiples estrategias para mejorar su posición dentro del entramado virreinal. Como destaca González Esparza, muchas personas intentaron modificar o redefinir su “calidad” con el objetivo de acceder a privilegios, evitar el pago de tributos o integrarse en determinados espacios de poder. En este contexto, dicha categoría se convirtió en un instrumento susceptible de negociación, sobre todo porque la fiscalidad virreinal distinguía entre tributarios y exentos. Mientras los mestizos legítimos estaban exentos de tributo, otros sectores debían contribuir, lo que generó disputas y estrategias para reclasificarse dentro de la jerarquía social.⁴²

La investigación de González Flores sobre la parroquia de Taximaroa (1667–1826) confirma que la “calidad” no dependía exclusivamente del mestizaje biológico. Su análisis de los registros parroquiales demuestra que factores como el fenotipo, el lugar de residencia, la economía local y la mirada del párroco incidían directamente en la designación registrada.⁴³ Por ello, la aparición de castas y españoles en estos documentos no implica necesariamente un proceso lineal de mestizaje, sino más

³⁹ Velázquez Gutiérrez, “Castas y razas en el México virreinal, p. 439.

⁴⁰ Alberro Solange y Pilar Gonzalbo Aizpuru, *La sociedad novohispana: estereotipos y realidades*, p.38.

⁴¹ María de los Ángeles Acuña León, “Mestizaje y relaciones interétnicas en Aserri, Curridabat, Orosi, Tres Ríos y Escazú, 1750-1825”, *Cuadernos Inter.c.a.m.bios sobre Centroamérica y el Caribe*, vol. 10, núm. 11, Universidad de Costa Rica, 2012, pp.79-104. Disponible en: <https://www.redalyc.org/pdf/4769/476948773005.pdf>, consultado en febrero de 2022.

⁴² González Esparza, *Resignificar el mestizaje tierra adentro*, pp. 72-73.

⁴³ González Flores, *Mestizaje de Papel*, pp.316-317.

bien la existencia de un lenguaje social negociable, vinculado a representaciones, percepciones y prácticas cotidianas.

Un ejemplo claro de este fenómeno se encuentra también en el Real de Bolaños. Como lo documenta David Carbajal, entre 1740 y 1822 hubo familias formadas por individuos con distinta “calidad” racial, aun cuando estaban legalmente casados y sus hijos eran legítimos.⁴⁴ Esta diversidad dentro de una misma unidad familiar revela la ausencia de criterios fijos o universales para determinar la categoría de un individuo, pues tanto la fisonomía de los hijos como la interpretación de los curas influían directamente en su clasificación. Así, la calidad funcionó como una categoría porosa, lejos de un sistema cerrado, cuya aplicación se transformaba en función del contexto, las relaciones sociales y los intereses de los actores implicados.

Asimismo, la negociación de la 'calidad', tan característica del siglo XVIII, no se circunscribió únicamente al ámbito parroquial o cotidiano, sino que también se desplegó en el terreno burocrático, donde ciertos sujetos buscaron redefinir formalmente su lugar en el orden colonial.

En este contexto, Ann Twinam, en *Purchasing Whiteness*, ha mostrado con claridad que la blancura en la época virreinal no solo implicaba el color de piel, sino que abarcaba dimensiones como la legitimidad, el prestigio y el acceso a privilegios.⁴⁵ A través del análisis de las *gracias al sacar*, demuestra cómo muchos individuos recurrieron a probanzas documentales, redes familiares o matrimonios estratégicos para obtener el reconocimiento legal como blancos y con ello acceder a los beneficios reservados a los españoles. Mientras las mujeres pardas solían vincularse con hombres blancos como vía de ascenso simbólico, los hombres de calidad inferior aspiraban a uniones que fortalecieran su vinculación con familias de mayor prestigio.⁴⁶

Uno de los momentos clave en el endurecimiento de las jerarquías sociales fue la implementación de la Real Pragmática Sanción de 1776, que reguló los matrimonios entre personas de distinta condición social y calidad racial. En este sentido, Castillo Palma, en su análisis de los registros parroquiales en San Pedro Cholula y Chiautla, muestra que bajo los Austrias los sacerdotes solían aceptar con mayor flexibilidad la “calidad” declarada por los fieles, lo que permitía mayor movilidad social y reconfiguración de identidades. Sin embargo, con la llegada de los Borbones, el control se volvió más riguroso, pues se documentaba con mayor precisión la ascendencia de los contrayentes, lo que dificultó modificaciones en los registros oficiales.⁴⁷

⁴⁴ David Carbajal López, “Reflexiones metodológicas sobre el mestizaje en la Nueva España. Una propuesta a partir de las familias del Real de Bolaños, 1740-1822”, en *Letras históricas*, núm.1, 2009, p.14. Disponible en: <https://www.letrahistoricas.cucsh.udg.mx/index.php/LH/article/view/1669/1460>, consultado en marzo de 2025.

⁴⁵ Ann Twinam, *Purchasing Whiteness. Pardos, Mulattos, and the Quest for Social Mobility in the Spanish Indies*, Stanford University Press, 2015, p. 407.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 105.

⁴⁷ Castillo Palma, "De los Austrias a los Borbones...", pp. 149-153.

Esta rigidez creciente también estuvo ligada al reforzamiento del control fiscal. Las reformas borbónicas utilizaron los registros eclesiásticos como herramientas administrativas para definir obligaciones tributarias. Como señala la propia Castillo Palma, los criterios de clasificación no respondían únicamente a categorías sociales abstractas, sino que adquirieron implicaciones prácticas al determinar quién debía pagar tributo y quién quedaba exento.⁴⁸

Esta flexibilidad tampoco fue exclusiva de la Nueva España. En el Caribe continental, durante el siglo XVIII y principios del XIX, los afrodescendientes enfrentaron restricciones para ser reconocidos como españoles del estado llano. Sin embargo, como ha mostrado Estaba Amaiz, estos grupos también negociaron su identidad, enfatizando su ascendencia blanca o diferenciándose de otros sectores. Los pardos, por ejemplo, aprovechaban su ambigüedad para ser percibidos como blancos o mestizos, mientras otros se distanciaban de los mulatos y negros para mejorar su posición.⁴⁹

En las regiones de frontera y las zonas mineras, como Charcas en San Luis Potosí, San Luis de la Paz, León y Aguascalientes, la mezcla de grupos fue más intensa, lo que generó una mayor flexibilidad en la clasificación social. En estos espacios, la convivencia entre indios, españoles, negros y mezclas raciales hizo que la adscripción de “calidad” dependiera menos de normativas rígidas y más de la interacción cotidiana y las estrategias personales.⁵⁰

Los estudios revisados permiten concluir que la “calidad” no fue una categoría cerrada ni homogénea, sino una herramienta flexible que funcionó a la vez como vehículo de clasificación, de negociación social y de representación simbólica. En el siglo XVIII, más que un sistema rígido de castas, lo que predominó fue un entramado complejo de calidades donde la movilidad fue posible y donde las jerarquías se definían tanto por la sangre como por la reputación, los vínculos, la economía y la percepción colectiva. Tanto el mestizaje como la calidad operaron como ejes que permitieron construir un orden colonial visible, estableciendo quién podía ser incluido, quién debía ser marginado y cuál era el valor simbólico que se le atribuía a cada sujeto dentro del mosaico virreinal.

1.2. Representaciones sociales de las mezclas raciales y procesos de construcción

Para que una representación social exista, primero debe haber un fenómeno que sea percibido y compartido colectivamente. En la Nueva España, las mezclas raciales se convirtieron en un tema

⁴⁸ *Ibidem*, pp. 154-157.

⁴⁹ Roraima Estaba Amaiz, “Entre pardo y mestizo: ambigüedad socio-étnica, conflicto y negociación en la incorporación de los libres de color mezclado en el Caribe continental tardo-colonial (Costa Rica, Panamá, Cartagena de Indias y Venezuela)”, en Catherine Lacaze, Ronald Soto-Quirós y Ronny J. Viales-Hurtado (eds.), *Historia de las desigualdades étnico-raciales en México, Centroamérica y el Caribe (siglos XVIII-XXI)*, San José, Universidad de Costa Rica, Vicerrectoría de Investigación, Centro de Investigaciones Históricas de América Central, 2019, pp. 48-49.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 101.

central no solo por las diferencias fenotípicas que implicaban, sino también por las dinámicas culturales, económicas y sociales que pusieron en tensión el orden virreinal. Estas diferencias no solo eran visibles, sino que se interpretaban a partir de significados sociales que se construyeron y consolidaron con el tiempo.

Desde la perspectiva del poder colonial, los territorios americanos debían ser controlados y organizados bajo normativas estrictas. Estas regulaciones no solo afectaban la vida cotidiana de los sujetos, sino que también influían en la manera en que se percibía la diferencia racial. A través de leyes, disposiciones restrictivas y regulaciones fiscales, la sociedad novohispana construyó sus propias formas de entender las mezclas raciales, estableciendo mecanismos de exclusión y estrategias de movilidad social. Sin embargo, estos grupos no solo se ajustaban a estas normas, sino que también encontraban formas de negociarlas y desafiarlas, evidenciando que el orden virreinal era mucho más flexible de lo que el aparato monárquico pretendía.

La construcción de una representación social está influenciada por múltiples factores que interactúan dentro de un contexto específico. Las estructuras sociales, políticas, económicas y culturales determinan cómo emergen y se consolidan estas representaciones. Sin embargo, no se trata solo de un entorno que impone significados, sino también de la manera en que los actores sociales los perciben y los moldean.⁵¹ En este proceso participaron diversos agentes que legitimaron y difundieron estas ideas: los párrocos, las autoridades virreinales, los pintores y los observadores de la época, como viajeros, mercaderes y científicos que registraban sus percepciones en crónicas y estudios.

Uno de los aspectos clave en este proceso fue el simbolismo que los propios grupos sociales construyeron sobre sí mismos y sobre los demás. La manera en que los individuos se identificaban dentro de la sociedad novohispana dependía no solo del color de piel, sino también de otros factores como la “calidad”, que como lo vimos en líneas anteriores, iba más allá del origen biológico.

En este sentido, las representaciones sociales de las mezclas raciales no surgieron únicamente de los cuerpos fenotípicamente distintos, sino de las prácticas culturales, los valores, las creencias, prejuicios y las estrategias que cada grupo adoptaba para integrarse o diferenciarse dentro de la jerarquía virreinal.

Como bien señala González Flores, el mestizaje es de papel, ya que lo que sabemos de estos grupos proviene de la documentación de la época, la cual estuvo en manos de agentes que, de acuerdo con sus intereses y objetivos, moldearon y configuraron las representaciones sociales. En este punto, los párrocos jugaron un papel fundamental, pues a través de los registros sacramentales establecieron

⁵¹ Diana Karent Sáenz Díaz, Ana Lucía Maldonado González, y Lyle Figueroa de Katra, “Estructura y organización de la representación social sobre consumo. El caso de la colonia 18 de marzo de Minatitlán, Veracruz,” *Cultura y representaciones sociales* 11, no. 21, 2016, p.216. Disponible en: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2007-81102016000200211&lng=es&tlng=es, consultado en marzo de 2025.

criterios sobre la “calidad” de los individuos basándose en la percepción de su estatus social y moral. Por otro lado, las autoridades virreinales reforzaron estas jerarquías mediante normativas que regulaban los derechos y obligaciones de los distintos grupos, muchas veces bajo influencias de ideologías medievales y estigmas asociados a la esclavitud.

Además de la documentación escrita, la representación visual también jugó un papel clave en la consolidación de estas ideas. Los pintores plasmaron en sus obras estas jerarquías raciales, contribuyendo a fijar un imaginario sobre las mezclas raciales. A su vez, viajeros y observadores externos replicaron estos discursos en sus escritos, reforzando la percepción sobre la diferencia racial. Según la teoría de las representaciones sociales de Serge Moscovici, estas se configuran a partir de tres dimensiones: la actitud, la información y el campo de representación. Sin embargo, para que una representación social se consolide, es necesario que atraviese dos procesos clave: la objetivación y el anclaje.

La objetivación es el proceso mediante el cual una idea abstracta se convierte en una realidad tangible y visible, integrándose en el lenguaje y la vida cotidiana a través de imágenes y categorías sociales.⁵² En el caso de las mezclas raciales en la Nueva España, este proceso permitió que ciertas percepciones sobre los grupos de origen mixto se materializaran en diferentes formas de registro. No solo fueron plasmadas en la oralidad cotidiana, sino también en documentos escritos, donde estos individuos fueron nombrados, clasificados y descritos con base en ciertos criterios simbólicos. Así, la percepción sobre la “calidad” de las personas dejó de ser solo una cuestión subjetiva y se convirtió en un sistema de representación formalizado que influía en su posición dentro de la sociedad virreinal.

Según Jodelet, la objetivación atraviesa tres etapas principales: la selección y descontextualización, la formación de un núcleo figurativo y la naturalización.

La primera etapa, la selección y descontextualización, implica que ciertos elementos de la realidad son extraídos de su contexto original y reorganizados de acuerdo con los valores y normas de la sociedad. No toda la información se retiene ni se interpreta de la misma manera, lo que permite que las representaciones se adapten y hagan sentido dentro de un marco cultural específico.⁵³

Lo que señala esta autora implica que no todo fenómeno o idea se convierte en una representación social; solo aquellos elementos que adquieren relevancia dentro de un contexto específico son seleccionados y transformados en símbolos compartidos. En este sentido, la sociedad novohispana estaba llena de un universo de significados y símbolos asociados a la diversidad racial. Sin embargo,

⁵² Serge Moscovici, *El psicoanálisis, su imagen y su público*, pp. 75-77.

⁵³ Denise Jodelet, “La representación social: fenómenos, concepto y teoría”, en Serge Moscovici (ed.), *Psicología social II. Pensamiento y vida social*, Buenos Aires, Planeta, 1984, p. 482.

solo aquellos que coincidían con los valores dominantes de la época fueron los que se plasmaron en discursos normativos, registros administrativos y representaciones visuales.

En la segunda etapa, la formación del núcleo figurativo, estos elementos seleccionados se organizan en una estructura simbólica que facilita su comprensión. Es decir, los conceptos se convierten en imágenes concretas que permiten visualizar y reforzar un orden preestablecido. Aquello que es visible y consciente se ubica en un plano superior, mientras que lo oculto o menos evidente queda representado en un nivel inferior, generando una tensión entre ambos polos.⁵⁴ Esta organización no solo ayuda a interpretar cada elemento de manera individual, sino que también permite entender sus conexiones dentro de un sistema más amplio.

En este punto, el núcleo figurativo permite identificar los criterios que definieron las jerarquías sociales en la Nueva España. Dentro de este sistema simbólico, ciertos significados se establecieron como dominantes, organizando la manera en que se entendían las categorías raciales y justificando las diferencias entre los grupos. A partir de estos elementos centrales, surgieron otros significados que reforzaban la estructura de exclusión e inclusión dentro del virreinato.

La última fase del proceso de objetivación es la naturalización, es decir, el momento en que una representación social deja de percibirse como una construcción simbólica y se convierte en una verdad incuestionable.⁵⁵ En este momento, las categorías creadas por los distintos agentes se integran en el sentido común, dejando de parecer una imposición y convirtiéndose en parte de la manera en que las personas entienden su entorno.

En este contexto, la exclusión de ciertos grupos mestizos, negros y afrodescendientes se integró en la vida cotidiana, manifestándose en restricciones de acceso a cargos, oficios y espacios de prestigio. Con el tiempo, estas limitaciones dejaron de verse como medidas impuestas y pasaron a asumirse como parte del orden social.

En esta fase de naturalización, las diferencias raciales y de “calidad” ya no necesitaban explicaciones; simplemente se daban por hecho. Sin embargo, la flexibilidad y movilidad que existía en los individuos sugiere que, aunque estas ideas estaban arraigadas, también podían negociarse o reinterpretarse, lo que muestra que el sistema no era completamente rígido.

Una vez que estas representaciones se asumieron como parte del orden social, el proceso de anclaje permitió que se integraran dentro de un sistema de pensamiento preexistente, adaptándolo a creencias y estructuras ya establecidas, lo que facilitó que las personas lo asimilaran en su visión del mundo.⁵⁶

⁵⁴ *Ibidem*, p. 482.

⁵⁵ *Ibidem*, pp. 482-483.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 486.

Este proceso permitió que estas representaciones no solo se establecieran como descripciones de la realidad, sino que fueran integradas en un sistema de pensamiento más amplio, alineado con las estructuras sociales y normativas predominantes. Así, dejaron de verse como interpretaciones aisladas y pasaron a formar parte de un marco cultural que justificaba y estructuraba la jerarquización social. En este sentido, De Rosa y Farr señalan que las representaciones sociales no solo se transmiten a través del lenguaje, sino también mediante imágenes, sonidos, prácticas rituales y costumbres. Todas estas expresiones están impregnadas de las ideas y valores del grupo que las produce y las hace circular. De este modo, las imágenes pueden entenderse tanto como vehículos de transmisión de representaciones como productos de estas, reforzando y moldeando la manera en que una sociedad percibe su realidad.⁵⁷

Esto es especialmente relevante en el caso de la pintura de género, ya que estas imágenes no solo mostraban combinaciones raciales, sino que también reforzaban el sistema de clasificación social impuesto por las élites. Los artistas que produjeron estas obras, así como las autoridades que promovieron su circulación, fueron actores clave en la construcción de estas representaciones, ya que a través de ellas se fijaron significados y categorías que perduraron en la sociedad virreinal. Así, más que una simple manifestación artística, también contribuyeron al anclaje de las ideas sobre las mezclas raciales, insertándolas en una estructura más amplia de pensamiento y reforzando su presencia en la cotidianidad novohispana.

Además de transmitir representaciones sociales, las imágenes cumplen una función estructurante en los procesos de comunicación. Como señala Moliner, su producción y circulación no deben entenderse como actos aislados, sino como parte de un entramado simbólico en el que intervienen tanto quien representa como quien observa.⁵⁸ Así, la imagen no solo ilustra una realidad, sino que la organiza, la codifica y la convierte en un objeto de interpretación compartida dentro de una sociedad. Desde esta manera, la pintura de castas, más allá de ser una simple catalogación de combinaciones raciales, operaba dentro de un sistema visual que contribuía a fijar categorías y criterios de diferenciación. Al insertarse en un código compartido de significados, estas imágenes facilitaban la asimilación de las representaciones sociales sobre las mezclas raciales en el pensamiento colectivo, funcionando como un medio de consolidación de ideas previamente establecidas.

En una perspectiva más amplia, Goffman plantea que la manera en que las personas entienden su entorno no depende tanto de la realidad en sí, sino de cómo la interpretan a partir de los significados

⁵⁷ Annamaria De Rosa y Robert Farr, "Icon and symbol: Two sides of the coin in the investigation of social representations. En *Penser la vie, le social, la nature. Mélanges en l'honneur de Serge Moscovici*", apud Carolina Bravi, *Representaciones sociales-visuales: Las imágenes de la inundación en Santa Fe*, 1ª ed. Santa Fe, Ediciones UNL, 2022, p. 21.

⁵⁸ Pascal Moliner, "Images et représentations sociales: De la théorie des représentations à l'étude des images sociales", apud Carolina Bravi, *Representaciones sociales-visuales: Las imágenes de la inundación en Santa Fe*, 1ª ed. Santa Fe, Ediciones UNL, 2022, p. 22.

que han aprendido en la vida social. Es decir, nuestras interacciones están mediadas por las imágenes que construimos sobre nosotros mismos y sobre los demás, así como por las expectativas que guían nuestro comportamiento dentro de un marco cultural. Así, la realidad no es un hecho estático, sino una construcción que se define a través de la percepción social y de las representaciones simbólicas que circulan en la sociedad.⁵⁹ De acuerdo con lo que menciona el autor, el anclaje de las representaciones sociales sobre las mezclas raciales no solo operó en la producción de imágenes, sino también en la manera en que estas categorías se convirtieron en marcos de referencia que orientaban las interacciones sociales y la percepción del mestizaje en la Nueva España.

La construcción de las representaciones sociales sobre las mezclas raciales fue un proceso en el que convergieron distintos simbolismos y significados, los cuales se fueron estructurando y materializando hasta integrarse en un pensamiento preexistente. Con el tiempo, estos elementos se asumieron como parte de la realidad cotidiana, naturalizándose en la forma en que las personas percibían e interpretaban su entorno.

Este proceso estuvo moldeado y configurado por distintos agentes, como las autoridades virreinales, los párrocos, los pintores y los observadores de la época. A través de sus respectivos medios de representación, estos actores influyeron en la manera en que se construyeron y difundieron las percepciones sobre las mezclas raciales, consolidando ciertos significados como dominantes dentro de la sociedad novohispana.

Estas representaciones no operaron de manera estática ni inmutable. Si bien se buscó fijar una estructura jerárquica que diferenciara a los grupos dentro del virreinato, la movilidad social y la flexibilidad de esta categoría revelan que dichas distinciones podían negociarse, reinterpretarse e incluso cuestionarse. La estructura social no solo se imponía desde las élites, sino que también era desafiada y reconfigurada por quienes vivían bajo estas clasificaciones. En este sentido, la relación entre las representaciones sociales y la movilidad evidencia un proceso de tensión constante, donde los discursos oficiales intentaban legitimar un orden, pero las prácticas cotidianas mostraban que este no siempre se correspondía con la realidad, y podía ser adaptado según las circunstancias.

⁵⁹ Erving Goffman, *Frame analysis: los marcos de la experiencia*, apud Carolina Bravi, *Representaciones sociales-visuales: Las imágenes de la inundación en Santa Fe*, 1ª ed. Santa Fe, Ediciones UNL, 2022, p. 22.

1.3. Aplicación de la teoría del núcleo central y sistema periférico

Las representaciones sociales desempeñan un papel fundamental en la construcción del conocimiento compartido dentro de una sociedad. A través de ellas, las personas organizan, clasifican y diferencian fenómenos, grupos y sucesos, dotándolos de significados que orientan su comprensión del mundo. Sin embargo, estas representaciones no surgen de manera espontánea ni son neutras; su formación está influenciada por el contexto histórico, los valores e ideologías imperantes y los agentes que las configuran, quienes, a través de distintos medios, consolidan discursos y prácticas que se asumen como parte del sentido común.

Si bien existe un universo de simbolismos en la cotidianeidad, no todos tienen el mismo peso dentro de una sociedad. Algunas representaciones logran fijarse con mayor fuerza, convirtiéndose en dominantes y estructurando la manera en que se perciben y organizan ciertos fenómenos. Para comprender cómo estas representaciones se consolidan y se mantienen, la Teoría del Núcleo Central de Jean-Claude Abric ofrece un marco de análisis que permite identificar su estructura. Según este enfoque, las representaciones están organizadas en torno a dos niveles principales: el núcleo central y el sistema periférico.

Con respecto al objeto de estudio, las representaciones sociales de las mezclas raciales fueron construidas, moldeadas y difundidas a través de distintos medios, como los documentos religiosos, civiles o administrativos y objetos pictóricos. No obstante, estas representaciones no surgieron únicamente para describir o clasificar a la población, sino que respondieron a valores estructurales e ideologías que justificaban la exclusión de estos grupos.

Desde un enfoque estructuralista, Abric señala que las representaciones sociales no son un cúmulo desorganizado de ideas, sino que están estructuradas en un sistema en el que la dimensión cognitiva se entrelaza con la emocional, influyendo en las actitudes y prácticas sociales. En sus propias palabras: “son conjuntos cognitivos, organizados de forma específica, y regidos por propias reglas de funcionamiento. La comprensión de los mecanismos de intervención de las representaciones en las prácticas sociales supone, por tanto, que la organización interna de la representación sea conocida.”⁶⁰

De acuerdo con esta perspectiva, el núcleo central es el elemento más estable de una representación social, ya que en él se concentran los valores fundamentales que le otorgan significado y continuidad. No solo define la esencia de una representación, sino que también le proporciona cohesión y permanencia en el tiempo. Durante el siglo XVIII, la percepción de los individuos no solo se basó en fenotipos, sino que también se configuraron elementos sociales, culturales y económicos que se

⁶⁰ Jean Claude Abric, *Metodología de Recolección de las Representaciones Sociales*. México, Coyoacán, 2001, p.8.

insertaron en las prácticas cotidianas. Así, las representaciones sociales respondieron a un sistema de pensamiento que estructuraba el orden social y legitimaba la exclusión de ciertos grupos. Estas representaciones no eran estáticas, sino que interactuaban con el contexto social y político de la época, adaptándose sin alterar su estructura fundamental. Sobre este punto, Abric señala que el núcleo central es: “el elemento esencial de toda representación constituida y que puede, de algún modo, ir más allá del simple marco de objeto de la representación para encontrar directamente su origen en valores que los superan, y que no necesitan aspectos figurativos, esquematización, ni corrección”.⁶¹

Por tanto, este concepto es clave para comprender que las representaciones sociales no dependen únicamente de descripciones directas de la realidad, sino que están arraigadas en estructuras ideológicas más amplias que organizan el pensamiento social y justifican ciertos discursos. Además, está directamente vinculado con la historia, la organización social y los valores dominantes de una época. Su rigidez y resistencia al cambio aseguran la permanencia de una representación, incluso cuando el contexto se transforma.

En relación con lo anterior, Patrick Rateau y Gregory Lo Monaco refuerzan la importancia del núcleo central al afirmar que:

Permite a cada miembro del grupo ver las cosas más o menos de la misma manera y es por intermedio de él que se define la homogeneidad del grupo con respecto a un objeto de representación determinado. En efecto, juega un rol en el reconocimiento de los miembros que pertenecen a su propio grupo y en consecuencia de aquellos que no hacen parte del mismo.⁶²

Esta idea refuerza el papel del núcleo central como un componente fundamental en la organización de las representaciones sociales. Al estructurar el pensamiento colectivo, permite definir qué elementos son considerados esenciales dentro de un grupo y cuáles quedan en una posición secundaria. En este sentido, el núcleo central no solo da estabilidad a la representación, sino que también condiciona la forma en que se articulan categorías sociales y simbólicas, influenciando la percepción de determinados grupos dentro de una sociedad. Asimismo, los conceptos que lo conforman no existen de manera aislada, sino que se van conectando con otros elementos que, dependiendo del contexto, le añaden matices y nuevas interpretaciones. De este modo, no solo le otorgan sentido, sino que también enriquecen su significado en cada situación.⁶³

Por otro lado, si el núcleo central da estabilidad a una representación, el sistema periférico permite su adaptación y ajuste a nuevos contextos. Según Abric explica este “contiene informaciones retenidas,

⁶¹ *Ibidem*, p. 20.

⁶² Patrick Rateau y Grégory Lo Monaco, “La Teoría de las Representaciones Sociales: Orientaciones conceptuales, campos de aplicaciones y métodos”, Medellín, *Revista CES Psicología* 6, no.1, 2013, p.31. Disponible en: <https://www.redalyc.org/pdf/4235/423539419003.pdf>, consultado en marzo de 2025.

⁶³ Sáenz Díaz, Maldonado González, y Figueroa de Katra, “Estructura y organización de la representación social sobre consumo...”, p.219.

seleccionadas e interpretadas, juicios formulados al respecto del objeto y su entorno, estereotipos y creencias. Estos elementos están jerarquizados [...] constituyen la interfaz entre el núcleo central y la situación concreta en la que se elabora o funciona la representación [...]”.⁶⁴

Este sistema opera como un espacio de negociación en el que ciertos elementos de la representación pueden modificarse sin alterar su esencia. Lo anterior nos lleva a analizar lo que señala Abric, quien indica que el estudio de las representaciones sociales debe, por tanto, tener en cuenta las diferencias interindividuales pero también permitir descubrir si esas diferencias son esenciales: es decir, si se sustentan sobre divergencias fundamentales relativas a su significación profunda y central o si manifiestan aprehensiones del mundo desde luego diferentes pero que no se refieren a lo esencial.⁶⁵ Por consiguiente, la flexibilidad del sistema periférico es clave en la manera en que las representaciones son interpretadas y transmitidas por distintos agentes. Como señala Vergara Quintero, cuando los individuos perciben que los cambios en su entorno son temporales, tienden a mantener sus representaciones previas como referencia principal, incluso si la realidad las contradice. Prefieren lidiar con las tensiones entre sus prácticas y su sistema de creencias antes que modificarlo completamente.⁶⁶

Es por ello que, el sistema periférico está estrechamente ligado a las situaciones del día a día, ya que permite que la representación social se ajuste a distintos contextos. Según Flament, dicho sistema cumple funciones esenciales que facilitan esta adaptación y hacen que la representación se mantenga relevante en diferentes circunstancias, la cuales son las siguientes:

a) Prescribe los comportamientos y las tomas de decisión que permiten a los individuos saber lo que es normal decir o hacer en una situación dada, teniendo en cuenta la finalidad de la misma; b) permite una personalización de la representación y de las conductas relacionadas. Según el contexto, una misma representación puede dar lugar a tomas de decisión de posiciones interindividuales diferenciadas en el seno del grupo. Dichas diferencias son incompatibles con el sistema central pero corresponden a una variabilidad en el interior del sistema periférico.⁶⁷

Además, las representaciones sociales no pueden separarse del proceso comunicativo mediante el cual se construyen y difunden. Al respecto, Martín Serrano explica que “[...]deviene de un producto cognitivo inseparable del producto comunicativo, entendiéndolo por *producto comunicativo* un objeto

⁶⁴ Abric, Metodología de recolección de las Representaciones Sociales, p. 21.

⁶⁵ *Ibidem* p. 27.

⁶⁶ María del Carmen Vergara Quintero, “La naturaleza de las representaciones sociales,” *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud* 6, no. 1, Manizales, Centro de Estudios Avanzados en Niñez y Juventud, CINDE–Universidad de Manizales, 2008, pp. 69–70. Disponible en: <http://biblioteca.clacso.org.ar/Colombia/alianza-cinde-umz/20130801104940/ArtMariadelCarmenVergara.pdf>, consultado en marzo de 2025.

⁶⁷ Claude Flament, “Approche expérimentale de type of psycho-physique dans l’étude d’une représentation. Les Cahiers Internationaux de Psychologie Sociale” *apud* Patrick Rateau y Grégory Lo Monaco, “La Teoría de las Representaciones Sociales: Orientaciones conceptuales, campos de aplicaciones y métodos”, *Revista CES Psicología* 6, no. 1, Medellín, CES Universidad, enero-junio 2013, pp.31-32. Disponible en: <https://www.redalyc.org/pdf/4235/423539419003.pdf>, consultado en marzo de 2023.

fabricado que tiene un valor de uso concreto: poner la información que han elaborado unos sujetos sociales a disposición de otros.”⁶⁸

Esto significa que las representaciones no solo existen en el pensamiento colectivo, sino que se manifiestan y se consolidan a través de discursos, normativas, imágenes y documentos. Así que, son estos medios los que permiten su transmisión y permanencia dentro de una sociedad.

En esta línea, Flement sostiene que los elementos de una representación pueden activarse o no dependiendo del contexto en el que se encuentren. Algunos componentes que parecen ajenos o incoherentes dentro de una representación pueden, en realidad, estar directamente influenciados por el marco en el que emergen. Esta idea es clave, ya que permite comprender cómo ciertas representaciones pueden parecer contradictorias en diferentes momentos históricos, aunque en realidad estén organizadas en torno a un mismo principio estructural.⁶⁹

Finalmente, la Teoría del Núcleo Central permite comprender cómo las representaciones sociales sobre las mezclas raciales en la Nueva España se estructuraron y perduraron en el tiempo. La interacción entre el núcleo central y el sistema periférico posibilitó que estas representaciones se fijaran en el pensamiento colectivo y se adaptaran a distintos contextos sin perder su esencia.

Este enfoque teórico no solo facilita la identificación de los significados dominantes dentro de una representación, sino que también permite analizar los mecanismos que aseguran su transmisión y ajuste en el tiempo, sin alterar su estructura fundamental.

1.4. El Deber ser en la normativa civil y eclesiástica

En la Nueva España, el orden civil y eclesiástico se fue configurando de manera progresiva, a través de un conjunto de leyes, cédulas, ordenanzas y reglamentos que respondían a las necesidades del momento. Lejos de conformar un sistema jurídico unificado desde el inicio, este entramado legal se construyó de forma gradual, en un intento por normar las relaciones sociales, económicas y religiosas en un territorio marcado por la diversidad. La Corona aspiraba a establecer un marco que organizara jerárquicamente a los distintos grupos y asegurara el control del virreinato, aunque este proceso se enfrentó a múltiples contradicciones entre la norma y la realidad.

Para comprender el sentido de estas disposiciones, resulta útil recurrir al concepto de *deber ser* propuesto por Hans Kelsen, quien entiende la norma jurídica no como una descripción de lo que ocurre, sino como una prescripción de lo que debe ocurrir. Según el autor, “con la palabra norma se

⁶⁸ Manuel Martín Serrano, *La producción social de comunicación*, España, Alianza, 2004, p. 57.

⁶⁹ Claude Flement, “L’analyse de similitude; une technique pour les recherches sur les représentations sociales”, *apud Jean Claude Abrie, Metodología de recolección de las Representaciones Sociales*. México, Coyoacán, 2001, p. 15.

alude a un deber ser: este es el sentido que tienen ciertas acciones humanas dirigidas con intención hacia el comportamiento de otros: proponen, ordenan ese comportamiento, la norma es el sentido de un acto de voluntad”.⁷⁰ Esta perspectiva permite interpretar las disposiciones virreinales no solo como leyes impuestas, sino como una aspiración de orden que, aunque proyectada desde el poder, no siempre logró materializarse plenamente.

Este deber ser se manifestó tanto en las disposiciones legales emitidas por la Corona como en los preceptos morales promovidos por la Iglesia. Mientras el gobierno virreinal regulaba la estructura civil y administrativa, el clero dirigía la vida espiritual a través de los sacramentos, impulsando un modelo cristiano basado en la legitimidad, la obediencia y la virtud. No obstante, en el siglo XVIII, las reformas borbónicas transformaron esta relación: el poder civil restringió progresivamente la autonomía eclesiástica y absorbió muchas de sus funciones normativas. En este nuevo esquema, se articularon elementos fiscales, sociales y simbólicos que reorganizaron las jerarquías y redefinieron los mecanismos de control sobre la sociedad novohispana.

La importancia de esta estructura normativa radica en que a través de ella no solo se distribuyeron funciones sociales diferenciadas, sino que también se produjeron representaciones sobre los sujetos mezclados, sus orígenes, su legitimidad y su lugar dentro del orden colonial. El deber ser funcionó así como un mecanismo de diferenciación simbólica que jerarquizaba a los individuos según su “calidad”, incidiendo en sus posibilidades de inclusión, movilidad y reconocimiento.

No obstante, la complejidad de la vida virreinal pronto desbordó estos esquemas. Las uniones interraciales, la movilidad geográfica, las diferencias regionales y los intereses locales dieron lugar a reinterpretaciones constantes de la norma. Muchas disposiciones fueron adaptadas, ignoradas o incluso desobedecidas, generando una tensión permanente entre el modelo ideal y la realidad social. La conocida frase *se obedece, pero no se cumple* sintetiza de forma clara este desfase entre norma y práctica.

Comprender este fenómeno exige atender a los modelos jurídicos que lo sustentaron, como la noción de las dos repúblicas, el derecho indiano y las normativas locales, cuya aplicación fue siempre negociada por autoridades, comunidades e individuos. Cada ciudad o región moldeó las disposiciones de acuerdo con sus necesidades económicas, sociales y políticas, lo que explica las distintas respuestas frente al mestizaje, la clasificación de las calidades y el orden social impuesto desde el poder virreinal. En ese contexto, este apartado tiene como propósito analizar las distintas disposiciones legales y eclesiásticas que regularon a los sujetos de origen mestizo, así como su papel en la configuración de

⁷⁰ Hans Kelsen, *Reine Rechtslehre. Einleitung in die rechtswissenschaftliche Problematik* apud José Joaquín Ugarte Godoy, “El sistema jurídico de Kelsen. Síntesis y crítica.” Chile, *Revista Chilena de Derecho* 22, no. 1, Chile, 1995, p. 110. Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/2649940.pdf>, consultado en abril 2025.

un orden social jerárquico y excluyente. Si bien estas normativas respondían a un ideal de estabilidad, en la práctica fueron constantemente negociadas, transgredidas o reinterpretadas. La categoría de “calidad”, lejos de ser un rasgo fijo, operó como un terreno de disputa atravesado por factores biológicos, morales, económicos y simbólicos, cuyas implicaciones quedaron reflejadas tanto en los documentos administrativos como en los objetos pictóricos.

La estructura jurídica y política del virreinato se sostenía en una red compleja de jerarquías que garantizaban la autoridad de la monarquía española sobre sus dominios americanos. El rey, como figura central del poder, era el responsable de emitir las disposiciones que organizaban la vida colonial, mientras que los virreyes, en su calidad de delegados reales, debían asegurar su aplicación en el territorio. Su labor no se restringía al ámbito gubernamental: supervisaban el sistema fiscal, velaban por el control social y custodiaban los valores públicos, lo que los colocaba en el núcleo del aparato colonial. Durante este periodo coexistieron dos grandes casas reales: los Habsburgo (1521–1700) y los Borbones (1700–1821), estos últimos influenciados por los principios del despotismo ilustrado.

En el ejercicio de su autoridad, los virreyes se apoyaban en marcos legales como el derecho indiano, un cuerpo normativo que, desde los primeros momentos de la conquista, buscó regular tanto la exploración como la organización de los distintos territorios. A través de estas disposiciones, se intentó dar coherencia legal a una sociedad marcada por la heterogeneidad étnica, económica y cultural.

La noción de limpieza de sangre ocupó un lugar destacado dentro de este entramado jurídico, al conferir privilegios a quienes podían acreditar ascendencia cristiana vieja, y excluir a quienes no cumplían con dicho requisito. Aunque formalmente no existían diferencias legales entre españoles peninsulares y criollos, en la práctica se manifestó una constante rivalidad. Por su parte, aunque las leyes reconocían ciertos derechos a los indios, estos rara vez se aplicaban plenamente, ya que su vigencia dependía de las relaciones de poder y de las múltiples desigualdades que estructuraban la vida virreinal.⁷¹

Desde los primeros momentos del virreinato, la Corona española instauró un modelo de organización social basado en la separación de la sociedad en dos grandes repúblicas: la de españoles y la de indios. Este esquema, heredero de una lógica medieval sustentada en la limpieza de sangre, asignaba a cada grupo funciones específicas y derechos diferenciados. Los españoles, considerados cristianos viejos, tenían acceso a los cargos administrativos, al control de la tierra y a los principales privilegios

⁷¹ Alejandro de Antuñano Maurer, “Sociedad Virreinal y el Derecho Indiano en la Nueva España”, en Gabriela Velázquez Robinson (coord.), *Especios distantes. Los rostros mexicanos del siglo XVIII*, México, Grupo Financiero BBVA Bancomer, 2009, p. 93.

económicos. Los indios, en cambio, eran definidos como cristianos nuevos: si bien estaban protegidos jurídicamente por la Corona y guiados espiritualmente por la Iglesia, debían pagar tributo y permanecían bajo constante vigilancia.

La separación entre ambas repúblicas buscaba preservar la jerarquía colonial. Aunque los indios eran valorados como puros en términos genealógicos, se les atribuía una supuesta inferioridad cultural que justificaba su tutela. Sin embargo, este orden binario comenzó a resquebrajarse conforme se transformaba la realidad social del virreinato. La escasez de mujeres españolas en las primeras décadas incentivó las uniones con mujeres indias, lo que, sumado al creciente arribo de esclavos africanos, dio lugar a un mestizaje que desbordó las categorías originales. Los hijos de estas mezclas no encajaban plenamente en ninguna de las dos repúblicas, quedando en una zona ambigua dentro del marco legal y simbólico.

En el caso de los afrodescendientes, su exclusión se relacionó a su mancha de sangre, “no por su color, sino por la esclavitud que era una infamia que manchaba y deshonoraba el linaje de las personas”.⁷² En este sentido, tanto los negros como sus descendientes fueron considerados una amenaza para el orden colonial, no solo por su origen servil, sino también por la carga simbólica de impureza que se les atribuía. Esta percepción impactó incluso en su relación con los indios. Como señala Mörner, la Corona temía que los africanos corrompieran a los naturales con ideas heréticas o comportamientos vistos como inmorales, al grado de asociarlos con el luteranismo y con actitudes contrarias a la autoridad real.⁷³

En respuesta, se promulgaron disposiciones legales para restringir la convivencia entre indios y afrodescendientes. Entre 1578 y 1580 se emitieron las primeras prohibiciones formales,⁷⁴ y en 1596, el Consejo de Indias reforzó esta política a través de una orden en la que se prohibía expresamente que negros, mulatos y zambaigos trabajaran o vivieran con indios. La norma establecía que estos grupos turbaban la paz y quietud de la república con sus vicios y malas costumbres, y que, en consecuencia, debían ser separados en sus labores y residencias, bajo pena de confiscación de bienes y destierro.⁷⁵ Esta disposición revela una triple lógica de exclusión: una protección paternalista hacia los indios, una marginación sistemática de los mestizos y una desconfianza estructural hacia los afrodescendientes.

Por otro lado, la clasificación de calidades en el virreinato no fue solo una respuesta a los orígenes raciales, sino también un medio de control jurídico, económico y simbólico. A medida que las mezclas

⁷² Castillo Palma, “De los Austrias a los Borbones”, p.157.

⁷³ Mörner, *Estado, raza y cambio social*, p.45.

⁷⁴ *Ibidem*, pp. 46-47.

⁷⁵ Richard Konetzke, *Colección de documentos para la historia económica de Hispanoamérica*, vol. 2 México, El Colegio de México, 1953, p. 47.

aumentaban, las nuevas categorías fueron codificadas tanto en los registros eclesiásticos como en la legislación. Fray Servando Teresa de Mier lo expresó con claridad al señalar que, en América, lo que se denominaba casta equivalía a la plebe europea, es decir, a los sectores bajos, marginados y sin acceso al reconocimiento social.⁷⁶

El caso de los mestizos es ilustrativo de estas tensiones. Durante el siglo XVI, los hijos de españoles e indias nobles gozaron de cierta legitimidad, especialmente cuando sus vínculos se formalizaban mediante el matrimonio. Esta situación se mantuvo mientras persistieron las estructuras jerárquicas indígenas. Sin embargo, hacia el siglo XVIII, el término *hijo de español* comenzó a perder fuerza, ya que los mestizos empezaron a ser vinculados cada vez más con los negros, lo cual debilitó su posición simbólica y legal dentro del sistema colonial.⁷⁷

Estas distinciones también se reflejaban en la carga tributaria. Mientras que los españoles estaban exentos y los mestizos inicialmente también, los indios pagaban tributo de manera obligatoria, al igual que los negros y mulatos libres. Esto generó una marcada desigualdad fiscal que incentivó prácticas de evasión. Muchos indios abandonaban sus comunidades o se mezclaban con grupos no tributarios para evitar el pago, lo que fue denunciado en una cédula real de 1681.⁷⁸ En la misma línea, el virrey don Luis de Velasco advirtió en 1594 sobre la dificultad de cobrar tributos a negros, mulatos y zambaigos, quienes vagaban por minas y zonas fronterizas sin registrarse formalmente.⁷⁹

Esta situación también se vivía al interior de la Nueva España, sobre todo en ciudades frontera y minera como San Luis Potosí. Según Montoya, estaban exentos del pago de tributo, los individuos que vivieran en un poblado de frontera chichimeca, así como aquellos dedicados a la actividad minera. Esto convirtió a la ciudad en un destino atractivo para individuos sin oficio definido que buscaban evadir impuestos, muchos de los cuales fingían trabajar en el sector minero.⁸⁰

Lo anterior, tiene fundamento, ya que, en 1710, las autoridades eclesiásticas presentaron al Consejo de Indias de Sevilla argumentos sobre el porqué no se debía de cobrar tributo a los indios, negros y mulatos que vivían en la ciudad, relacionando esto al origen del pueblo.⁸¹ Esta situación, muestra que esta disposición de orden normativo permitió la movilidad social de las personas, en la búsqueda de mejores condiciones de vida, y la evasión tributaria. Esto se refuerza con los datos de los padrones

⁷⁶ Alejandro de Antuñano Maurer, "Sociedad Virreinal y el Derecho Indiano...", p. 66.

⁷⁷ Jonathan I. Israel, *Razas, clases sociales y vida política en el México colonial, 1610-1670*, México, Fondo de Cultura Económica, 1980, pp. 71-72.

⁷⁸ Mörner, *Estado, raza y cambio social*, pp. 57-58.

⁷⁹ Richard Konetzke, *Colección de documentos*, p. 18.

⁸⁰ Alejandro Montoya, *Población y Sociedad en un Real de Minas de la Frontera Norte Novohispana. San Luis Potosí, de finales del siglo XVI a 1810*, p. 160.

⁸¹ *Ibidem*, p. 68.

tributarios en el último tercio del siglo XVII, donde se observó un aumento de mulatos, negros y negras libres e indios que deambulaban sin oficio y no estaban activos en los trabajos de la minería.⁸² En este contexto, la “calidad” legal de los afrodescendientes estuvo directamente relacionada con su linaje. Como la esclavitud se transmitía por vía materna, sus posibilidades de libertad o integración social dependían en gran medida del estatus de la madre. Así, los mulatos hijos de españoles y negras, fueron clasificados de múltiples maneras: pardo, morisco, lobo, alobado, entre otros. Esta fragmentación nominal, lejos de ser anecdótica, reflejaba una jerarquía jurídica y simbólica que limitaba su movilidad social.

Aunque algunos mulatos lograron insertarse en oficios urbanos como zapateros, sastres, barberos, arrieros o carroceros, la multiplicación de las mezclas hacía que cada generación arrastrara una mayor carga simbólica negativa. En el caso de los zambos producto de un negro y un indio, la situación era aún más desfavorable, pues solían ser considerados esclavos si su madre lo era, o tributarios si ambos progenitores eran libres.⁸³ Esta progresiva degradación social y jurídica muestra cómo el deber ser colonial no solo intentó fijar las jerarquías, sino que profundizó la exclusión al consolidar una lógica de diferenciación hereditaria y moral.

Desde la llegada de los españoles a América, se implantaron concepciones de honor, legitimidad y pureza de sangre que impregnaron tanto el ámbito institucional como las prácticas cotidianas. Estas ideas, profundamente arraigadas en la mentalidad peninsular del Siglo de Oro, se adaptaron al nuevo contexto colonial, donde las mezclas raciales comenzaron a ocupar un lugar creciente y visible en las ciudades novohispanas. Ante el ascenso social de mestizos y mulatos, la Corona respondió con una serie de cédulas y ordenanzas que buscaban restringir esta movilidad, sustentadas en criterios como la ilegitimidad de origen, la impureza de linaje o el comportamiento moral.⁸⁴

Estas restricciones no se limitaron al linaje o la sangre, sino que alcanzaron también aspectos cotidianos como la vestimenta. En 1679, Francisco Aguiar y Seijas, obispo de Michoacán, advertía sobre la indistinción con la que nobles y plebeyos, incluyendo mujeres de origen mixto, vestían con sedas y joyas lujosas.⁸⁵ Esta transgresión al orden simbólico del vestir no solo fue vista como una amenaza al estatus social, sino también como un síntoma de descomposición moral. En respuesta, se

⁸² *Ibidem*, p. 160.

⁸³ Isabel Olmos Sánchez, *La sociedad mexicana en vísperas de la Independencia (1787-1821)*, apud Alejandro de Antuña Maurer, “Sociedad Virreinal y el Derecho Indiano en la Nueva España, en Gabriela Velázquez Robinson (coord.), *Espejos distantes. Los rostros mexicanos del siglo XVIII*, México, Grupo Financiero BBVA Bancomer, 2009, p. 103.

⁸⁴ Norma Angélica Castillo Palma, *Cholula sociedad mestiza en ciudad india. Un análisis de las consecuencias demográficas, económicas y sociales del mestizaje en una sociedad novohispana (1649-1796)*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, 2001, p. 30.

⁸⁵ Juan Pedro Viqueira Albán, *¿Relajados o reprimidos? Diversiones públicas y vida social en la ciudad de México durante el siglo de las Luces*, apud Ilona Katzew, *La pintura de castas*, p. 109.

establecieron normativas que permitían la confiscación de joyas o atuendos en mujeres que no pertenecieran a la élite.

Aun cuando estas prácticas desafiaban las jerarquías impuestas, las propias leyes presentaban fisuras. Las pragmáticas reales de 1771, por ejemplo, autorizaba el uso de joyas y sedas a negras o mulatas siempre que estuvieran casadas con españoles.⁸⁶ De este modo, el vestido operaba como un lenguaje social, una herramienta que permitía sortear barreras de “calidad” y acercarse sectores sociales de mayor prestigio.

La regulación también se extendió al ámbito laboral. Diversas ordenanzas gremiales dictaban que ciertos oficios, como el de batihaja, quedaban reservados exclusivamente para españoles “de todos cuatro costados”, es decir, sin mezcla en su linaje.⁸⁷ A quienes no cumplían con este requisito se les permitía trabajar únicamente como oficiales subordinados, negándoseles el examen que los acreditara como maestros. Estas medidas, dirigidas especialmente contra indios, mulatos, negros y mestizos, buscaban garantizar que los puestos de prestigio se mantuvieran en manos de cristianos viejos, reforzando así una estructura de exclusión legal y simbólica.

Esta misma lógica se aplicaba en otros espacios educativos. Para ser maestro en 1600 no solo se requería ser español, sino también demostrar buena vida y costumbres, así como una ascendencia libre de manchas. Además, se exigía que los candidatos fueran examinados por el cabildo, con el fin de garantizar que quienes impartieran enseñanza fueran social y moralmente aceptables, como lo establece la siguiente ordenanza:

[...] que el que hubiere de ser maestro no ha de ser negro ni mulato ni indio, y siendo español, ha de dar información de vida y costumbres y ser cristiano viejo, primero que sea admitido a examen, que así conviene que sea porque enseñen buena doctrina y costumbres a sus discípulos, y esta información la ha de dar ante el caballero regidor que nombrare el Cabildo de esta ciudad ante el escribano mayor de el dicho Cabildo [...].⁸⁸

En conjunto, estas disposiciones conformaban lo que hoy denominamos derecho indiano: un cuerpo legal específico para los territorios de ultramar que, lejos de ser un sistema coherente, fue resultado de una acumulación gradual de cédulas, pragmáticas y autos acordados. Este derecho no respondía a una lógica sistemática, sino a un modelo pragmático, casuístico y, en muchas ocasiones, contradictorio. Como señala Antuñano, el derecho indiano fue moldeado por las circunstancias,

⁸⁶ Alejandro von Humboldt, *Ensayo Político sobre el reino de la Nueva España*, apud Luis Augusto Mora Bautista y Abel Fernando Martínez Martín, “Interdiscursividad en la serie de cuadros de castas atribuidas al pintor novohispano José Joaquín Magón”, *Historia y Memoria*, núm. 8, Colombia, 2014, p. 261. Disponible en: <https://www.redalyc.org/pdf/3251/325131004008.pdf>, consultado en mayo de 2023.

⁸⁷ Francisco del Barrio Lorenzot, *Ordenanzas de gremios de la Nueva España*, apud Richard Konetzke, *Colección de documentos*, p. 50.

⁸⁸ Edmundo O’Gorman, *La enseñanza primaria en la Nueva España*, apud Richard Konetzke, *Colección de documentos*, p. 66.

dejando amplios márgenes de interpretación a las autoridades locales, lo que generó vacíos normativos y contradicciones en su aplicación.⁸⁹

En un intento por reducir esa dispersión, la Corona ordenó en 1681 la publicación de la *Recopilación de Leyes de Indias*, un extenso código jurídico que pretendía reunir y organizar en un solo cuerpo legal las disposiciones emitidas para la administración de América. Este marco legal delineaba las atribuciones del aparato político virreinal, fijando las funciones de virreyes, gobernadores y autoridades locales encargadas de preservar el orden y administrar justicia.

Asimismo, en el ámbito fiscal, establecía cargas diferenciadas entre las poblaciones. Por ejemplo, se estipulaba que los descendientes de esclavos debían tributar incluso el doble que los indios, salvo en los casos en que estos individuos prestaran servicio en las milicias de pardos, lo que podía exentarlos del pago del tributo.⁹⁰ Esta excepción puntual revela que incluso dentro de un orden normativo jerarquizado y desigual, se abrían resquicios de negociación o reconocimiento estratégico que modificaban temporalmente la condición de ciertos sectores.

El desarrollo territorial y económico también quedó normado dentro de esta recopilación. Se legislaron aspectos fundamentales como el poblamiento, la tenencia de tierras, la ejecución de obras públicas y la explotación de los recursos naturales, al tiempo que se regularon las actividades comerciales y las transacciones mercantiles. En el plano social, se establecieron deberes y derechos para los indios dentro del sistema colonial, consolidando su rol subordinado dentro de la estructura jurídica. A su vez, se dictaron ordenanzas destinadas a garantizar el orden público, reforzando así la vigilancia cotidiana sobre la conducta de los distintos sectores sociales.

También, la administración de la renta quedó reglamentada, asegurando que los recursos económicos fluyeran hacia la Corona. En conjunto, este cuerpo legal consolidó el dominio español en América, estructurando jurídicamente la organización de la sociedad colonial y reafirmando jerarquías que articulaban “calidad”, etnicidad y función económica.

En esa misma lógica de control y jerarquización, el orden militar representó otro eje crucial para la Corona, especialmente ante las tensiones sociales, las amenazas externas o las sublevaciones internas. Aunque el cuerpo legal buscó establecer principios generales, las disposiciones en materia militar también estuvieron marcadas por contradicciones e inconsistencias. Por ejemplo, la *Recopilación de Leyes de Indias* contenía ordenanzas explícitas que excluían a ciertos grupos del servicio militar. En la Ley XV, se ordenaba que en los socorros enviados de Nueva España a Filipinas “no vayan Mestizos, ni Mulatos”,⁹¹ alegando inconvenientes derivados de experiencias previas con su

⁸⁹ Alejandro de Antuñano Maurer, “Sociedad Virreinal y el Derecho Indiano en la Nueva España”, p. 70.

⁹⁰ Norma Angélica Castillo Palma, “De los Austrias a los Borbones...”, p.154.

⁹¹ *Recopilación de Leyes de los Reynos de las Indias*, tomo II, quinta edición, Madrid, Boix, 1841, p. 26. Disponible en: http://cdigital.dgb.uanl.mx/la/1080044933_C/1080046684_T2/1080046684_MA.PDF, consultado en diciembre de 2021.

participación. Esta visión excluyente no solo persistió sino que se acentuó con el tiempo, como lo demuestra la restricción impuesta en 1643, que prohibía a los mestizos portar armas y, por tanto, les negaba el ingreso a las milicias, al igual que a mulatos y morenos.⁹²

Sin embargo, a pesar de estas restricciones formales, la realidad social terminó por imponerse. La presencia de esclavos negros fugitivos y el riesgo de sublevaciones forzaron a las autoridades coloniales a reconsiderar sus propias normas. En contextos de emergencia o vulnerabilidad, la Corona y sus representantes recurrieron al alistamiento de mestizos y mulatos en cuerpos militares.⁹³ Estas milicias, inicialmente improvisadas, se institucionalizaron gradualmente durante el siglo XVIII, revelando la flexibilidad del sistema ante la necesidad. Así, incluso en uno de los ámbitos más sensibles para el mantenimiento del poder colonial, la rigidez de la norma dio paso a soluciones pragmáticas que, sin cuestionar el orden racial jerárquico, permitieron ciertas excepciones funcionales para garantizar la estabilidad del virreinato.

Sin embargo, durante el siglo XVIII, comenzaron a implementarse nuevas normativas impulsadas por la monarquía borbónica bajo el espíritu del despotismo ilustrado, que buscaba reconfigurar la estructura social, política, territorial y cultural de los dominios coloniales. Con la consigna de gobernar *todo para el pueblo, pero sin el pueblo*, esta visión transformadora no solo pretendía embellecer las ciudades y centralizar el poder, sino también establecer un control más riguroso sobre los cuerpos sociales y sus jerarquías. En ese marco, se agudizó la exclusión de mestizos, negros, mulatos y castas en general, tanto de los cargos administrativos y religiosos como de los oficios con mayor prestigio, perpetuando la desigualdad que ya se había gestado desde los primeros siglos de la colonia.

Las Reformas Borbónicas, que se iniciaron bajo los reinados de Felipe V y Fernando VI, y se consolidaron con Carlos III (1759–1788), dieron lugar a una profunda reestructuración del aparato colonial. Aunque algunas castas, como los mestizos y mulatos descendientes de españoles, habían logrado ciertos privilegios, estas reformas reforzaron las barreras sociales, consolidando el sistema del orden virreinal como una estructura jurídica cada vez más rígida. Las decisiones tomadas desde la península redujeron el margen de participación de las élites locales, generando tensiones entre la autoridad metropolitana y los sectores criollos, lo cual sembró un clima de descontento que a la larga contribuiría a una incipiente conciencia revolucionaria.⁹⁴

En este contexto de reconfiguración política, la Iglesia también se vio interpelada por nuevas normativas que afectaban uno de sus principales dominios: el matrimonio. Si bien las uniones mixtas

⁹² Castillo Palma, “De los Austrias a los Borbones...”, p.34.

⁹³ *Ibidem*, p. 35.

⁹⁴ Ilona Katzew, *La pintura de castas. Representaciones raciales en México del siglo XVIII*, p. 111.

entre españoles, negros y sus descendientes eran aceptadas dentro del ámbito eclesiástico, en el plano normativo se reforzaron las restricciones a estas prácticas, especialmente por los estigmas sociales que pesaban sobre la esclavitud y la ilegitimidad. El momento decisivo llegó con la promulgación de la Real Pragmática de Matrimonios de 1776, impulsada por Carlos III, la cual significó una intervención directa del Estado en un ámbito tradicionalmente regulado por la Iglesia.

Esta normatividad prohibía los matrimonios desiguales, no solo desde el punto de vista racial, sino también desde el social, argumentando que estas uniones generaban discordias familiares que alteraban la paz pública. La Pragmática permitía a los padres de familia oponerse al matrimonio de sus hijos si consideraban que la persona elegida presentaba defectos como el color de piel oscuro, la ilegitimidad o una baja condición social. Si bien aplicaba a blancos, castizos, mestizos e indios, dejaba fuera explícitamente, al menos hasta 1803 a mulatos, negros, lobos y otras castas similares, quienes además tenían prohibido habitar en pueblos de indios. En el fondo, la intención era preservar la blancura como ideal social, mientras que entre los grupos considerados como castas no existía una regulación tan estricta para contraer matrimonio entre sí.⁹⁵

A pesar de esta rigidez normativa, persistieron zonas grises dentro del sistema colonial. Por ejemplo, los hijos de indios y negros quedaban en un limbo jurídico y social: eran libres por derecho materno, pero su condición mixta les impedía integrarse plenamente a las repúblicas de indios o a los espacios reservados para los españoles. Sin un linaje definido y sin adscripción clara a una comunidad reconocida por el sistema colonial, estos individuos quedaron marginados del orden político y jurídico establecido. A diferencia de los esclavos, no eran propiedad, pero tampoco ciudadanos con derechos; eran, como señala Zolla, sujetos de exclusión dentro de una estructura diseñada para clasificarlos, controlarlos y mantenerlos fuera del poder.⁹⁶

La intención de la monarquía española era imponer un modelo de orden basado en criterios jurídicos, raciales y sociales, pero en la práctica, las dinámicas cotidianas de la sociedad virreinal desbordaban constantemente los límites del control normativo. A partir del siglo XVIII, con la llegada de los Borbones al trono español, se introdujeron reformas que transformaron la administración colonial y marcaron un punto de inflexión en el control sobre la población. Estas normativas buscaron centralizar el poder en la Corona, reducir la influencia de la Iglesia y fortalecer el papel del Estado en la regulación social y económica, promoviendo además la noción de limpieza de sangre como criterio para favorecer a los peninsulares en el acceso a cargos públicos, oficios y profesiones de prestigio.

⁹⁵ Manuel Lucena Giraldo, *Naciones de rebeldes. Las revoluciones de independencia latinoamericanas*, apud Luis Augusto Mora Bautista y Abel Fernando Martínez Martín, "Interdiscursividad en la serie de cuadros de castas atribuidas al pintor novohispano José Joaquín Magón", *Historia y Memoria*, núm. 8, Colombia, 2014, p. 262.

⁹⁶ Emiliano Zolla Márquez y Ana Itzel Martín, "Mestizos y mestizajes: Diversidad, variación y pluralidad de las mezclas poblacionales en México", *Iberoforum, Revista de Ciencias Sociales, Nueva Época* 3, no. 2, México, 2023, p. 16. Disponible en: <https://www.redalyc.org/journal/2110/211079997017/html/>, consultado en abril de 2025.

Por ende, la intención de la monarquía española era imponer un modelo de orden basado en criterios jurídicos, raciales y sociales, pero en la práctica, las dinámicas cotidianas de la sociedad virreinal desbordaban constantemente los límites del control normativo.

Por otro lado, el discurso eclesiástico en la Nueva España también participó activamente en la configuración del *deber ser* colonial. A diferencia del ámbito civil, donde la jerarquía se articulaba mediante leyes y privilegios, la Iglesia estableció su propio sistema de normas centrado en la moral, la legitimidad y la salvación de las almas. Los sacramentos desde el bautismo hasta la extremaunción se convirtieron en espacios de clasificación simbólica, en donde se codificaban no solo las creencias religiosas, sino también la pertenencia, la “calidad” y la posición social de los individuos. Aunque el ideal cristiano predicaba una salvación universal, la práctica sacramental evidenció numerosas distinciones y tensiones vinculadas al linaje, la legitimidad y la jerarquía social.

En este contexto, el mestizaje también se fortaleció a través de la hibridación cultural. La Iglesia fue permisiva en la celebración de matrimonios mixtos,⁹⁷ permitiendo estas uniones siempre que fueran entre cristianos, y prohibiendo únicamente aquellas que implicaran a infieles.⁹⁸ La progresiva asimilación de los individuos dentro del mundo cristiano convirtió a la fe en un recurso no solo espiritual, sino también social. El cumplimiento de los sacramentos ofrecía una vía de legitimación ante una estructura jurídica y social profundamente desigual.

Esta lógica se reafirma en el IV Concilio Provincial Mexicano de 1771, donde se exhorta a administrar la extremaunción no solo a los indios, sino también a los esclavos, mulatos y demás castas sin distinción ni excepción de personas.⁹⁹ Aunque muchos clérigos mostraban actitudes discriminatorias hacia las mezclas raciales como también lo reconoce el propio concilio en materia sacramental todos pertenecían al mismo cuerpo de fieles. Desde el bautismo hasta la muerte, el ritual cristiano ofrecía, al menos formalmente, un espacio de inclusión espiritual, aunque no necesariamente social.

Sin embargo, la creciente población de sangre mezclada trajo consigo un nuevo problema: la clasificación. Durante el siglo XVIII, la “calidad” no solo fue una etiqueta racial, sino un criterio de jerarquización social que afectaba derechos, matrimonios, oficios y reputación. Su inscripción en los registros parroquiales dependía de múltiples factores: el fenotipo, la legitimidad del nacimiento, los lazos de parentesco, el oficio o incluso el lugar de origen. Aunque las autoridades intentaron imponer

⁹⁷ María Elisa Velázquez Gutiérrez, “Calidades, castas y razas en el México virreinal: el uso de categorías y clasificaciones de las poblaciones de origen africano”, *Estudios Ibero-Americanos*, vol. 44, núm. 3, Porto Alegre, 2018, p. 437. Disponible en: <http://dx.doi.org/10.15448/1980-864X.2018.3.32762>, consultado en octubre de 2021.

⁹⁸ Castillo Palma, “De los Austrias a los Borbones...”, p. 151.

⁹⁹ *Concilio Provincial Mexicano IV, celebrado en la ciudad de México el año de 1771*. Se imprime completo por vez primera de orden del Illmo. y Rmo. Sr. Dr. D. Rafael Sabás Camacho, Illr. Obispo de Querétaro, Querétaro, Imprenta de la Escuela de Artes, 1898, p. 28.

un modelo rígido, en la práctica era flexible y se negociaba según el contexto, la apariencia y los intereses de quienes intervenían.

Este esfuerzo por fijar jerarquías desde lo eclesiástico se evidencia en las directrices del arzobispo Francisco Antonio de Lorenzana, también en 1771. Allí se establece que solo ciertos grupos eran considerados limpios, como los españoles, indios, mestizos y castizos. Mientras tanto, otros como negros, mulatos, coyotes, lobos, moriscos y demás mezclas quedaban excluidos de esa categoría moral y simbólica.¹⁰⁰ La preocupación por preservar la pureza de sangre, especialmente frente a la fusión con descendientes de africanos, refuerza el valor negativo asignado a estas calidades, incluso dentro del universo cristiano.

A pesar de que el discurso oficial promovía la separación entre repúblicas y calidades, en la realidad, españoles, mestizos, negros y otras mezclas convivían en el mismo espacio, ya fuera como esclavos, criados o vecinos. La misma Iglesia participaba de esta convivencia, al establecer relaciones de compadrazgo, realizar matrimonios mixtos y registrar nacimientos de personas pertenecientes a todos los orígenes raciales.

Por otro lado, la confusión racial en el asentamiento de las calidades se convirtió en un reto para los párrocos, sobre todo a partir de la reestructuración parroquial emprendida en la Ciudad de México entre 1768 y 1810, cuando la Corona impulsó una nueva división eclesiástica que implicaba, entre otras cosas, quitarle el control a las órdenes religiosas sobre muchas parroquias urbanas. Esta reorganización no solo respondió a intereses fiscales y pastorales, sino también a una preocupación por el crecimiento de la población y por la necesidad de establecer un control más directo sobre los fieles, lo que incluía su “calidad”.

Las nuevas parroquias ya no respondían al modelo anterior que dividía la ciudad entre españoles e indios, como había ocurrido desde el siglo XVI. Por el contrario, esta reforma evidenció que la mezcla de poblaciones había hecho insostenible aquella división inicial, reconociendo, aunque de forma tácita, la convivencia cotidiana entre castas diversas y la imposibilidad de mantener una segregación efectiva en la práctica.¹⁰¹ Esta transformación en la organización parroquial no solo reflejaba el agotamiento del modelo fundacional de las dos repúblicas, sino que confirmaba que las categorías raciales eran cada vez más difíciles de fijar desde lo civil o lo eclesiástico, porque la vida cotidiana ya había desbordado los límites impuestos por la norma.

Estas reformas eclesiásticas, impulsadas por el IV Concilio Provincial Mexicano, consolidaron un modelo de control moral sobre la población, que si bien promovía la inclusión ritual de todas las

¹⁰⁰ Alberro Solange y Pilar Gonzalbo Aizpuru, *La sociedad novohispana*, p. 105.

¹⁰¹ Ernest Sánchez Santiró, “El nuevo orden parroquial de la ciudad de México: Población, etnia y territorio (1768-1777)”, México, *Estudios de Historia Novohispana*, núm. 30, México, 2004, p. 81, Disponible en: <https://doi.org/10.22201/iih.24486922e.2004.030.3612>, consultado en enero de 2005.

calidades, mantenía una clara diferenciación simbólica en función del origen, el linaje y la legitimidad.

Tanto las disposiciones civiles como las eclesiásticas intentaron estructurar un modelo ideal de orden social basado en la legitimidad, la limpieza de sangre y la obediencia cristiana. No obstante, la realidad virreinal desbordó constantemente ese deber ser. La movilidad social, la convivencia entre calidades y la ambigüedad de los registros revelan que las normas fueron más aspiración que práctica. En ese cruce entre norma e inestabilidad cotidiana surgieron representaciones que no solo reflejaban, sino que producían un orden simbólico. Este trabajo se centra precisamente en analizar cómo esas jerarquías fueron codificadas visualmente en la pintura de castas, donde el deber ser legal y moral se objetivó en cuerpos, colores y escenas, configurando representaciones sociales que trascendieron el papel y la ley.

1.5. Hibridación cultural

Desde los primeros contactos entre las sociedades mesoamericanas y los conquistadores españoles, se desencadenó un proceso largo, desigual y conflictivo que transformó profundamente las estructuras sociales, religiosas y culturales de ambas partes. Este fenómeno, tradicionalmente llamado conquista, ha sido objeto de intensas discusiones historiográficas que han cuestionado tanto su carácter unilateral como su pretendido éxito absoluto. Como señalan Stefan Rinke y Federico Navarrete, dicho proceso fue una transformación incompleta, negociada y muchas veces fallida. Aunque los españoles lograron establecer el dominio político sobre la región, no consiguieron erradicar por completo las prácticas ni los marcos culturales indígenas, los cuales persistieron mediante diversas formas de adaptación y resistencia.¹⁰²

Esta visión crítica se aparta de las explicaciones sustentadas en la supuesta superioridad de los conquistadores y abre paso a una comprensión más matizada de los vínculos que se establecieron entre los distintos grupos. Lejos de ser una simple imposición violenta, se trató de una serie de intercambios, apropiaciones, resistencias y reinterpretaciones que, en lugar de producir una fusión armónica, dieron lugar a configuraciones culturales contradictorias, inestables y en permanente transformación.

Esta línea interpretativa converge con lo planteado por la Nueva Historia de la Conquista, corriente que ha cuestionado tanto los relatos tradicionales como las categorías empleadas para narrar ese

¹⁰² Stefan Rinke y Federico Navarrete Linares, "Comprender la conquista de México desde el siglo XXI. Introducción", *Iberoamericana* 19, no. 71, 2019, pp. 7-8. Disponible en: <https://journals.iai.spk-berlin.de/index.php/iberoamericana/article/view/2584>, consultado en junio de 2025.

periodo. Matthew Restall advierte que expresiones como la conquista de México reproducen una visión limitada y eurocéntrica, basada en la supuesta superioridad militar, moral y espiritual de los europeos. Frente a ello, la historiografía reciente ha replanteado las fuentes, recuperado voces silenciadas y ampliado la mirada hacia actores y escenarios antes ignorados. Bajo esta perspectiva, el proceso no fue uniforme ni inevitable, sino fragmentado, conflictivo y plagado de negociaciones, en las que intervinieron también sujetos indígenas y afrodescendientes que durante siglos permanecieron ausentes de la narrativa dominante.¹⁰³

Esta revisión crítica no solo ha replanteado las formas de narrar la llamada conquista, sino que también ha abierto nuevas rutas para analizar los efectos sociales y simbólicos de ese proceso. Uno de los aspectos más relevantes es la forma en que se configuraron las relaciones entre los distintos grupos, en un escenario donde la imposición colonial no implicó una desaparición absoluta de lo anterior, sino la convivencia conflictiva de sistemas culturales diversos.

Las sociedades mesoamericanas contaban con sistemas religiosos complejos, estructuras familiares sólidas, normas sociales propias y saberes desarrollados en múltiples ámbitos. En cambio, los españoles arribaron con un modelo profundamente jerarquizado, basado en la monarquía y el cristianismo, y sustentado en un ideal de civilización que asumía su propia cultura como superior. Desde esta perspectiva eurocentrista, las prácticas de los indios, al igual que las africanas fueron calificadas como paganas, lo que justificó una lógica de desigualdad que organizó las relaciones coloniales.

La interacción entre ambas culturas no ocurrió en condiciones de igualdad, sino bajo una estructura de dominación que desplazó, transformó o absorbió numerosos elementos ancestrales. No obstante, este proceso no logró erradicar lo preexistente, sino que abrió espacios de negociación simbólica y adaptación. En ese marco, el mestizaje fue incrementándose a través de las uniones entre distintos grupos étnicos, generando nuevas configuraciones sociales y culturales.

Asimismo, en este proceso que combinó momentos conscientes con apropiaciones más sutiles o impuestas, las prácticas culturales de los distintos grupos se fueron entrelazando. Los negros, al estar en las casas de los españoles y cuidar de sus hijos como nodrizas, cocineras o parteras, y los indios insertos en el arte a través de la pintura y la escultura, fueron incorporándose a los proyectos cristianos y coloniales, aunque muchas veces desde una participación subordinada o invisible. Su trabajo fue indispensable para la construcción de templos, retablos y murales, lo que evidencia que la vida cotidiana y la propia cultura material también fueron espacios donde se tejió esa mezcla.

¹⁰³ Matthew Restall, "La Nueva Historia de la Conquista," trad. Jorge Gamboa, *History Compass* 10, no. 2, 2012, pp.1-8. Disponible en: <https://imagenesyespejismos.wordpress.com/wp-content/uploads/2018/09/restall-nueva-historia.pdf>, consultado en junio de 2025.

Esta interacción fue constante, al punto que incluso los conquistadores se vieron transformados por aquello que pretendían dominar. En este escenario, la hibridación no fue solo una consecuencia inevitable, sino una dinámica activa, compleja y contradictoria, que se reprodujo en cada gesto, en cada vínculo, en cada expresión cultural.

Para comprender la densidad de estos cruces y su impacto simbólico, es necesario apoyarse en una perspectiva teórica que no reduzca la historia colonial a un simple juego de imposición y resistencia, sino que reconozca las zonas intermedias, los desplazamientos y las reconfiguraciones identitarias. En ese sentido, resulta pertinente el concepto de hibridación reformulado por Néstor García Canclini, quien lo retoma desde su origen biológico como el cruce entre especies distintas para adaptarlo al análisis cultural. En este contexto, la hibridación se convierte en una herramienta útil para comprender cómo se construyen nuevos significados en contextos de desigualdad, conflicto y negociación.

Uno de los primeros usos del término fuera del campo biológico se encuentra en los estudios del sociólogo Robert Park, quien en 1928 se refirió al híbrido cultural para describir a aquellos sujetos migrantes que, al insertarse en una nueva sociedad, enfrentaban un conflicto de identidad entre el yo heredado y las nuevas pautas culturales que debían adoptar.¹⁰⁴ En este enfoque, el híbrido cultural no alude a una simple mezcla, sino una condición de marginalidad y descisión interna, donde el individuo debía negociar constantemente entre dos tradiciones en tensión.

Desde una perspectiva discursiva, Mijaíl Bakhtin empleó el término hibridación para referirse a “la coexistencia, desde el comienzo de la modernidad, de lenguajes cultos y populares”.¹⁰⁵ Aunque esta lectura aporta matices relevantes en los estudios literarios, se circunscribe al plano estilístico y lingüístico, a diferencia de las implicaciones sociales y políticas desarrolladas posteriormente por autores como Canclini.

El traslado del concepto de hibridación desde la biología al terreno de lo social, sin embargo, exige ciertas precauciones. Mientras que en las ciencias naturales las combinaciones genéticas responden a patrones más o menos estables, en las culturas humanas los cruces se dan a través de creencias, prácticas, estructuras de poder y experiencias históricas, lo que impide establecer fórmulas fijas o equivalencias homogéneas. Aunque las posibilidades de mezcla son teóricamente infinitas, no pueden asumirse como integraciones armónicas ni automáticas.

¹⁰⁴ Rita De Grandis, “IncurSIONES en torno a hibridación. Una propuesta para discusión: de la mediación lingüística de Bajtín a la mediación simbólica de Canclini”, apud Sergio A. Sandoval Godoy, “Hibridación social: un modelo conceptual para el análisis de la región y el territorio,” *Región y Sociedad*, vol. 15, núm. 28, 2003, p. 57. Disponible en: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1870-39252003000300002, consultado en enero de 2025.

¹⁰⁵ Rafael Ángel-Bravo, “Mestizaje, creolización, sincretismo e hibridación cultural, a través de los mercados populares en América,” *Revista de Ciencias Sociales (Ve)*, vol. 27, núm. 2, 2021, p. 324. Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7927668>, consultado en abril de 2025.

En esta línea, Álvaro Villalobos Herrera y Cynthia Ortega Salgado advierten que la aplicación acrítica del término puede llevar a simplificaciones que ignoran las tensiones, desigualdades y contradicciones inherentes a los procesos culturales.¹⁰⁶ A diferencia de la biología, en lo social no existen combinaciones cerradas ni predecibles: los cruces entre religiones, lenguas, símbolos o discursos políticos son inestables, permeables y en constante redefinición. Por ello, los autores insisten en que la hibridación no debe entenderse como una categoría totalizante ni como una solución teórica única para explicar la complejidad de lo intercultural.

Estas advertencias resultan particularmente relevantes para pensar el contexto latinoamericano. Uno de los teóricos que más ha profundizado en esta dirección es Néstor García Canclini, quien ha dedicado buena parte de su obra a explorar cómo se producen, disputan y reconfiguran las expresiones culturales en condiciones de desigualdad, globalización y modernidad. Desde una mirada crítica y situada, ha abordado temas como la cultura urbana, el consumo simbólico, las industrias culturales y los vínculos entre tradición y modernización en América Latina. Su propuesta parte de reconocer que las culturas no son entidades puras o estáticas, sino campos de disputa simbólica, donde las prácticas sociales se cruzan, se reapropian y se resignifican en función de contextos históricos específicos.

Para Canclini, las sociedades latinoamericanas son el resultado de una sedimentación histórica y simbólica heterogénea, donde confluyen, aunque en tensión, el legado indígena, el imaginario hispánico-católico del periodo colonial y los impulsos modernizadores asociados a la política, la educación y la comunicación. Aunque los discursos oficiales tienden a recluir lo indígena o lo colonial en los márgenes populares, el mestizaje interclasista ha generado formaciones híbridas en todos los estratos sociales. Incluso las élites, a pesar de su aparente adhesión a modelos de modernización, mantienen vínculos con tradiciones premodernas, que muchas veces activan como recursos simbólicos para sostener sus privilegios frente a los desafíos de la cultura masiva.¹⁰⁷

Desde esta perspectiva, este trabajo se inscribe en el enfoque teórico propuesto por Néstor García Canclini, quien entiende lo híbrido no como una categoría fija ni como una simple combinación de elementos culturales, sino como una condición liminar que desestabiliza las clasificaciones establecidas. Lo híbrido, sugiere el autor, designa aquello que escapa a las taxonomías rígidas: lo que se instala en los márgenes, en los intersticios, y cuya presencia se advierte no tanto por una forma cerrada, sino por las huellas que deja, por su resistencia a desaparecer o a ser reducido a una sola identidad.¹⁰⁸

¹⁰⁶ Álvaro Villalobos Herrera y Cynthia Ortega Salgado, "Formas de interculturalidad en el arte: hibridación y transculturación", *Ra Ximhai*, vol. 8, núm. 3, México, Universidad Autónoma Indígena de México, 2012, p. 35. Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=461238430>, consultado en enero de 2025.

¹⁰⁷ Néstor García Canclini, *Culturas Híbridas: Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, México, Grijalbo-Conaculta, 1989, p. 71.

¹⁰⁸ *Ibidem*, p. 361.

Esta noción resulta especialmente útil para interpretar los procesos culturales en contextos coloniales, donde los elementos indígenas, africanos y europeos no se diluyeron por completo, sino que se entrelazaron de manera desigual, generando expresiones que escapaban a los marcos oficiales de control y representación. En este sentido, Canclini prefiere hablar de hibridación en lugar de mestizaje o sincretismo, pues estos últimos suelen limitarse a lo biológico o a lo religioso, mientras que la hibridación permite pensar cruces más amplios simbólicos, cotidianos, políticos, y dinámicas de apropiación que desbordan lo visible.¹⁰⁹

Es importante subrayar que la hibridación no puede entenderse como una mezcla espontánea o pasiva entre culturas previamente delimitadas. Se trata, más bien, de un proceso activo y frecuentemente estratégico, donde los distintos grupos sociales reconfiguran sus saberes, prácticas y patrimonios para adaptarse o responder a contextos cambiantes. Desde migrantes que resignifican sus oficios, hasta comunidades indígenas que rearticulan sus demandas en el lenguaje de la modernidad, la hibridación no es un estado, sino una práctica continua de negociación, traducción y transformación. Por ello, como plantea Canclini, el interés analítico no debe centrarse en la hibridez como un producto terminado, sino en los procesos de hibridación como fenómenos relacionales, inestables e históricos.¹¹⁰

Por ello, más allá de catalogar los productos culturales como híbridos, lo que interesa es comprender los mecanismos mediante los cuales los sujetos resignifican su entorno. Esta perspectiva permite ir más allá de una lectura superficial de la mezcla y entender la hibridación como una respuesta situada a contextos de exclusión, desigualdad y transformación. En este trabajo, esa mirada se aplica tanto a los discursos visuales como a los registros sociales y eclesiásticos, donde lo híbrido no se presenta como una condición espontánea, sino como una construcción que da sentido, orden y legitimidad a ciertos grupos frente a otros.

En este sentido, Canclini explica que lo híbrido no posee una identidad fija, sino que constituye una presencia ambigua, que emerge en los márgenes, en las zonas de contacto, y cuya comprensión solo es posible a través de las huellas que deja a su paso, por sus efectos más que por su forma definida.¹¹¹ Esto nos permite entender que lo híbrido funciona como una herramienta para observar aquello que se escapa a las taxonomías coloniales, pero que fue real y persistente en la vida cotidiana de la Nueva España.

¹⁰⁹ *Ibidem*, p. 15.

¹¹⁰ Néstor García Canclini, "Culturas híbridas y estrategias comunicacionales", *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, vol. 3, núm. 5, México, Universidad de Colima, 1997, p. 113. Disponible en: <https://www.redalyc.org/pdf/316/31600507.pdf>, consultado en enero de 2025.

¹¹¹ Néstor García Canclini, *Culturas Híbridas: Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, p. 361.

Estas transformaciones culturales no fueron producto de una modernidad homogénea ni de una secuencia ordenada de etapas históricas. Por el contrario, como ha señalado Canclini, las culturas latinoamericanas, al mezclarse con las europeas, se enfrentaron a una promesa de modernidad que nunca se concretó del todo en el plano económico, lo que dio lugar a procesos híbridos marcados por la coexistencia conflictiva entre lo tradicional, lo moderno y lo posmoderno. En este contexto, la hibridación no surge como un resultado armónico, sino como un fenómeno complejo, producto de desfases, asimetrías e intersecciones temporales.

Las antiguos virreinos americanos recibieron las ideas ilustradas y las transformaciones filosóficas y artísticas de la modernidad, pero lo hicieron de forma tardía, fragmentaria y muchas veces subordinada. Esto generó, como observa el autor, una mezcla inestable de elementos formales, sincretismos estéticos y pastiches culturales, donde lo hegemónico se entrecruza con lo popular, y lo oculto con lo masivo.¹¹² Los contornos entre estas dimensiones se vuelven difusos, generando paisajes culturales ambiguos, superpuestos y difíciles de clasificar.

Para complementar esta postura, Canclini introduce la noción de *culturas híbridas* para mostrar que dichas transformaciones no deben entenderse como meras transiciones o fusiones provisionales. Más bien, se trata de una materia densa y vital, donde los sentidos emergen y se disuelven al mismo tiempo, y en la que el conflicto, la invención y la contradicción son parte constitutiva. Asimismo, advierte que esta categoría no remite a una grieta o a un vacío en la cultura, sino que da cuenta de su fuerza misma, de su capacidad para reinventarse en los márgenes, en la fractura o en la disolución de las formas estables.¹¹³

Esta idea se vuelve especialmente relevante cuando analizamos las producciones visuales coloniales que, aunque a menudo se presentan como sistemas cerrados y coherentes, están lejos de serlo. Muchas de estas imágenes como las pinturas de castas esconden más de lo que muestran. En apariencia, parecen ordenar el mundo social con claridad, pero al observarlas detenidamente, desde sus vacíos o zonas marginales, es posible identificar elementos que contradicen esa supuesta armonía. Lo que a primera vista parece cerrado y fijo, en realidad guarda tensiones, omisiones e incluso aperturas hacia otras formas de entender la diferencia. Como lo ha sugerido John Beverley, es en esa dialéctica entre lo visible y lo oculto donde se configuran formas distintas de subjetividad, sujetos que no se definen solo por la identidad que se les asigna, sino por las diferencias que negocian y por su relación con

¹¹² Néstor García Canclini, *Culturas Híbridas: Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, apud Álvaro Villalobos Herrera y Cynthia Ortega Salgado, "Formas de interculturalidad en el arte: hibridación y transculturación", *Ra Ximhai*, vol. 8, núm. 3, México, Universidad Autónoma Indígena de México, 2012, p. 35. Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=461238430>, consultado en enero de 2025.

¹¹³ Néstor García Canclini, *Culturas Híbridas: Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, p. 362.

otros. Leídas desde esta óptica, las expresiones visuales coloniales permiten advertir que, incluso en su intento por fijar sentidos, abren también el espacio para su disputa.¹¹⁴

Por ello, más que catalogar los productos culturales como híbridos, lo relevante es comprender los mecanismos mediante los cuales los sujetos resignifican su entorno. Esta mirada permite superar una lectura superficial de la mezcla y entender la hibridación como una respuesta situada ante contextos de exclusión, desigualdad y transformación. En este trabajo, dicho enfoque se aplica tanto a los discursos visuales como a los registros sociales y eclesiásticos, donde lo híbrido no aparece como una condición espontánea, sino como una construcción que otorga sentido, orden y legitimidad a ciertos grupos frente a otros.

En esta línea, Canclini señala que lo híbrido no posee una identidad fija, sino que constituye una presencia ambigua, que emerge en los márgenes, en las zonas de contacto, y cuya comprensión solo es posible a través de las huellas que deja, por sus efectos más que por su forma definida.¹¹⁵ Esta perspectiva permite pensar la hibridación como una herramienta analítica para observar aquello que se escapa a las taxonomías coloniales, pero que fue real y persistente en la vida cotidiana de la Nueva España.

En este escenario, no solo se transformaron las prácticas, sino también las identidades. Lo híbrido no se limita a los aspectos materiales o simbólicos de la cultura, sino que afecta de forma directa la manera en que los sujetos se piensan y se representan a sí mismos. Como advierte Canclini, los estudios sobre sincretismo como formas de hibridación han mostrado cómo, en estos procesos, las identidades culturales y políticas se ven puestas en duda.¹¹⁶ Es precisamente esta inestabilidad la que vuelve tan fértil el concepto, ya que permite entender cómo, en contextos coloniales marcados por la desigualdad, las identidades no fueron cerradas ni estables, sino que estuvieron siempre en disputa, tensadas entre lo impuesto desde el poder y lo que se sostenía o resignificaba desde la práctica cotidiana

Canclini sostiene que la cultura híbrida no debe entenderse como una simple mezcla, sino como un espacio de disputa simbólica donde se reconfiguran jerarquías y se ejerce el poder. Lo híbrido implica fricciones entre discursos y exige a los sujetos renegociar su lugar en un orden inestable. En este contexto, introduce la noción de crisis, no como ruptura estructural, sino como un efecto de sentido que surge cuando los individuos perciben una fractura en sus marcos de referencia. Así, más que

¹¹⁴ John Beverley, *Sobre la situación actual de los estudios culturales*, apud Álvaro Villalobos Herrera y Cynthia Ortega Salgado, "Formas de interculturalidad en el arte: hibridación y transculturación", *Ra Ximhai*, vol. 8, núm. 3, México, Universidad Autónoma Indígena de México, 2012, p. 36. Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=461238430>, consultado en enero de 2025.

¹¹⁵ Néstor García Canclini, *Culturas Híbridas: Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, p. 362.

¹¹⁶ *Ibidem*, p. 362.

cómo se mezcla, lo relevante es cómo se negocia el sentido, qué se visibiliza y qué se oculta en la construcción identitaria.¹¹⁷

Esta perspectiva sobre la cultura como proceso también ha sido explorada por otros autores. Rowe y Schelling 1991, por ejemplo, amplían el concepto de *culturas híbridas* al aplicarlo a un espectro más amplio de expresiones culturales que va desde la literatura y las religiones populares, hasta la música, el teatro, el fútbol o la novela, mostrando cómo la hibridez atraviesa tanto lo culto como lo popular y lo masivo.¹¹⁸ Si bien su enfoque se centra más en los productos culturales resultantes, y no tanto en los procesos sociales que los generan, su propuesta permite comprender la densidad y amplitud del fenómeno híbrido en América Latina.

En este contexto, tanto los objetos pictóricos como los documentos deben leerse como escenificaciones de orden en un mundo en permanente transformación. Son representaciones que intentan fijar lo móvil, definir lo ambiguo y otorgar coherencia a una sociedad donde la hibridación era constante, pero también conflictiva. A través de estos objetos culturales no solo se visualiza la diversidad, sino que se instituyen jerarquías, se negocian calidades y se disputan espacios de reconocimiento simbólico.

De esta manera, la cultura híbrida no solo interpela las formas de significación, sino también las experiencias subjetivas que se configuran en medio de tensiones históricas. Tal como sugiere Canclini, lo híbrido se encuentra en un constante vaivén con la noción de crisis, ya que ambas configuran escenarios de inestabilidad, pero con implicaciones políticas distintas.

Mientras que la crisis puede generar efectos de sentido que propicien restauraciones autoritarias o regresivas, un retorno conservador ante la disolución de las redes de solidaridad, la hibridación aparece como una vía incierta, pero posible para la invención de nuevas formas de vida, de representación y subjetividad.¹¹⁹

Este dualismo entre crisis e hibridación no es unívoco, sino que se manifiesta en escenificaciones sociales concretas, como las imágenes del período virreinal que intentan fijar un orden en medio de su disolución simbólica. Las pinturas de castas, los registros matrimoniales y las categorías raciales no solo operan como herramientas de clasificación, sino también como expresiones de esa tensión; representan un intento de estabilizar lo inestable, de ofrecer un régimen visual, moral y político que contenga las fracturas del mestizaje. Sin embargo, en esa misma operación, dejan entrever los límites

¹¹⁷ *Ibidem*, pp. 365-366.

¹¹⁸ Sergio A. Sandoval Godoy, "Hibridación social: un modelo conceptual para el análisis de la región y el territorio," *Región y Sociedad*, vol. 15, no. 28, 2003, p. 58. Disponible en: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1870-39252003000300002, consultado en abril de 2025.

¹¹⁹ Néstor García Canclini, *Culturas Híbridas: Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, p. 366.

del orden impuesto, las grietas por donde se filtra la ambigüedad, la movilidad y la transformación constante de la experiencia colonial.

En lugar de concebir la cultura como un espacio de cohesión, la propuesta de Canclini permite entenderla como una arena donde se disputan significados en medio de contradicciones. Desde esta óptica, lo que llamamos hibridación no siempre implica apertura ni síntesis, también puede ser el síntoma de un sistema en desequilibrio. De ahí que muchas representaciones del período virreinal, lejos de mostrar un mestizaje armónico, funcionaran como escenificaciones del orden frente a la percepción de un desbordamiento. En series como las pinturas de castas, esta necesidad de controlar lo inestable se manifiesta en la clasificación rigurosa, en la representación estandarizada de oficios, uniones y calidades, y en la exclusión simbólica de todo aquello que no encaja en el modelo jerárquico. Más que describir una realidad plural, estas imágenes buscan fijar un régimen de sentido en un contexto ya percibido como amenazado y cambiante.

Si bien el enfoque de Canclini sobre la hibridación ha sido adoptado para destacar las formas de resistencia popular, es necesario no perder de vista que estas dinámicas también pueden consolidar nuevas formas de dominación. En lugar de estructuras de poder verticales, emerge lo que Canclini ha definido como *poderes oblicuos*: dispositivos de control que actúan desde lo simbólico, desde la negociación y la complicidad, pero que no por ello son menos efectivos en la regulación del comportamiento social.¹²⁰ En este sentido, las pinturas de castas al escenificar un orden jerarquizado a través de lo visual, también participan de estos poderes, no como imposición directa, sino como una forma de la desigualdad que se normaliza en lo cotidiano.

Esta noción de *poderes oblicuos*, lejos de referirse a formas de dominación explícitas permite comprender cómo ciertas prácticas culturales y simbólicas funcionaron como dispositivos que reorganizaban el caos social dentro de nuevas lógicas de orden. No imponían un control mediante la fuerza, sino que construían pactos, complicidades y formas de sujeción simbólica que aseguraban la reproducción del sistema de jerarquías raciales y morales.

Aunque el concepto de hibridación ha ofrecido herramientas valiosas para analizar los entrecruzamientos culturales, no ha estado exento de críticas. Una de ellas señala que, en su afán de explicar la consolidación o transformación de tradiciones bajo procesos como la globalización o la modernidad, corre el riesgo de diluirse en categorías porosas o incluso anacrónicas. Esta laxitud ha sido cuestionada por autores como Cornejo Polar, quien advierte sobre el peligro de aplicar el término

¹²⁰ *Ibidem*, p. 368.

de forma indiscriminada, sin atender las relaciones de poder ni los contextos históricos precisos en los que se producen dichas mezclas.¹²¹

Sin embargo, como responde Follari, esta tensión no debería llevarnos a descartar la noción de hibridación, sino a abordarla con mayor rigor. Lejos de interpretarla como una excusa para el relajamiento epistémico, propone que se asuma como una invitación a una experimentación crítica más fina y cuidadosa, capaz de captar los matices de los procesos culturales sin renunciar al análisis estructurado.¹²² En ese sentido, la hibridación no tendría por qué ser una categoría blanda, sino una herramienta analítica poderosa cuando se utiliza con precisión.

A pesar de las objeciones, hay quienes reivindican su potencial interpretativo. Laura Alicia Soto Rangel, por ejemplo, sostiene que una de las principales virtudes de la hibridación radica en superar las limitaciones del mestizaje o el sincretismo. Mientras el mestizaje remite a un origen biologicista y racial, vinculado a la construcción de identidades nacionales, la hibridación permite pensar las síntesis culturales sin naturalizar las condiciones físicas o psíquicas de quienes las protagonizan. Además, a diferencia del eclecticismo que suele implicar una yuxtaposición superficial, o del sincretismo asociado a la defensa simbólica de lo nacional, la hibridación propone una articulación más compleja, dinámica y abierta.¹²³

La hibridación, más allá de una simple mezcla lineal, es un proceso dinámico de entrecruzamiento cultural que emerge en momentos de crisis, necesidad, supervivencia o transgresión. Lejos de ser neutral o armónica, impacta directamente en las prácticas cotidianas y en cómo los individuos se relacionan y son representados. En el contexto de las mezclas raciales en la Nueva España, la hibridación se vincula estrechamente con las representaciones sociales como un esfuerzo por imponer orden a lo percibido como caos, y por contener el conflicto mediante imágenes, categorías y discursos que buscaban fijar lo inestable, aunque sin lograr una contención total.

¹²¹ Antonio Cornejo Polar, Mestizaje e hibridez: los riesgos de las metáforas, *apud* Laura Alicia Soto Rangel, “La hibridación cultural de América. Breve revisión de Cornelius de Pauw y Javier Clavijero”, *Valenciana*, núm. 35, 2025, p. 264. Disponible en: <https://www.revistas.unam.mx/index.php/valenciana/article/view/83976>, consultado en mayo de 2025.

¹²² Roberto Follari, “Interdisciplina, hibridación y diferencia. Algunos rubros de su discusión actual en América Latina”. *De Raíz Diversa*, núm. 1, 2014, p.70. Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=8390965> P, consultado en abril 2025.

¹²³ Laura Alicia Soto Rangel, “La hibridación cultural de América. Breve revisión de Cornelius de Pauw y Javier Clavijero”, *Valenciana*, núm. 35, 2025, pp. 265. Disponible en: <https://www.revistas.unam.mx/index.php/valenciana/article/view/83976>, consultado en mayo de 2025.

CAPÍTULO II

DIMENSIONES SOCIOECONÓMICAS, CULTURALES Y BIOLÓGICAS

Estudiar las mezclas raciales en la Nueva España implica superar las simplificaciones visuales de las pinturas de castas o los registros estáticos de clasificación. Lejos de tratarse de un fenómeno puramente fenotípico, el mestizaje operó como una ideología que articuló desigualdades a partir de criterios biológicos, jurídicos, simbólicos, económicos y culturales. Las calidades no fueron únicamente combinaciones raciales, sino construcciones sociales sujetas a interpretación, ajuste y negociación.

En lugar de funcionar como un sistema rígido, el orden virreinal configuró un entramado flexible de jerarquías en el que interactuaban múltiples factores: el origen legítimo o ilegítimo, el color de piel, los oficios, los vínculos familiares o las alianzas matrimoniales. La movilidad social existía, pero requería estrategias que iban desde la manipulación de registros parroquiales hasta el uso simbólico de la indumentaria o el ingreso a ciertas redes de parentesco.

Este capítulo explora las principales dimensiones que estructuraron la representación y vivencia del mestizaje: la limpieza de sangre, el blanqueamiento simbólico, la distribución de oficios, las prácticas matrimoniales, los lazos de parentesco y la valoración del fenotipo. A través del análisis de fuentes documentales, se busca identificar cómo estas variables funcionaron como mecanismos de inclusión o exclusión, y de qué manera fueron reinterpretadas, negociadas o incluso desafiadas por los propios sujetos.

Más que un retrato fijo de calidades, lo que aquí se analiza es una lógica de organización social atravesada por tensiones, contradicciones y márgenes de agencia. Estas dimensiones permiten entender el mestizaje no solo como una categoría impuesta desde el poder, sino también como un campo dinámico de representaciones sociales en el que se construyeron y disputaron identidades, legitimidades y lugares en la jerarquía colonial.

2.1. Limpieza de sangre, impureza y desigualdad social

Las ideologías heredadas del mundo ibérico se convirtieron en herramientas centrales para estructurar la jerarquía social en la Nueva España. Entre ellas, una de las más influyentes fue la noción de limpieza de sangre, concebida originalmente en la península como un mecanismo para excluir a judeoconversos y moros. En el contexto americano, esta idea se secularizó y se transformó en una categoría genealógica y fenotípica que marcó profundamente la vida colonial.

Esta lógica se aplicó de manera diferenciada según el grupo racial, y en el caso de los naturales fueron considerados puros en términos espirituales, al no portar la herencia simbólica de los enemigos tradicionales del cristianismo. Esta percepción, unida al modelo de las dos repúblicas, los posicionó como un grupo protegido por la Corona, aunque en una condición subordinada.

Este estatus de pureza otorgado a los indios no solo expresaba una visión paternalista de la monarquía, sino que también los convertía en un grupo vulnerable. Su posición ambigua, entre la tutela espiritual y la sujeción política, los diferenciaba de otros sectores racializados como los afrodescendientes, quienes fueron colocados desde el principio en una situación mucho más marginal. Con el tiempo, la Corona española consolidó esta distinción al reconocer a los indios, y en menor medida a los mestizos como poseedores de una pureza de origen. Esta categoría funcionó como base para marcar la diferencia entre los naturales y los otros grupos considerados impuros, como los negros y mulatos. La llegada de personas de origen africano, y su interacción con indios y españoles, marcó un punto de inflexión en la organización social colonial. Estas mezclas no estaban previstas en el proyecto inicial de conquista y evangelización, por lo que comenzaron a ser interpretadas desde el discurso de la impureza heredada.

Tener ascendencia africana, incluso remota, como la de un abuelo o bisabuelo, era motivo suficiente para ser excluido legalmente de ciertos derechos. A los negros, mulatos, pardos, zambos, cuarterones e incluso a los quinterones, hijos de un cuarterón y un blanco, se les negó de forma generalizada la posibilidad de ser considerados limpios de sangre. A diferencia de los indios, conceptualizados como una comunidad diferenciada y con cierta protección jurídica, quienes tenían raíces africanas no gozaban de ese tipo de reconocimiento.¹²⁴

Esta lógica racial fue adaptada al contexto americano y se convirtió en la base de un sistema de exclusión duradero. Al respecto, Aline Helg señala que las genealogías de los afrodescendientes quedaban marcadas de forma implícita por su origen africano, vinculado al pasado esclavista de la

¹²⁴Aline Helg, "La limpieza de sangre bajo las reformas borbónicas y su impacto en el Caribe neogranadino", *Boletín de Historia y Antigüedades*, vol. 101, núm. 858, 2014, p. 147.

trata transatlántica. Esa herencia cargaba con un estigma conocido como la *mancha de la esclavitud*. Incluso cuando no eran esclavos, se asumía que lo eran, salvo que los documentos expresaran lo contrario. De ahí surgió la categoría de libres de todos los colores, una forma de distinguir a quienes, aun con ascendencia africana, no se encontraban bajo condición de esclavitud.¹²⁵

Esta perspectiva deja ver que la esclavitud no solo era una condición jurídica, sino una categoría simbólica que perduraba a lo largo de generaciones. La idea de libertad, en ese contexto, no significaba igualdad, sino una excepción dentro de un sistema que seguía calificando a los cuerpos según su origen.

Sin embargo, a diferencia de lo que ocurría en la península, en América no había una presencia significativa de judíos, musulmanes o protestantes. Por esa razón, el concepto de impureza dejó de estar centrado exclusivamente en lo religioso y comenzó a adquirir una dimensión cada vez más secular, donde el origen genealógico, el color de piel y la apariencia física se volvieron los nuevos marcadores de exclusión.¹²⁶

Esta transformación del concepto es clave para entender cómo operó la limpieza de sangre en la Nueva España, ya que no solo se trataba de una fidelidad religiosa, sino de pertenencia o exclusión dentro de un orden simbólico que se sostenía desde el cuerpo. La diferencia era visible, y lo visible se volvía criterio de exclusión.

De acuerdo con lo que señala Butcher, la pureza de sangre, lejos de ser solo un instrumento de las élites, fue también apropiada por otros grupos como forma de distinción simbólica, lo que desde este punto nos indica que también fue una representación social que se interiorizó en la sociedad y fue utilizada por distintos estratos sociales.

En el continente americano, esta lógica genealógica se fundió con la estructura de castas y con las jerarquías raciales, convirtiéndose en un recurso clave para excluir a quienes no cumplían con los ideales impuestos. Así, la limpieza de sangre operó así como una estrategia para mantener el poder en manos de las élites blancas, consolidando una estructura desigual que se justificaba por la genealogía, la apariencia y la moral.¹²⁷

Tal como lo plantea Hering, esta idea que en origen buscaba controlar a los judeoconversos y moriscos, fue trasladada a América y ampliada para incluir a mulatos, mestizos, tercerones y

¹²⁵ *Ibidem*, p.147.

¹²⁶ *Ibidem*, p.146.

¹²⁷ Ángel Rafael Almarza Villalobos, "La limpieza de sangre en el Colegio de Abogados de Caracas a finales del siglo XVIII", *Fronteras de la Historia*, núm. 10, 2005, p.306. Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=83301010>, consultado en mayo de 2025.

cuarterones. Se integró plenamente al orden colonial, no como una imposición externa, sino como parte del entramado social cotidiano.¹²⁸

Desde esta perspectiva, lo que inicialmente había sido un criterio de pureza espiritual, terminó convirtiéndose en una herramienta que organizaba la sociedad novohispana desde las apariencias, los documentos y la memoria del linaje. Aunque en ciertos casos podía ser manipulada o sorteada, su peso simbólico estructuró las formas de pertenencia, exclusión y prestigio a lo largo del periodo virreinal.

Este sistema de exclusión respondía a la necesidad de consolidar una estructura jerárquica rígida que asegurara la supremacía de los peninsulares y criollos blancos sobre las castas, especialmente en momentos donde la movilidad social comenzaba a inquietar a las élites. Frente al crecimiento demográfico y simbólico de los sectores mezclados, el círculo del privilegio se cerró aún más. Para ello, se reforzaron las barreras mediante ordenanzas, reales cédulas y disposiciones que operaban tanto en el plano legal como en el simbólico. Así, el ideal de pureza no solo funcionó como un filtro de acceso, sino también como una justificación moral que deslegitimaba cualquier aspiración por parte de los sectores racializados.

Esta lógica se articuló directamente con la construcción simbólica del mestizaje, que en el virreinato adoptó un sentido distinto al que tenía en la península. Si allá la limpieza de sangre era una categoría genealógica, en América se entrelazó con el color de piel, el fenotipo, la conducta y la “calidad”. El mestizaje no se entendía simplemente como mezcla biológica, sino como una jerarquía moral que medía la cercanía o lejanía respecto al ideal español. Como señala Butcher, la valoración de las personas pasaba por su supuesta “calidad”, es decir, por todo aquello que permitía ubicarlas dentro de la escala de lo deseable o lo impuro.¹²⁹

En esta misma línea, Castillo Palma subraya que los estatutos de limpieza de sangre se enfocaban particularmente en excluir a los descendientes de africanos, asociando esa ascendencia con la deshonra heredada de la esclavitud. La autora resalta que “las informaciones y probanzas sólo consideraban tres generaciones de cristianos”.¹³⁰ Esta limitación temporal revela la arbitrariedad del sistema, pero también su pretensión de objetividad documental. Se trataba de probar que el linaje estaba limpio, aunque fuera a costa de simplificar trayectorias complejas o ignorar los matices individuales.

¹²⁸ Max S. Hering Torres, “Limpieza de sangre en España. Un modelo de interpretación”, en Nikolaus Böttcher, Bernd Hausberger y Max S. Hering Torres (eds.), *El peso de la sangre: limpios, mestizos y nobles en el mundo hispánico*, México, El Colegio de México, 2011, p. 30.

¹²⁹ Nikolaus Böttcher, Bernd Hausberger y Max S. Hering Torres. “Introducción: sangre, mestizaje y nobleza”, en Nikolaus Böttcher, Bernd Hausberger y Max S. Hering Torres (eds.), *El peso de la sangre: limpios, mestizos y nobles en el mundo hispánico*, México, El Colegio de México, 2011, p.9.

¹³⁰ Norma Angélica Castillo Palma, “De los Austrias a los Borbones...”, p. 157.

Esta genealogía excluyente se reforzaba con un criterio adicional: la esclavitud heredada por línea materna, que funcionaba no solo como una marca jurídica, sino como un estigma simbólico. Aun cuando una persona había sido bautizada, viviera en libertad o desempeñaba un oficio útil, su origen pesaba más que sus méritos. La memoria genealógica, como construcción institucional, servía para fijar los límites de lo permitido.

En otras palabras, existía una conciencia muy clara de que el origen africano o esclavo influía directamente en la posición social de una persona. Cuanto más cercana era esa ascendencia, mayores eran las probabilidades de ser excluido. Esta lógica no solo marginaba a los individuos en el trato cotidiano, sino que los alejaba de espacios clave como universidades, seminarios, milicias, cofradías o gremios.

Por ello, en el contexto americano, los estatutos de limpieza de sangre fueron asumidos por autoridades coloniales y por distintas corporaciones como un recurso útil para sostener el orden establecido. Como bien apunta Estaba, su propósito era frenar la mezcla desordenada, impedir la movilidad de las castas y preservar un sistema jerárquico que consideraba la mezcla como amenaza.¹³¹

Todo esto derivó en un sistema de verificación documental que obligaba a los individuos a demostrar su pureza mediante genealogías certificadas. Para acceder a cargos y beneficios otorgados por la Corona, era imprescindible presentar probanzas que acreditaran, al menos por tres generaciones, una ascendencia considerada limpia: sin esclavos, sin ilegítimos y sin mezcla. Estas pruebas debían estar respaldadas por testigos que dieran fe pública no solo del linaje, sino también de la reputación del solicitante.¹³²

En la práctica, la limpieza de sangre dejó de ser una virtud para convertirse en una exigencia legal. No importaba la conducta ni el mérito: sin documentos que probaran un linaje aceptable, el acceso a cargos y privilegios era inviable. Así, el control social se ejercía desde los archivos, los testimonios y la genealogía. Lo que estaba en juego no era solo el origen familiar, sino la legitimidad que podía probarse en papel. Esa lógica convirtió la exclusión en norma y naturalizó una jerarquía sostenida por el pasado.

No obstante, esta ideología no solo buscaba preservar las diferencias sociales en el acceso a cargos o beneficios, sino que representó un esfuerzo sistemático por institucionalizar la desconfianza. Como ha señalado Hering, esta lógica se manifestó en el recelo y la vigilancia constante hacia los recién

¹³¹ Roraima Estaba Amaiz, “Entre Pardo y Mestizo: Ambigüedad socio-étnica, conflicto y negociación en la incorporación de los libres de color mezclado en el Caribe continental tardo-colonial (Costa Rica, Panamá, Cartagena de Indias y Venezuela)”, en Catherine Lacaze, Ronald Soto-Quirós y Ronny J. Viales-Hurtado (eds.), *Historia de las desigualdades étnico-raciales en México, Centroamérica y el Caribe (siglos XVIII–XXI)*, San José, Universidad de Costa Rica, Vicerrectoría de Investigación, Centro de Investigaciones Históricas de América Central, 2019, p. 40.

¹³² Aline Helg, “La limpieza de sangre bajo las reformas borbónicas y su impacto en el Caribe neogranadino,” p. 145.

convertidos, cuya fe debía probarse una y otra vez ante la sospecha de simulación o impureza heredada.¹³³

Las ordenanzas, tanto civiles como eclesiásticas, reflejaban una profunda preocupación por mantener intacto el orden social y moral, y proyectaban sobre los conversos moros y judíos un imaginario de amenaza persistente. Lo mismo ocurrió con los negros y sus descendientes, sobre quienes recayó un nuevo tipo de desconfianza, no ya en términos doctrinales sino morales y fenotípicos. A diferencia de los indios, considerados rescatables por la Iglesia, los afrodescendientes fueron estigmatizados como portadores de desorden, vinculados al pecado, a la impureza y a una genealogía irreparable.

Durante el periodo virreinal se reforzó la separación simbólica y física entre negros e indios, bajo el supuesto de que los primeros podían contaminar moralmente a los segundos. Esta intención no era meramente disciplinaria, sino pedagógica: se creía que proteger el alma de los naturales implicaba alejarla de quienes ya habían sido marcados por la mancha de sangre. Aunque la conversión de los esclavizados fue promovida por la Iglesia, su condición espiritual nunca fue equiparada a la de un cristiano viejo; la marca del linaje pesaba más que cualquier acto de fe.

A pesar de la devoción cristiana que muchos afrodescendientes demostraban, continuaban siendo socialmente excluidos, pues la lógica de la limpieza de sangre imponía una jerarquía que distinguía entre cristianos viejos asociados a la pureza heredada y cristianos nuevos, señalados por su pasado. La categoría de impuro no solo se aplicaba a los moriscos o conversos, sino también a quienes, por su color de piel o sus orígenes esclavos, encarnaban una alteridad imposible de integrar del todo al sistema colonial. En este orden no había redención: una vez manchado el linaje, la condena se proyectaba hacia las generaciones futuras.¹³⁴

Desde esta visión, la impureza consistía en la más mínima mácula en los antepasados, especialmente si alguno de ellos había seguido la ley mosaica, profesado el islam o sostenido alguna creencias heréticas. Esa mancha no desaparecía con el tiempo: se heredaba y marcaba a los descendientes sin importar sus méritos. Lo verdaderamente determinante era el linaje, y si este era considerado impuro, no había posibilidad de ascenso ni integración.¹³⁵

La definición que ofrece Escobar del Corro en su *Tractatus bipartitus de puritate* (1623) expresa con claridad esta lógica excluyente al afirmar que la pureza es :

[...] la calidad que se hereda de los antepasados a sus descendientes, cuando ninguno de ellos hasta donde alcance la memoria, no descienda de judíos, moros, herejes o conversos, y ellos no estén infectos, ni por la más

¹³³ Max S. Hering Torres, "Limpieza de sangre en España. Un modelo de interpretación", pp. 11-12.

¹³⁴ *Ibidem*, p. 29.

¹³⁵ *Ibidem*, p. 20.

mínima mácula. [...] se deriva cuando todos los antepasados y los padres han observado constantemente el credo católico y lo han heredado a sus descendientes [...].¹³⁶

Así, lo que Escobar del Corro propone no es solo un ideal religioso, sino un principio de orden social donde la sospecha en el linaje bastaba para cerrar puertas y negar toda posibilidad de pertenencia. Este principio se trasladó del ámbito doctrinal al administrativo, estructurando criterios de exclusión en todos los niveles de la vida virreinal.

Por otra parte, uno de los mecanismos más eficaces para sostener esta exclusión fue la exigencia de probanzas. Para acceder a cargos, universidades, cofradías o gremios, era necesario demostrar que se era descendiente de cristianos viejos por ambas líneas. Esto institucionalizó un modelo de legitimidad centrado en el origen y no en los méritos individuales. Si bien en los primeros siglos estas pruebas podían sostenerse con testimonios vecinales, con el tiempo, y especialmente con el endurecimiento borbónico se exigieron genealogías más rigurosas. Como señala Gonzalbo, muchos aspirantes presentaban simples declaraciones de vecinos, quienes daban fe de su legitimidad, y aunque eran pruebas débiles, resultaban socialmente válidas.¹³⁷

En este contexto, estos testimonios no solo acreditaban un linaje limpio, sino que reflejaban la percepción pública de la “calidad” moral y social de los individuos. El comportamiento, la reputación, el modo de hablar o incluso la apariencia física podían reforzar o debilitar esa imagen. Así, aunque una persona no fuera española por origen, podía ser tratada como tal si encarnaba las cualidades asociadas a los cristianos viejos.

En esta misma línea, Bartolomé Bennassar explica que, frente a los altos índices de nacimientos ilegítimos en España, se consolidó la exigencia de demostrar legítima filiación para acceder a cargos públicos o ingresar a determinadas instituciones.¹³⁸ Este control se volvió más estricto cuando algunos descendientes de judíos alcanzaron posiciones de poder, lo que reactivó la obsesión por la pureza genealógica.

En este aspecto, Gonzalbo indica que esta obsesión por conservar la pureza absoluta tuvo como trasfondo el temor a la pérdida del control político y religioso en un contexto cada vez más diverso en términos étnicos, lingüísticos y culturales.¹³⁹ Esta lógica puede observarse en la Nueva España. Aunque con otros matices, el crecimiento demográfico, económico y profesional de sectores mezclados generó una tensión evidente dentro del orden virreinal. El ascenso de individuos que, por

¹³⁶ Juan Escobar del Corro, *Tractatus bipartitus de puritate et nobilitate probanda, secundum statuta S. Officii Inquisitiones, Regii Ordinum Senatus, Sanctae Ecclesiae Toletanae, Collegiorum, aliárumque communitatum Hispaniae*, apud Max S. Hering Torres, “Limpieza de sangre en España. Un modelo de interpretación”, p.49.

¹³⁷ Pilar Gonzalbo Aizpuro, *Familia y nuevo orden colonial*, México, El Colegio de México, 1998, p. 69.

¹³⁸ Bartolome Bennassar, *L'homme espagnol : attitudes et mentalités du XVIe au XIXe siècle*, apud Pilar Gonzalbo Aizpuro, *Familia y nuevo orden colonial*, México, El Colegio de México, 1998, p. 78.

¹³⁹ Gonzalbo Aizpuro, *Familia y nuevo orden colonial*, p. 78.

sus méritos, educación u oficio, lograban atravesar simbólicamente la barrera del color, provocó recelos similares a los que ya se habían manifestado en la metrópoli.

Esta preocupación por conservar la pureza genealógica no solo se manifestó en las disposiciones legales o en las probanzas de linaje, sino también en espacios donde la exclusión operaba con igual fuerza, incluso en los momentos más vulnerables de la vida de los sujetos. En este sentido, la limpieza de sangre se convirtió en el eje rector de inclusión o exclusión dentro de la sociedad novohispana, presente en prácticamente todos los ámbitos de la vida cotidiana.

Un ejemplo elocuente es el caso del Colegio de la Caridad, que en sus inicios ofrecía un espacio para la formación de niñas mestizas para convertirlas en buenas cristianas y futuras amas de casa, brindándoles además una dote para facilitar un matrimonio ventajoso. No obstante, con el paso del tiempo, esta posibilidad fue restringiéndose. En 1555 se estableció que se admitiría preferentemente a huérfanas españolas, y que solo si quedaban lugares disponibles podrían ingresar mestizas. Posteriormente, el reglamento de 1585 eliminó por completo esta opción para quienes no pudieran demostrar origen español mediante certificados de legitimidad y limpieza de sangre.¹⁴⁰

Este tipo de exclusión no solo respondía a criterios raciales o morales, sino a una lógica más profunda de control social. Lo que se juzgaba no era únicamente el cuerpo o el origen de las personas, sino su capacidad de demostrar documentalmente un linaje sin mácula. Así lo demuestra el caso que recoge Pilar Gonzalbo sobre estudiantes mulatos que, hacia finales del siglo XVIII, fueron denunciados por no cumplir con los requisitos de legitimidad y limpieza de sangre. Uno de ellos, ya con el grado de bachiller en Filosofía, fue expulsado al descubrirse que era mulato e ilegítimo, y que había presentado documentos falsos. Incluso otros tres hermanos, hijos de una mulata y de un español con buen apellido, enfrentaron largos procesos para defender su ingreso a la Universidad. Aunque el veredicto les fue favorable, en ese momento ya ejercían o habían tomado otros rumbos, como incorporarse al ejército, donde también se exigía demostrar pureza de origen.¹⁴¹ Estos casos muestran que la exclusión no era solo una idea simbólica, sino una práctica constante, sostenida desde múltiples niveles institucionales.

La desigualdad también se reflejaba en el ámbito tributario. En el caso de los mulatos, la ascendencia africana pesaba más que la europea, lo cual no ocurría con los mestizos, quienes, en términos fiscales, heredaban la condición del progenitor español. Esta distinción deja ver que no bastaba con la mezcla o el fenotipo; el solo hecho de tener linaje africano bastaba para marcar la diferencia, incluso si provenía de una línea lejana. Tal diferencia respondía a la percepción de que uno de los padres del

¹⁴⁰ *Ibidem*, pp- 80-81.

¹⁴¹ *Ibidem*, pp. 200-201.

mulato llevaba la marca hereditaria de la esclavitud, lo que implicaba automáticamente su exclusión del estatus de limpio de sangre.

No obstante, en la práctica, el cobro del tributo de castas resultó ser mucho más complejo y desorganizado que el tributo de los indios, cuya estructura estaba más definida y era gestionada por los caciques de sus pueblos.¹⁴² Por lo tanto, el hecho de que ni siquiera los tributos pudieran aplicarse de forma homogénea muestra que la limpieza de sangre no era solo una ideología, sino una herramienta de control con resultados muchas veces contradictorios.

A lo largo del siglo XVIII, la obsesión por detectar un linaje judío o musulmán perdió protagonismo. El foco se desplazó, y la noción de impureza se redefinió, trasladándose hacia el color de piel y la “calidad” de los individuos. En este contexto, los negros, mulatos, zambos y otros grupos mixtos pasaron a ocupar el lugar simbólico del otro peligroso, marginado ahora bajo un sistema de valores menos teológico, pero igualmente excluyente.¹⁴³ La herencia herética fue sustituida por el estigma racial y por el peso del origen africano, lo que revela una adaptación del concepto de pureza a las necesidades coloniales del mundo americano.

Dentro de este proceso, resulta clave el concepto de “calidad”, retomado por Pilar Gonzalbo (1998), quien destaca que esta no dependía exclusivamente del color de piel, sino también del origen familiar, la ocupación, el comportamiento público y, sobre todo, de la imagen social que lograba proyectar el individuo. Para el siglo XVIII, la sociedad novohispana ya había atravesado un intenso proceso de mestizaje, acompañado por una hibridación cultural cada vez más visible. Este mestizaje no fue solo biológico, sino también social, educativo y económico. Muchas personas de origen mixto comenzaron a ocupar lugares simbólicos y materiales que antes estaban reservados para las élites, aunque siempre bajo la sombra del estigma genealógico.

Sin embargo, esta movilidad fue vivida como una amenaza por las élites, que vieron en el ascenso de las castas una ruptura simbólica del ideal jerárquico que sostenía su privilegio. El temor no era solamente hacia los grupos mezclados, sino hacia lo que representaban: una fractura posible en el orden social, una disolución del principio de pureza sobre el que se cimentaba la legitimidad colonial. En este contexto, la Corona respondió con un reforzamiento de las medidas destinadas a contener la expansión simbólica y material de las castas. Las reformas borbónicas, si bien intentaban racionalizar la administración del imperio, no estuvieron exentas de contradicciones. Por un lado, reafirmaron la limpieza de sangre como criterio de exclusión; por otro, la necesidad de soldados, funcionarios y contribuyentes obligó a tolerar ciertos casos de ascenso social. Estas aperturas no significaron un cambio sustancial en el sistema, pero sí evidenciaron sus tensiones internas. A través de estas

¹⁴² Helg, pp 148-149.

¹⁴³ Hering Torres, p. 13.

pequeñas fisuras, algunos sujetos lograron insertarse en espacios de prestigio, aunque cargando siempre con el peso simbólico de su genealogía.

El siglo XVIII se vuelve particularmente significativo porque, con la llegada de los Borbones a la Corona, se impulsó un espíritu reformador que incluía la necesidad de preservar la pureza de sangre, mantener el honor y asegurar los mejores cargos para los peninsulares. Frente al crecimiento demográfico y económico de los sectores mezclados, comenzaron a gestarse temores sobre el desorden social que podían provocar. Como respuesta a estas tensiones, el Consejo de Indias emitió una serie de disposiciones para proteger a los peninsulares y criollos blancos considerados honorables frente a lo que se percibía como una posible contaminación por parte de las castas.

Estas normativas establecían que quienes desempeñaban oficios manuales, tenían un origen ilegítimo o arrastraban en su linaje alguna mancha vinculada a la esclavitud, quedaban automáticamente excluidos de cualquier cargo, honor o privilegio otorgado por la Corona. Lo que se buscaba era reforzar y preservar la limpieza de sangre de las élites blancas coloniales.¹⁴⁴

En las últimas décadas del siglo XVIII se promulgaron medidas que, a pesar de su carácter limitado, ofrecieron una oportunidad, aunque remotas, de ascenso y reconocimiento civil para ciertos sectores de las mezclas raciales. Entre ellas destacan la Ley Pragmática sobre Matrimonios de 1776, las Dispensas para que expósitos, mulatos y pardos pudieran ejercer oficios considerados nobles, los Fueros otorgados a las milicias de pardos y mulatos, y la Real Cédula de Gracias al Sacar, que permitía a ciertos individuos obtener dispensa legal sobre su color. Estas disposiciones fueron vistas por muchos pardos y mestizos como una vía para sortear las restricciones impuesta por las Leyes de Indias.¹⁴⁵

Asimismo, se establecieron normativas que regulaban las uniones con castas, como una pragmática real que restringía los matrimonios desiguales, especialmente entre jóvenes. Aunque este tema será abordado más adelante, conviene subrayar que formaba parte del entramado normativo que buscaba preservar el orden jerárquico.

Empero, el contexto imperial también impuso contradicciones. La guerra entre España y Gran Bretaña obligó a reclutar milicianos entre los sectores racializados. De este modo, mulatos, zambos, negros libres y mestizos ingresaron a las milicias, aunque organizados en cuerpos separados. El acceso a los altos rangos fue restringido: quienes llevaban la marca de la esclavitud en su genealogía no podían ascender más allá de capitán. Aun así, para asegurar su lealtad, la Corona les otorgó beneficios como la exención del tributo y el derecho a portar armas o vestir el uniforme, incluso fuera de servicio.¹⁴⁶

¹⁴⁴ Helg, p. 151.

¹⁴⁵ Estaba Amaiz, pp. 40-41.

¹⁴⁶ Aline Helg, "La limpieza de sangre bajo las reformas borbónicas y su impacto en el Caribe neogranadino", pp. 150-151.

Esta paradoja evidencia que, aunque el discurso oficial defendía la pureza de sangre, las necesidades prácticas del reino forzaron ciertas concesiones. Así, algunos sujetos racializados obtuvieron prerrogativas reservadas a los blancos, como el fuero o la exención tributaria. Estas aperturas no respondían a una voluntad integradora, sino a una estrategia de control político y militar.

En consecuencia, se intensificaron los mecanismos de control sobre las probanzas de sangre. Muchos intentaron sortear las restricciones mediante testimonios falsos o registros bautismales alterados, lo que incrementó la vigilancia sobre estos trámites. Según Pilar Gonzalbo, la mayoría de los expedientes de limpieza y legitimidad se concentran en la segunda mitad del siglo XVIII, cuando las exigencias se volvieron más estrictas.¹⁴⁷

Estas probanzas se basaban sobre todo en los registros bautismales, que permitían verificar la legitimidad y el linaje. Aunque la limpieza de sangre seguía siendo el criterio principal en gremios y oficios, en este apartado interesa analizar su impacto en los espacios artísticos, donde también operaban mecanismos simbólicos de inclusión y exclusión. Los casos vinculados a oficios manuales serán retomados más adelante.

En este sentido, algunos pintores mulatos del siglo XVIII, José de Ibarra o Miguel Cabrera, adoptaron estrategias para presentarse como españoles, conscientes de que su prestigio profesional dependía también de la imagen de pureza. Esto demuestra que la limpieza de sangre no solo funcionaba como requisito legal, sino como un marcador simbólico que regulaba el acceso al reconocimiento, la credibilidad y la pertenencia a las élites.

Incluso en instituciones como el Santo Oficio, que exigían limpieza de sangre, se documentan omisiones y sobornos. Según Solange Alberro, se aceptaban ministros sin verificar el linaje y era común el uso de dádivas para ingresar. De forma paralela, los juicios por disenso matrimonial revelan cómo la limpieza de sangre podía emplearse como argumento para evitar uniones no deseadas, incluso entre personas de origen modesto.¹⁴⁸

La limpieza de sangre no fue solo una categoría jurídica ni una obsesión religiosa: fue una forma de estructurar la desigualdad desde el cuerpo, la genealogía y las apariencias. Lo más complejo es que esta lógica se volvió cotidiana, legitimada desde la religión, el derecho y la moral. Incluso quienes lograron sortearla mediante probanzas falsas, matrimonios estratégicos o la ostentación de una identidad española, lo hicieron adaptándose a una estructura que continuaba señalándolos como inferiores.

¹⁴⁷ Pilar Gonzalbo Aizpuro, *Familia y nuevo orden colonial*, p. 228.

¹⁴⁸ Alberro Solange y Pilar Gonzalbo Aizpuro, *La sociedad novohispana: estereotipos y realidades*, México, El Colegio de México, 2004, p. 34.

La impureza no se entendía solamente como mezcla, sino como desviación de lo que se consideraba honroso. Por ello, la desigualdad no fue solo económica o legal, sino también simbólica, interiorizada. Aunque algunos lograron avanzar, sus trayectorias revelan que el sistema de castas no se debilitó, sino que se volvió más sofisticado.

En el fondo, lo que estaba en juego no era solo la sangre, sino el control del cuerpo, del prestigio y del poder. Y aunque hoy ya no se exprese con esos términos, la sombra de esa desigualdad sigue presente, bajo nuevas formas, pero sostenida por estructuras similares. Frente a esta lógica aparentemente inquebrantable, emergieron estrategias simbólicas para desafiarla. Entre ellas, el blanqueamiento ocupó un lugar central, no solo como aspiración individual, sino como táctica colectiva para modificar la percepción de la “calidad” y acceder al reconocimiento. A ello se dedica el siguiente apartado.

2.2. Blanqueamiento social y prestigio

En una sociedad donde el color de piel y el origen genealógico definían las oportunidades de vida, muchas personas buscaron caminos alternativos para mejorar su posición social. El sistema de castas no solo marginaba, también imponía barreras simbólicas que ligaban el mérito, el honor y el acceso al poder con una supuesta blancura ideal. En este escenario, el blanqueamiento social no fue solo un deseo individual, sino una estrategia colectiva y cotidiana para sortear los límites impuestos por la estructura colonial.

A través de mecanismos legales, sociales y simbólicos, los sectores excluidos desplegaron recursos para modificar su “calidad” percibida. Estas estrategias incluyeron matrimonios con personas de mejor linaje, cambios en el registro eclesiástico, ingreso a milicias, uso de oficios prestigiosos y una cuidadosa puesta en escena de la apariencia: vestimenta refinada, lenguaje culto, y prácticas culturales asociadas al ideal hispano. La blancura, entonces, no era solo una categoría racial, sino un conjunto de atributos sociales contruidos desde lo visible, lo documental y lo moral.

Este apartado analiza las distintas formas de blanqueamiento social durante el siglo XVIII en la Nueva España, entendidas como respuestas prácticas ante un sistema que convertía la “calidad” en destino. A partir de fuentes documentales, registros parroquiales, censos y representaciones pictóricas, se examina cómo estas prácticas permitieron a algunos individuos reconfigurar su posición simbólica, disputar el estigma y acceder, en ciertos casos, a espacios de prestigio. También se aborda el papel de los párrocos, las autoridades y los artistas en la validación o negación de estos procesos, revelando que la “calidad” no fue una etiqueta fija, sino una categoría negociada y estratégicamente manipulada.

Más allá del color de piel como rasgo fenotípico, el blanqueamiento social operó como una construcción cultural compleja que rearticulaba la identidad a través de signos visibles, prácticas cotidianas y formas de comportamiento aceptadas por los sectores dominantes. La blancura, en este sentido, funcionaba como una aspiración que no solo se heredaba, sino que podía simularse o performarse a través de gestos, indumentaria, lenguaje, oficios u otras formas de representación. Esta dimensión simbólica permitió que individuos de origen mixto se insertaran en espacios sociales más prestigiosos sin modificar su origen biológico, pero sí transformando su apariencia y sus vínculos sociales.

Desde esta lógica, la “calidad” se convertía en una categoría negociada, que podía construirse desde lo cotidiano mediante estrategias sutiles pero efectivas. Lo importante no era solo ser blanco, sino parecerlo y actuar como tal, conforme a los códigos culturales vigentes. Así, el blanqueamiento operó como una forma de resistencia silenciosa, pero también como una herramienta de adaptación al orden jerárquico virreinal.

Según Mara Viveros Vigoya, el blanqueamiento puede entenderse como una tentativa de escapar de la negritud en contextos donde lo blanco es percibido como sinónimo de prestigio, progreso o belleza. Este proceso podía ser intergeneracional a través del mestizaje, o desarrollarse mediante la integración en entornos sociales donde lo negro se volvía invisible.¹⁴⁹ En el caso de la Nueva España, sin embargo, no se trataba necesariamente de una aspiración hacia la civilización en el sentido ilustrado, como lo propone Vigoya para otros contextos latinoamericanos, sino más bien de una estrategia para acceder a mejores oportunidades, reconocimiento y trato diferenciado dentro de un sistema profundamente desigual.

Aunque el blanqueamiento podía expresarse en el aspecto físico, resulta más revelador analizar su dimensión social, donde se articulaban elementos ideológicos, relacionales y personales. En este sentido, lo blanco o aquello que se aproximaba a ese ideal, operaba como referente de superioridad simbólica, reduciendo al mismo tiempo las posibilidades de los indios, afrodescendientes y otros grupos racializados.¹⁵⁰ Esta lógica se reproducía no solo en las clasificaciones oficiales, sino también en prácticas cotidianas: desde la manera de hablar y vestir hasta los gestos, las actitudes, e incluso decisiones como la elección de padrinos o la forma de presentarse ante las autoridades. Todo ello contribuía a construir una imagen más aceptable y cercana a los estándares dominantes dentro del orden virreinal.

¹⁴⁹ Mara Viveros Vigoya, “Blanqueamiento social, nación y moralidad en América Latina”, en Sandra Messeder, Mariza G. Castro y Livia Moutinho (orgs.), *Enlaçando sexualidades: uma tessitura interdisciplinar no reino das sexualidades e das relações de gênero*, Salvador, EDUFBA, 2016, p. 18. Disponible en: <https://doi.org/10.7476/9788523218669.0002>, consultado en mayo de 2023.

¹⁵⁰ *Ibidem*, pp. 18-19.

Desde esta perspectiva, Vigoya plantea que el blanqueamiento operaba desde una dimensión íntima y personal, expresada en múltiples prácticas de adaptación a los valores sociales, morales y estéticos asociados a la blancura.¹⁵¹ No se trataba de una integración plena ni garantizada, sino de una inserción estratégica que permitía negociar cierto grado de aceptación dentro de una estructura profundamente excluyente.

Peter Wade complementa esta lectura al señalar que el blanqueamiento no solo diluía los rasgos fenotípicos asociados a lo africano o indio, sino también sus expresiones culturales.¹⁵² El proceso implicaba, entonces una neutralización estética, simbólica y afectiva que validaba únicamente aquello que se aproximaba a los valores y virtudes definidos por las élites coloniales.

En este sentido, el blanqueamiento social se manifestó mediante mecanismos como los matrimonios estratégicos, la manipulación de registros eclesiásticos, la participación en las milicias o la apropiación de prácticas culturales asociadas al prestigio. Estas acciones no obedecían únicamente a un deseo de ascenso, sino a una necesidad concreta de adaptación ante un sistema social profundamente jerarquizado. A menudo, modificar la “calidad” percibida, aunque fuese de forma simbólica o documental ofrecía mayores oportunidades de reconocimiento que cualquier transformación física. Su eficacia radicaba, justamente, en esa capacidad de simulación y redefinición identitaria dentro de los márgenes permitidos por el orden virreinal.

La proliferación de estas estrategias de blanqueamiento, visibles tanto en las prácticas cotidianas como en los mecanismos simbólicos de ascenso, generó una creciente inquietud entre las autoridades virreinales. Más que el mestizaje en sí, lo que preocupaba era su potencial para desdibujar los límites de la jerarquía colonial y permitir que sujetos marcados por la impureza accedieran a espacios reservados. En este contexto, se promovieron normas destinadas a restringir ciertas uniones, reforzar la endogamia entre españoles y cerrar el paso a quienes intentaban alterar su “calidad” por medios no reconocidos oficialmente.

En paralelo, los documentos oficiales del período muestran cómo el color de piel no solo funcionaba como una marca visible, sino también como una categoría negociable dentro del sistema colonial. Tal como lo ha señalado Max S. Hering, el color, al igual que la memoria sobre el origen familiar, podía emplearse de forma estratégica: acentuado, atenuado o incluso modificado según la conveniencia social.¹⁵³ De este manera, tanto el color como la “calidad” se convertían en recursos moldeables para

¹⁵¹ *Ibidem*, p. 19.

¹⁵² Peter Wade, *Gente negra, nación mestiza. Dinámicas de las identidades raciales en Colombia*. Bogotá, Editorial Universidad de Antioquia/ ICAN, Siglo del Hombre Editores, Ediciones Uniandes, 1997, p. 350.

¹⁵³ Max Hering, “Raza: Variables históricas”, *apud* Mara Viveros Vigoya, “Blanqueamiento social, nación y moralidad en América Latina”, en Sandra Messeder, Mariza G. Castro y Livia Moutinho (orgs.), *Enlaçando sexualidades: uma tessitura interdisciplinar no reino das sexualidades e das relações de gênero*, Salvador, EDUFBA, 2016, p. 19. Disponible en: <https://doi.org/10.7476/9788523218669.0002>, consultado en mayo de 2023.

acceder a espacios de mayor reconocimiento o evitar ciertas restricciones impuestas por el orden virreinal.

Durante el siglo XVIII, el cruce de la barrera del color podía producirse desde el mismo acto del bautismo. En estos registros, padres y testigos, conscientes del peso social de la calidad racial, manipulaban o suprimían información sobre la ascendencia africana de los recién nacidos. Estas prácticas incluían la omisión del origen de alguno de los progenitores, la elección estratégica de padrinos o la atribución de un origen más favorable. Aunque las reformas borbónicas buscaron normar con mayor rigor estas designaciones, en la práctica existieron múltiples formas de evadirlas. Esta manipulación no respondía únicamente al deseo de encubrir un linaje, sino a una necesidad concreta de mejorar las condiciones futuras de los hijos. Los registros parroquiales, lejos de ser documentos neutros, eran espacios de negociación simbólica en los que los párrocos jugaban un rol determinante. Lo mismo puede decirse de los jueces, funcionarios, pintores de castas o cronistas europeos, que legitimaban o cuestionaban las calidades en función de intereses o percepciones dominantes.

Un caso paradigmático es el de José Sevilla, documentado por Iлона Katzew. En 1798, al preparar su examen para maestro boticario, cargo reservado a españoles descubrió que su bautismo estaba inscrito en el libro de mestizos y mulatos. Para evitar quedar excluido, solicitó modificar el registro. Presentó testigos que avalaron su crianza por un español prominente, destacó su fenotipo blanco, su cabello rubio y su matrimonio con una mujer de “calidad” superior. A pesar de las reservas del fiscal, el juez ordenó borrar su nombre del libro de castas. Este caso ilustra cómo el blanqueamiento no fue una abstracción, sino una estrategia concreta basada en la apariencia, los vínculos simbólicos y el acceso a ciertos espacios sociales.¹⁵⁴

A medida que avanzaba el siglo, la población negra disminuyó, mientras los mulatos y mestizos se expandieron demográficamente. Estos últimos se volvieron omnipresentes en la vida urbana, tanto por su número como por su inserción en los oficios y redes locales. Paralelamente, los registros eclesiásticos y censales comenzaron a mostrar una tendencia hacia la asimilación: negros que aparecían como mulatos, mulatos como mestizos, y mestizos como españoles.¹⁵⁵ Cuanto más se intentó fijar las distinciones raciales, más borrosas y contradictorias se volvieron las categorías, dejando ver un proceso de deslizamiento simbólico hacia la blancura como horizonte deseable y como estrategia posible.

¹⁵⁴ Iлона Katzew, *La pintura de castas. Representaciones raciales en México del siglo XVIII*, México/ Madrid, editorial Turner, 2004, p. 46.

¹⁵⁵ Pilar Gonzalbo, *Familia y nuevo orden colonial*, p.299.

Durante el siglo XVIII, el matrimonio mixto se consolidó como una de las estrategias más eficaces de movilidad social para las castas, en particular entre afrodescendientes. Más allá del vínculo afectivo, estas uniones respondían a una lógica práctica, donde el casarse con una persona de mejor “calidad” podía ofrecer respaldo legal, cierta protección frente al estigma y una oportunidad concreta para mejorar el destino familiar. En algunos casos, incluso se liberaba previamente a la pareja esclavizada, lo que no solo legitimaba la unión ante la Iglesia, sino que aseguraba que la descendencia naciera libre.

Asimismo, en el ámbito religioso, el blanqueamiento social encontró una vía eficaz en los matrimonios mixtos. Estas uniones respondieron a distintas motivaciones: por un lado, permitían evadir ciertas cargas fiscales sobre todo cuando se trataba de mujeres indias, mestizas o españolas, cuyas obligaciones tributarias eran menores o inexistentes en comparación con las mulatas, y por otro, ofrecían la posibilidad de mejorar el destino familiar. Casarse con una persona de “calidad” superior no solo implicaba un vínculo afectivo o doméstico, sino también un respaldo legal y social, que podía traducirse en una posición más estable para la descendencia. En muchos casos, incluso se concedía la libertad a la pareja esclavizada antes del matrimonio, asegurando que los hijos nacieran jurídicamente libres.

Frente a estas dinámicas, la legislación virreinal buscó reforzar los límites raciales a través de nuevas disposiciones. La Real Pragmática de Matrimonios de 1776, más allá de sus argumentos morales o familiares, respondió a esta preocupación. Su objetivo era claro: restringir los matrimonios desiguales para evitar que personas consideradas de baja “calidad” ascendieran simbólicamente a través de alianzas legales que trastocaban el orden jerárquico. Aunque muchas de estas prácticas fueron más visibles en el siglo XVIII, existen registros anteriores que evidencian cómo el matrimonio fue desde etapas tempranas una herramienta para negociar el lugar de los individuos dentro de una sociedad profundamente estratificada.

A mediados del siglo XVIII, los registros muestran que muchos hombres mulatos comenzaron a casarse fuera de su grupo, en lo que parece haber sido una estrategia tanto jurídica como económica. Como bien señala Castillo Palma, era más común que los varones, y no tanto las mujeres, eligieran parejas de otras calidades, especialmente indias, mestizas o incluso españolas. Esta elección no era casual: mientras las mulatas estaban sujetas a mayores tributos, otras categorías femeninas pagaban menos o estaban exentas, lo que hacía estas uniones más convenientes. En los padrones de tributarios de pardos y mulatos de 1751–1752 pueden rastrearse varios de estos casos, lo que sugiere que, más

allá del afecto, estos matrimonios también fueron una forma de mejorar su situación dentro de la sociedad colonial.¹⁵⁶

Estas decisiones, aunque personales, se insertan en una lógica más amplia de blanqueamiento social, que no debe entenderse únicamente como una transformación simbólica de la apariencia o el estatus, sino también como una estrategia para sortear las restricciones fiscales impuestas por el sistema colonial. Por tanto, casarse con una mujer de menor carga tributaria no solo mejoraba la “calidad” atribuida a los hijos, sino también reducía obligaciones económicas. Así, el matrimonio se convirtió en un recurso eficaz para romper con los límites jurídicos y sociales de la esclavitud y, al mismo tiempo, acceder a mayores libertades, privilegios y oportunidades dentro del orden virreinal.

De igual manera, algunos matrimonios funcionaron como un medio directo para garantizar la libertad de la descendencia. Dado que la condición jurídica se transmitía por línea materna, vincularse con una mujer libre, especialmente si era mestiza o india aseguraba que los hijos no heredaran la condición servil del padre. Esta práctica revela una estrategia clara de supervivencia y ruptura con el estigma de la esclavitud, en la que el afecto podía estar presente, pero no era necesariamente el motor principal. En Cholula, hacia mediados del siglo XVIII, Castillo Palma documentó que muchos mulatos recurrieron a la exogamia con ese objetivo: evitar que sus hijos heredaran la misma “calidad”. Un caso representativo es el de Felipe de la Cruz, registrado como mulato libre gracias a que su madre, mestiza, era jurídicamente libre.¹⁵⁷ Este tipo de decisiones muestra cómo, dentro de las posibilidades que ofrecía la rigidez del sistema colonial, algunas personas lograban negociar o incluso disimular ciertos orígenes con tal de garantizar un futuro menos limitado para sus hijos.

Por otro lado, además de buscar la libertad jurídica para su descendencia, algunos varones de origen africano también emplearon el matrimonio como una vía para atenuar su linaje y acceder a calidades más aceptables dentro del orden colonial. Esta intención se refleja claramente en los registros eclesiásticos, donde la ambigüedad de términos como *mestizo* ofrecían un margen de ambigüedad útil para proyectar una imagen menos estigmatizada y disimular la ascendencia africana.

En este marco, el caso de Andrés Xuárez resulta revelador, ya que aparece registrado como mestizo o coyote, y solo fue clasificado como mulato al ser demandado por una cofradía de pardos.¹⁵⁸ Este cambio deja ver que la “calidad” no era un dato fijo, sino algo que podía ajustarse según el contexto, la necesidad o el juicio de quien escribía. Esta ambigüedad en las clasificaciones no fue excepcional,

¹⁵⁶ Norma Angélica Castillo Palma, “Matrimonios mixtos y cruce de la barrera de color como vías para el mestizaje de la población negra y mulata (1674–1796),” *Signos Históricos* 2, no. 4, 2000, pp. 117-118. Disponible en: <https://signohistoricos.izt.uam.mx/index.php/historicos/article/view/56>, consultado en marzo de 2025.

¹⁵⁷ *Ibidem*, p. 112.

¹⁵⁸ *Ibidem*, p. 112.

y muestra cómo los registros eclesiásticos se convirtieron en un espacio donde se negociaban los orígenes y se reconfiguraban las identidades.

En esta línea, entre 1674 y 1691, varios descendientes de africanos en Cholula recurrieron a uniones con mujeres mestizas, indias o incluso españolas, buscando suavizar simbólicamente su linaje. Estas mujeres ofrecían, más allá del vínculo afectivo, la posibilidad de proyectar una imagen menos estigmatizada. Así, los hijos de estas combinaciones podían aparecer en los registros como mestizos, coyotes o incluso castizos, dependiendo de la percepción del párroco. Esta flexibilidad facilitaba, en muchos casos, el encubrimiento del origen africano.

Un ejemplo elocuente es el matrimonio entre Nicolás Peralta, esclavo mulato de padres desconocidos, e Isabel de la Cruz, una mestiza hija de un esclavo africano llamado Mateo Congo. Aunque el linaje africano estaba presente por ambos lados, sus hijos fueron registrados como mestizos. El uso de esta categoría no fue casual: mestizo funcionaba como un término amplio, lo suficientemente ambiguo como para incluir a descendientes de padres de distintas calidades sin asociarlos directamente con la esclavitud o con la mancha africana.¹⁵⁹

Este patrón no fue aislado. Hacia finales del siglo XVII, el mestizaje comenzó a funcionar como una vía de blanqueamiento simbólico. Algunos sujetos lograban evitar calidades como mulato o lobo al ser registrados como mestizos, incluso si su origen africano era evidente. Tal es el caso de Joaquín García, hijo de una mulata y un indio, quien fue reconocido como mestizo y con ello esquivó las obligaciones tributarias impuestas a los mulatos.¹⁶⁰ Estas redefiniciones no eran fortuitas: muchos hombres afrodescendientes buscaban unirse con mujeres indias o mestizas para que sus hijos fueran registrados como mestizos, siempre que su aspecto físico lo permitiera. Aunque en la vida cotidiana seguían vinculados a comunidades afromestizas, con el tiempo procuraban distanciarse de ellas y ser aceptados en espacios sociales menos excluyentes.

Así, más que simples etiquetas, estas calidades se convirtieron en herramientas para reconfigurar la posición de las familias dentro del orden virreinal. El uso estratégico de términos como *mestizo*, la elección de nombres, los padrinos o incluso la omisión de ciertos datos formaron parte de un conjunto de tácticas silenciosas pero efectivas para reposicionarse simbólicamente en la escala social.

Este tipo de prácticas, lejos de ser excepcionales, fueron sostenidas en el tiempo. Hacia finales del periodo colonial, y con el auge de ciertas ideas ilustradas, comenzó a circular una visión del mestizaje como herramienta de transformación cultural. Se esperaba que al mezclarse con personas de mayor claridad de piel, ciertos grupos sobre todo indias pudieran corregir sus supuestos defectos y avanzar

¹⁵⁹ *Ibidem*, pp. 124-125.

¹⁶⁰ *Ibidem*, p. 125.

hacia una idea de civilización.¹⁶¹ En este discurso, el blanqueamiento no era solo una estrategia familiar: también se convirtió en una expectativa colonial.

Aunque este proceso no siempre era exitoso ni definitivo, sí muestra cómo las calidades podían ser moldeadas, disputadas y desplazadas. La movilidad social no se lograba únicamente en la vida cotidiana o en las alianzas matrimoniales, sino también en los archivos. En los libros, en las partidas, en las firmas. Ahí también se jugaba el deseo de escapar, aunque fuera solo un poco, del peso de la esclavitud y de la negritud.

Asimismo, el ingreso a las milicias fue una de las vías más eficaces mediante las cuales los afrodescendientes pudieron disputar su lugar en la jerarquía colonial. Lejos de ser solo una estrategia defensiva del modelo borbónico, estas unidades militares ofrecieron un marco institucional donde se reconfiguraba simbólicamente la “calidad”. Aunque en la península se les negaba el acceso a los llamados deshonrados, entre ellos, mulatos y gitanos, en América la realidad fue distinta. Las milicias regladas o provinciales, integradas por locales, incluyeron cuerpos segregados por origen étnico o adscripción social: morenos, pardos, mestizos o blancos, como lo ha documentado Jiménez Sotero.¹⁶²

Pese a esta segregación, pertenecer a una milicia implicaba una transformación real en la forma en que un sujeto era percibido. El uniforme, el fuero, el sueldo y la pertenencia a un cuerpo armado otorgaban visibilidad, respeto y una legitimidad que trascendía el color de piel. Más que una vocación de defensa, lo que motivaba a muchos a enlistarse era la posibilidad de acceder a beneficios jurídicos, fiscales y simbólicos, como lo dejó claro el virrey Branciforte en 1794, al señalar que los oficiales gozaban de fuero civil y criminal, además de un salario fijo.¹⁶³

Con el tiempo, este espacio también impulsó una redefinición del lenguaje. En regiones como Veracruz, donde antes se hablaba abiertamente de negros y mulatos, comenzaron a usarse términos como moreno o pardo. Como ha observado Ortiz Escamilla, este cambio no fue neutro: obedecía a un intento institucional por suavizar las fronteras raciales y hacer más aceptables ciertos orígenes dentro de estructuras oficiales.¹⁶⁴

En este sentido, las milicias operaron como un mecanismo de blanqueamiento institucional. No se trataba únicamente de vestir un uniforme, sino de asumir una nueva posición ante la comunidad. El reconocimiento público, la exención de tributos y el fuero contribuían a moldear una imagen distinta,

¹⁶¹ Max S. Hering Torres, “Limpieza de sangre en España. Un modelo de interpretación”, p. 47.

¹⁶² Jairo Eduardo Jiménez Sotero, “Pardos y morenos veracruzanos, siglo XVIII: blanquitud y diferencia colonial en las milicias novohispanas,” *Tabula Rasa*, no. 45, 2022, pp. 121-122. Disponible en: <https://doi.org/10.25058/20112742.n45.06>, consultado en abril de 2025.

¹⁶³ *Ibidem*, p. 123.

¹⁶⁴ Juan Ortiz Escamilla, “Las compañías milicianas de Veracruz”, *apud* Jairo Eduardo Jiménez Sotero, “Pardos y morenos veracruzanos, siglo XVIII: blanquitud y diferencia colonial en las milicias novohispanas,” *Tabula Rasa*, no. 45, 2022, p. 136. Disponible en: <https://doi.org/10.25058/20112742.n45.06>, consultado en mayo de 2025.

más próxima a la del ciudadano útil y respetable que a la del excluido. Aunque las jerarquías no desaparecían, muchos lograron, desde dentro, disputarlas.

Al igual que las milicias ofrecieron una forma de legitimación a través del cuerpo armado, otros ámbitos también permitieron negociar la “calidad”: el oficio, la habilidad técnica o la pertenencia a un gremio podían funcionar como herramientas para reconfigurar simbólicamente la posición social. Es ahí donde la dimensión laboral del blanqueamiento cobra especial relevancia.

Por otro lado, la indumentaria fue mucho más que un adorno: se convirtió en un medio simbólico para negociar la posición social. El uso de ropa europea, con sus telas, cortes y accesorios, ofrecía la posibilidad de proyectar una imagen asociada a la blancura, la civilización y el prestigio. Para los sectores subalternos, vestir bien no era simplemente una cuestión estética, sino una estrategia que podía alterar la percepción pública de su “calidad”.

Los españoles del siglo XVIII seguían la moda francesa, con pelucas empolvadas, trajes de terciopelo, camisas con holanes, medias y sombreros de tres picos. Estas prendas no solo mostraban su pertenencia a la élite, sino que también actuaban como marcadores de actividad y “calidad” social. En ese contexto, el vestido adquirió un papel clave para construir identidades visibles. Su importancia fue tal que desde el siglo XVI ya se habían emitido ordenanzas que regulaban la apariencia, especialmente entre mujeres afrodescendientes. Se prohibía, por ejemplo, el uso de sedas, perlas o mantos amplios, salvo en casos muy específicos, como estar casadas con un español.¹⁶⁵ Estas medidas buscaban mantener las distancias simbólicas entre los grupos, recordando que no solo se nacía con una “calidad”, sino que también se debía parecer a ella.

Este control de la apariencia también se observa en aquellos sectores que buscaban romper con su estatus anterior. Un caso registrado por Cecilia Edith Moreyra en Córdoba muestra cómo una mujer parda, que había sido esclava, transformó su imagen tras obtener la libertad y casarse con su antiguo amo español. Mientras que durante su esclavitud probablemente vestía ropa modesta, años después aparece descrita luciendo polleras de colores vivos, un rebozo de Castilla, un corpiño ajustado y zarcillos de oro con perlas.¹⁶⁶ Este cambio no solo refleja una mejora material, sino también una reconfiguración simbólica de su “calidad” dentro de la sociedad.

De forma paralela, los amos españoles también proyectaban su prestigio a través de sus esclavos, quienes eran considerados posesiones valiosas. En las ciudades, era común verlos vestidos a la usanza europea, lo cual no solo elevaba simbólicamente su propia “calidad”, sino que reflejaba el poder

¹⁶⁵ Enrique Tovar Esquivel y América Malbrán Porto, “Entre trapos y sedas”, en: Beatriz Barba Ahuatzin (Coord.), *Iconografía Mexicana XII. Indumentaria y ornamentación*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2014, p. 263.

¹⁶⁶ Cecilia Edith Moreyra., "Mestizaje, vida cotidiana y cultura material. Una mirada sociocultural a dos matrimonios interétnicos en la ciudad de Córdoba, siglo XVIII." *Diálogos Revista Electrónica de Historia* 13, no. 2, 2012, pp. 101-103. Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=43923654004>, consultado en abril de 2025.

económico y social de sus dueños. En ese contexto, vestir bien a un esclavo significaba reforzar la imagen de control, distinción y riqueza de su propietario.

La posibilidad de blanquear simbólicamente la “calidad” a través de la indumentaria también quedó registrada en las crónicas de viajeros. Thomas Gage, hacia 1625, relató cómo una joven esclava negra o mulata hacía todo lo posible por vestir a la moda, usando collares, brazaletes de perlas y pendientes llamativos. Según su mirada moralista, su atuendo era tan provocador que muchos españoles de alto estatus social las preferían incluso por encima de sus esposas.¹⁶⁷ En otra anotación, menciona que algunas de estas mujeres, tras ser liberadas por amor, gozaban de libertad para seducir y pasarse con total soltura.

Aunque su mirada estaba cargada de prejuicios, ambos testimonios muestran cómo, a través de la apariencia, estas mujeres lograban reconfigurar simbólicamente su estatus social y disputar su lugar dentro de una jerarquía que las excluía. Esto permite ver que la “calidad” no dependía únicamente del origen ni del estatus jurídico, sino de un conjunto de factores entrelazados. Como bien lo han señalado algunos estudios, la posición social de los afrodescendientes en la América Hispánica se articulaba a partir del color, el oficio, el rango y las redes a las que se pertenecía, lo que contribuyó a fragmentar cualquier sentido de identidad común entre las mezclas raciales.¹⁶⁸ En este contexto, la manumisión era apenas el primer paso: lo que seguía era la construcción cotidiana de una nueva imagen, a través de la vestimenta, del ingreso a espacios institucionales o de uniones estratégicas.

Por ende, la vestimenta no solo cubría el cuerpo, sino que tejía un lenguaje visual que permitía negociar la “calidad”. En una sociedad donde verse también era ser, la apariencia podía marcar la diferencia entre el rechazo y la aceptación.

Además del matrimonio, la indumentaria o las milicias, el ejercicio de oficios con reconocimiento social también funcionó como vía de blanqueamiento. Casos como los de Miguel Cabrera, mestizo, y Juan Patricio Morlete Ruiz, de ascendencia mulata, lo ejemplifican bien. Ambos se ostentaron como españoles y así fueron registrados en el censo de 1790.¹⁶⁹ Su cercanía con círculos eclesiásticos, la alta demanda de su obra y el prestigio profesional les permitieron sortear simbólicamente las barreras raciales, mostrando que, en ciertos contextos, el talento podía pesar más que el origen. Este tema se abordará con mayor profundidad en el siguiente capítulo.

También la acumulación de bienes, el cumplimiento de deberes religiosos y una vida considerada honorable podían contribuir a reconfigurar la “calidad” social. El caso de Andrés Hurtado, mulato

¹⁶⁷ Tovar Esquivel y Malbrán Porto, “Entre trapos y sedas”, pp. 266-267.

¹⁶⁸ Claudio Moisés, Ogass Bilbao, “Ama de piel morena: El proceso de blanqueamiento de la mulata Blasa Díaz, esclava en Lima y propietaria esclavista en Santiago (1700-1750)”, Santiago, *Revista de Humanidades*, vol. 17-18, 2008, p.72. Disponible en: <https://www.redalyc.org/pdf/3212/321227236004.pdf>, consultado en enero de 2025.

¹⁶⁹ Ilona Katzew, *La pintura de castas*, p. 202.

libre, lo demuestra: gracias a su oficio de zapatero, a su conducta piadosa y a un patrimonio heredado de su madre, una negra libre, logró consolidar una posición respetable en San Luis Potosí. Liberó a su esposa, organizó su herencia y pidió ser enterrado con el hábito de San Francisco, gesto que sellaba su integración a un espacio de honra espiritual.¹⁷⁰

En otros contextos, como el de Quito, el blanqueamiento también operó desde factores económicos y culturales. Según Ibarra, los mestizos buscaron diferenciarse de los indios mediante la ropa, las relaciones sociales y ciertas prácticas religiosas, en un intento por acercarse al ideal de blancura ante las autoridades fiscales.¹⁷¹ Estas estrategias revelan que el color no fue un límite absoluto y que la “calidad” podía negociarse según los recursos disponibles.

Todo ello muestra que el blanqueamiento no fue un fenómeno homogéneo. Tomó formas distintas según los contextos locales, las normas vigentes y las posibilidades de cada sujeto. En regiones como San Luis Potosí, donde las clasificaciones eran más flexibles, las barreras podían ser desafiadas con mayor frecuencia. Así, aquello que parecía rígido, resultó más poroso de lo que la jerarquía colonial admitía.

Casos como el de Quito confirman que estas dinámicas no fueron exclusivas de la Nueva España, sino parte de un fenómeno más amplio, adaptado a las condiciones particulares de cada virreinato.

Por tanto, el blanqueamiento social fue una práctica cotidiana y persistente. Lejos de ser una aspiración abstracta, permitió a muchos suavizar o modificar su posición dentro del orden colonial.

2.3. Oficios

En la Nueva España, los gremios no solo regularon el ejercicio de los oficios, también reforzaron las jerarquías sociales y raciales impuestas por el orden colonial. Si bien los cargos más altos estaban reservados a los españoles con limpieza de sangre, en la práctica estas fronteras no siempre se sostuvieron. La escasez de mano de obra en ciertos sectores abrió fisuras en el sistema, permitiendo que personas de origen mixto se incorporaran como aprendices, oficiales y, en algunos casos, como maestros, desafiando así las restricciones estipuladas en las ordenanzas gremiales.

El trabajo, en este contexto, no fue únicamente un medio de subsistencia, sino también un recurso simbólico para mejorar la posición social. Algunos oficios ofrecieron la posibilidad de negociar la “calidad” o suavizar el estigma de origen, pese a los filtros de legitimidad y pureza de sangre que aún operaban como límites. Los gremios, más que simples asociaciones laborales, funcionaron como

¹⁷⁰ Ramón Alejandro Montoya, *El Esclavo africano en San Luis Potosí durante los siglos XVII y XVIII*, San Luis Potosí: Universidad Autónoma de San Luis Potosí, 2016, pp. 191-192.

¹⁷¹ Alexia Ibarra Dávila, *Estrategias del mestizaje: Quito a finales de la época colonial*, Quito, Abya-Yala, 2002, p. 121. Disponible en: https://digitalrepository.unm.edu/abya_yala/324/, consultado en marzo de 2022.

espacios de regulación moral, racial y productiva, donde se definía la exclusión o inclusión de los individuos.

El censo de la Ciudad de México de 1753 es una fuente clave para observar cómo la práctica cotidiana rebasó las normativas. En él se registran una gran diversidad de oficios desempeñados por castas, lo que sugiere una realidad más flexible que la que proponían las leyes. De manera complementaria, los registros matrimoniales de la parroquia de San José en Puebla, únicos en su tipo por vincular “calidad” y ocupación de los contrayentes, permiten analizar cómo determinados oficios funcionaron como estrategias simbólicas de ascenso o de inserción en espacios más respetables. A esto se suman algunas ordenanzas gremiales, que si bien reiteraban la necesidad de limpieza de sangre, también dejaban entrever excepciones o vacíos normativos que permitieron el ingreso de personas de origen mixto a ciertos oficios especializados.

Conviene recordar, además, que muchos grupos de indios contaban desde tiempos prehispánicos con saberes técnicos y artísticos altamente desarrollados. En los primeros años de la colonización, estos conocimientos fueron aprovechados por frailes y autoridades para la construcción de templos y objetos religiosos. Sin embargo, con la consolidación del sistema gremial, tales saberes quedaron subordinados a las jerarquías coloniales y se limitaron a roles secundarios o invisibilizados dentro del aparato productivo.

Los gremios coloniales seguían el modelo corporativo medieval, donde el conocimiento se transmitía de generación en generación en un esquema cerrado, no solo orientado a proteger intereses económicos, sino también a resguardar el prestigio social de sus miembros. La figura del maestro era altamente valorada, ya que implicaba no solo dominio técnico, sino también honorabilidad. Para acceder a ese rango era necesario presentar probanza de sangre, años de experiencia y una conducta irreprochable.

Estas corporaciones estaban supervisadas por los cabildos virreinales y contaban con respaldo legal para fiscalizar talleres, fijar precios, controlar la “calidad” de los productos y sancionar a sus miembros. En este sentido, operaban como una extensión del poder colonial sobre el trabajo.¹⁷² Dentro de su estructura existían cargos específicos como mayores, alcaldes, veedores, clavarios y prohombres, encargados de garantizar el cumplimiento de las ordenanzas, examinar a los aspirantes, vigilar la producción y otorgar licencias.¹⁷³

Estas restricciones no solo operaban en los requisitos de ingreso, sino también en la evaluación del mérito. La confianza que debía inspirar un maestro se traducían en normativas como la de los

¹⁷² Luis Ortiz Macedo, “Gremios y cofradías de los arquitectos novohispanos”, *Boletín del Instituto de Investigaciones Bibliográficas*, Universidad Autónoma de México, vol. VII, núm. 1 y 2, 2002, p. 64. Disponible en: <<https://publicaciones.iib.unam.mx/index.php/boletin/articulo/view/671/660>>, consultado en marzo de 2023.

¹⁷³ *Ibidem*, pp. 66-67.

aprensadores de 1605, que excluía de los exámenes a quienes tuvieran ascendencia indígena, negra, mestiza o mulata, con el argumento de que esos oficios requerían una integridad moral incompatible con la mezcla racial.¹⁷⁴

Los talleres, además, funcionaban con una estructura jerárquica bien definida: el maestro encabezaba el espacio, seguido de los oficiales con mayor experiencia, y en la base se encontraban los aprendices, quienes aprendían bajo su tutela. También podían incorporarse figuras subordinadas, como esclavos, que realizaban tareas auxiliares sin posibilidad de ascenso.

Ingresar a un gremio no era sencillo. Se exigía una probanza de sangre para demostrar linaje limpio, buena conducta, ausencia de antecedentes judiciales o inquisitoriales, y habilidades comprobadas. El proceso iniciaba con la aceptación como aprendiz, mediante un contrato en el que el maestro asumía un rol tutelar, ofreciendo al joven alimentación, educación básica y formación en el oficio. Si lograba avanzar, el aprendiz se convertía en oficial y, después de algunos años de experiencia, podía aspirar al grado de maestro.¹⁷⁵

Para ello, debía presentar un examen ante veedores designados, quienes evaluaban su destreza conforme a las ordenanzas. Solo después de aprobar esta prueba podía abrir su propio taller y formar parte activa de la corporación. Entre los requisitos fijados por los ayuntamientos para acceder a este rango estaban ser mayor de 25 años y haber completado todo el periodo de formación. En caso de fallecimiento del maestro, su viuda podía continuar con el taller, siempre que los oficiales comprobaran su “calidad” de españoles.¹⁷⁶

A pesar de estos filtros de acceso, la realidad terminó por imponerse. La escasez de mano de obra especializada desde los primeros años del virreinato obligó a flexibilizar algunas restricciones. Así, aunque el sistema gremial mantenía un ideal de exclusividad basado en la limpieza de sangre, en la práctica se vieron forzados a abrir ciertos espacios a personas de origen mixto o indígena. Las ordenanzas de los zurradores de 1565, por ejemplo, permitieron que españoles, africanos e indios fueran examinados; sin embargo, esa apertura se revirtió en normativas posteriores, como la de cereros y candeleros de 1574, que prohibieron explícitamente a africanos y mulatos ejercer el oficio.¹⁷⁷

En algunos casos, los indios sí lograron ascender dentro del gremio, aunque con límites. Las ordenanzas de los pasamaneros de 1652 les permitieron llegar a maestros, pero con la condición de

¹⁷⁴ Jorge González Angulo, “Los gremios de artesanos y el régimen de castas”, *Anuario II*, Centro de Investigaciones Históricas. Instituto de Investigaciones Humanísticas, Universidad de Veracruz, 1979, p. 176. Disponible en: <https://cdigital.uv.mx/items/cbc89de-45c3-4917-b4ea-70864908d5e0>, consultado en octubre de 2022.

¹⁷⁵ Luis Ortiz Macedo, “Gremios y cofradías de los arquitectos novohispanos”, pp. 66-67.

¹⁷⁶ *Ibidem*, pp., 65-66.

¹⁷⁷ José Antolín Nieto Sánchez, “Gremios artesanos, castas y migraciones en cuatro ciudades coloniales de Latinoamérica”, *Historia y Sociedad*, núm. 35, 2018, p. 177, Disponible en: DOI: <https://doi.org/10.15446/hys.n35.70215>., consultado en junio de 2023.

no tener más de dos telares, lo que restringía su capacidad productiva. Aun así, debían cumplir las mismas normas que los españoles.¹⁷⁸

Estas contradicciones muestran que, si bien los gremios reforzaban un orden jerárquico basado en el origen, también funcionaban como espacios negociables, donde las necesidades económicas obligaban a replantear las barreras. Gremios como el de los zapateros, gorreros, sederos, silleros, sombrereros o plateros permitieron el ingreso de castas como aprendices, aunque en muchos casos les negaban el acceso a la maestría. Otras ordenanzas, como las de doradores y pintores (1557), aceptaban a indio, pero no como aprendices formales. En cambio, los herradores y albéitares (1709) exigían limpieza de sangre, mientras que los aprensadores (1605) permitieron la entrada de mestizos como aprendices, aunque redujeron a los esclavos a tareas auxiliares. En el caso de los tiradores de oro y plata, en cambio, se reforzó la exclusión: ya en 1665 se prohibía enseñar a personas de color quebrado, norma que fue reiterada en 1746.¹⁷⁹

Esto deja ver que los gremios no fueron estructuras monolíticas, sino espacios en tensión, donde la exclusión legal convivía con aperturas prácticas. La habilidad, la urgencia económica y la presión cotidiana erosionaban la rigidez de las ordenanzas. Sin embargo, esa apertura siempre tuvo un límite: la jerarquía racial.

De hecho, muchas de las disposiciones legales establecidas por los mismos artesanos españoles buscaron restringir el trabajo de indígenas y castas fuera del sistema gremial. Se prohibía ejercer sin carta de examen, se impedía aceptarlos como aprendices, y en el caso de los africanos, se les relegaba al papel de obreros o esclavos.¹⁸⁰ Estas medidas no solo defendían intereses económicos, sino que también protegían el estatus simbólico del gremio. Al final, la estructura corporativa, sustentada en ordenanzas jurídicas, se convirtió en una herramienta más para reforzar la desigualdad social y racial. La idea de igualdad dentro del gremio era, en la práctica, incompatible con un orden colonial fundado en la diferencia.

Lo anterior muestra cómo los artesanos españoles, mediante mecanismos jurídicos, se esforzaron por preservar el control gremial y restringir el ingreso de los sectores no blancos. A través de normativas específicas, no solo se protegía el privilegio económico, sino también el valor simbólico del saber técnico, entendido como un atributo exclusivo de los españoles. La igualdad dentro del gremio, aunque presente en el discurso, resultaba incompatible con la lógica del orden virreinal. Integrar a castas o indígenas implicaba desafiar las jerarquías estamentales sobre las que se sostenía el régimen colonial.

¹⁷⁸ Luis Ortíz Macedo, “Gremios y cofradías de los arquitectos novohispanos”, p. 177.

¹⁷⁹ *Ibidem*, pp. 177-178.

¹⁸⁰ Jorge González Angulo, “Los gremios de artesanos y el régimen de castas”, p. 149.

Aceptar que estos grupos accedieran a talleres, conocimientos técnicos o medios de producción artesanal suponía reconocerles un estatus jurídico y social que chocaba con la visión colonial que los posicionaba como mano de obra subordinada. Esta tensión puede verse en una ordenanza de 1603, donde se prohibía expresamente que los indígenas trabajaran en obrajes textiles, incluso de forma voluntaria. En su lugar, se establecía que debían ser sustituidos por negros u otros trabajadores adecuados y, además, se les negaba el derecho a pernoctar en estos espacios, reforzando así su marginación social y laboral.¹⁸¹

Por otro lado, la visión de inferioridad hacia los afrodescendientes libres era aún más severa. Las ordenanzas prohibían que negros o mulatos vivieran por cuenta propia si no tenían un oficio reconocido, y se establecían penas como los azotes públicos para quienes desobedecieran. Se argumentaba que, al tener casa propia y comportarse como los españoles, generaban un desorden que debía ser corregido. Por tanto, se ordenaba que debían asentarse como sirvientes en casas españolas, impidiéndoles el ejercicio independiente de una vida económica o social autónoma.¹⁸²

No obstante, este panorama no fue homogéneo. En regiones donde la estructura social era menos rígida, o donde la escasez de mano de obra calificada lo exigía, castas e indígenas encontraron mayores márgenes de participación. La diversidad regional, junto con ciertas prácticas locales, permitió que se abrieran espacios para la inserción laboral, aunque siempre bajo condiciones desiguales. Es en estos contextos donde las fisuras del sistema se hacen más evidentes: cuando la necesidad práctica terminaba por imponerse a las barreras simbólicas.

Estas fisuras en la normativa gremial también pueden advertirse en casos individuales que escaparon al control institucional. Uno de los más representativos es el del pintor Juan Correa, de ascendencia mulata, quien en la segunda mitad del siglo XVII logró dirigir uno de los talleres más prestigiosos de su tiempo.¹⁸³ Su trayectoria pone en evidencia que el talento, el prestigio adquirido y la demanda podían, en ocasiones, imponerse sobre los límites raciales formalmente establecidos.

En esa misma línea, el análisis realizado por José Antolín Nieto Sánchez sobre cerca de 1,200 cartas de examen expedidas en Puebla y la Ciudad de México permite observar cómo, en la práctica, las reglas no siempre se aplicaban con la rigidez que dictaban las ordenanzas. Estas cartas, emitidas por los cabildos, constituían un requisito legal para acceder al título de maestro y contienen datos clave

¹⁸¹ Silvio Zavala, *Ordenanzas del trabajo, siglos XVI y XVII. Obrajes*, selección y notas de Silvio Zavala, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1947; edición electrónica, 2019, pp. 182–183. Disponible en: http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/005/ordenanzas_trabajo.html, consultado el 12 de mayo de 2023.

¹⁸² *Ibidem*, p. 223.

¹⁸³ Alberro Solange, Pilar Gonzalbo Aizpuru, *La sociedad novohispana: estereotipos y realidades*, México, El Colegio de México, primera edición electrónica, 2014, pp. 171.

como la edad, el lugar de origen, el oficio, así como la “calidad” y el estatus jurídico o social de los solicitantes.

Aunque este tipo de fuentes presenta limitaciones importantes como la exclusión de mujeres, de trabajadores no cualificados o la falta de homogeneidad en los datos, permiten identificar casos en los que algunos mestizos y castas lograron obtener el título de maestro, lo cual desafiaba directamente las normas de exclusión gremial.¹⁸⁴

El estudio de José Antolín Nieto Sánchez sobre Puebla y Ciudad de México muestra cómo, entre los años 1637 y 1777, el número de exámenes de maestro varió notablemente según el tipo de oficio y el contexto local. A continuación, se presenta una síntesis de sus hallazgos para ambas ciudades:

Oficios	Puebla		México
	1637-1643	1699-1798	1766-1777
Albítares y herradores	4	8	25
Carpinteros	4	3	19
Cereros	2	10	40
Curtidores	2	12	1
Herreros y cerrajeros	2	17	18
Loceros	0	61	9
Pasamaneros	0	0	9
Silleros y guarnicioneros	1	12	14
Tejedores de algodón	0	14	60
Sastres	16	28	51
Zapateros	14	6	18
Otros	6	9	2

Tabla 1. **Exámenes de maestro por oficio en Puebla y Ciudad de México (1637–1777)**. Fuente: José Antolín Nieto Sánchez, “Gremios artesanos, castas y migraciones en cuatro ciudades coloniales de Latinoamérica”, 2018.

Este panorama permite observar diferencias regionales en la demanda artesanal y en los márgenes de inserción para ciertos grupos. En la ciudad de México, la mayor cantidad de exámenes en oficios como sastres, tejedores y cereros sugiere una actividad económica más dinámica. En Puebla, en cambio, destaca la concentración de exámenes en oficios como loceros, zapateros y herradores. Estas variaciones no solo responden a las necesidades productivas de cada ciudad, sino también a sus condiciones sociales específicas.

¹⁸⁴ José Antolín Nieto Sánchez, “Gremios artesanos, castas y migraciones en cuatro ciudades coloniales de Latinoamérica”, p. 175.

Estas variaciones no solo responden a las necesidades productivas de cada ciudad, sino también a sus condiciones sociales específicas. Pero, además de los oficios, las cartas de examen permiten identificar la “calidad” de los solicitantes, lo que ofrece una visión más precisa sobre los límites y excepciones en el acceso a los gremios.

Aunque el dominio de los españoles fue claro, el registro de castas en ciertos oficios permite matizar la idea de una exclusión total. Como muestra el análisis de Nieto Sánchez, en Puebla las mezclas aparecen con más frecuencia en ocupaciones como silleros, sastres y zapateros, mientras que otras calidades, como los indios, apenas figuran en las cartas. A continuación, se sintetizan los datos más relevantes para la ciudad de Puebla:

Etnia	Puebla	
	1637-1643	1699-1798
Blancos	0	0
Espanoles	89.4	80.8
Indios	0	0.8
Mezclas	10.6	18.4
Negros	0	0
Total	100 N=38	100 N=125

Tabla 2. **Porcentaje de “calidad” en las cartas de examen de Puebla (1637–1798).** Fuente: José Antolín Nieto Sánchez, “Gremios artesanos, castas y migraciones en cuatro ciudades coloniales de Latinoamérica”.

Aunque la presencia de mestizos y otras castas no supera el 20%, su aparición en estos registros particularmente en el siglo XVIII da cuenta de ciertas rendijas dentro de la estructura gremial. La casi total ausencia de indios y negros confirma que el acceso formal a los oficios cualificados continuó siendo profundamente racializado, y que las barreras legales e ideológicas aún pesaban con fuerza. En el caso de la ciudad de México (1766–1777), por ejemplo, apenas se documentan ocho casos de indios, concentrados en los oficios de veleros y confiteros, y nueve de otras castas distribuidas entre sastres, loceros, silleros y herreros.¹⁸⁵ Esto sugiere que, aunque minoritaria, la participación de estos grupos no fue uniforme, sino que se canalizó hacia ciertas actividades artesanales más accesibles o menos reguladas. Por su parte, la escasa aparición de indios en las cartas de examen apunta a las barreras normativas que restringieron su participación formal en los gremios, aunque esto no implica que no trabajaran en ellos desde la informalidad o fuera del marco legal.¹⁸⁶

¹⁸⁵ *Ibidem*, p. 180.

¹⁸⁶ *Ibidem*, p. 180.

Finalmente, como referencia complementaria, se retoma el estudio de Vázquez Valle sobre el censo de la ciudad de México de 1753¹¹. Aunque será analizado con mayor profundidad en el capítulo de resultados, aquí se menciona como evidencia de que los oficios no solo fueron medios económicos, sino instrumentos de clasificación y jerarquización étnica. La asociación entre “calidad” y ocupación, que aparece con claridad en este documento, refuerza la idea de que el trabajo operó como un mecanismo estructurador de las representaciones sociales en el orden virreinal. A su vez, permite observar la diversidad de oficios ejercidos por individuos de distintas calidades, así como los márgenes de transgresión frente a lo estipulado en las ordenanzas.

Si bien este censo ofrece una valiosa radiografía de la composición social y ocupacional, también revela sus vacíos. Como señala la autora, no permite conocer los ingresos, la duración de las jornadas ni las condiciones de vida de los trabajadores. Lo que sí queda claro es que las labores más pesadas recaían sobre castas e indios, mientras que los sectores privilegiados destacaban su estatus mediante la posesión de criados, esclavos o preceptores.¹⁸⁷ Así, las calidades no solo indicaban una posición social, sino que condicionaban las posibilidades de inserción laboral, configurando una sociedad profundamente jerarquizada, en la que el oficio se convirtió en una forma visible de distinción, subordinación o aspiración.

En la Nueva España, los oficios y gremios funcionaron como mecanismos de inclusión o exclusión social según el origen, la “calidad” y el color de piel. Aunque las ordenanzas promovían un orden basado en la limpieza de sangre, en la práctica hubo negociaciones impulsadas por la necesidad económica y las habilidades individuales. Así, el trabajo se volvió un espacio de disputa simbólica donde, pese a las restricciones gremiales, se abrieron caminos de movilidad y resistencia.

2.4. El matrimonio en la sociedad novohispana

La conquista implicó no solo el mestizaje biológico, sino también la imposición de estructuras culturales y religiosas traídas desde la península ibérica, entre las cuales el matrimonio ocupó un lugar central. Esta institución, además de su carácter sacramental, desempeñó un papel fundamental en la organización social, la transmisión del linaje y la reproducción del estatus.

Más allá de su dimensión religiosa, el matrimonio operó como un espacio de regulación simbólica, donde se negociaban intereses familiares, criterios de honor y estrategias de movilidad. En el siglo

¹⁸⁷ Irene Vázquez Valle, *Los habitantes de la Ciudad de México vistos a través del censo del año de 1753*, [Tesis de Maestría], México, Centro de Estudios Históricos, El Colegio de México, 1975, pp 406-411. Disponible en: <<https://repositorio.colmex.mx/concern/theses/db78tc434?locale=en>, consultado en septiembre de 2022.

XVIII, el control sobre las uniones se intensificó, reforzando el orden jerárquico, pero también generando márgenes de adaptación y resistencia.

Este apartado ofrece un marco general para examinar cómo el mestizaje fue diluyendo los límites de la endogamia, dando paso a matrimonios mixtos que operaron tanto como formas de legitimación como de transgresión dentro del sistema colonial.

Desde los primeros años de la colonización, el matrimonio fue concebido como una herramienta al servicio del nuevo orden, con funciones tanto políticas como religiosas. En el plano civil, servía para registrar y controlar a la población, especialmente a los tributarios; en el plano religioso, fue promovido como vía de conversión al sacramento, particularmente entre los indios.¹⁸⁸ Estas uniones, en especial las que involucraban a mujeres indias de linaje noble y conquistadores españoles, fueron impulsadas por la Corona y la Iglesia como estrategia de integración. La instrucción de Isabel la Católica en 1503 a Nicolás de Ovando exhortaba explícitamente a fomentar matrimonios entre cristianos e indios como medio para afianzar la evangelización.¹⁸⁹

Sin embargo, esta política pronto entró en tensión con las jerarquías coloniales, donde la limpieza de sangre se consolidó como un criterio central de distinción. La Real Cédula de 1514 legalizó las uniones entre españoles e indias,¹⁹⁰ y otorgó legitimidad a la descendencia mestiza. Esta medida marcaba una diferencia entre conquistar y poblar: mientras lo primero implicaba sometimiento, lo segundo exigía vínculos estables y reconocidos jurídicamente. Con el tiempo, la tendencia a la endogamia se acentuó entre los sectores españoles como estrategia de preservación del honor y del linaje.

La escasez inicial de mujeres españolas dio lugar a vínculos desiguales con indias y africanas, muchos de los cuales ocurrieron fuera del marco matrimonial. Sin embargo, a medida que se consolidó el orden colonial, el matrimonio legítimo comenzó a promoverse, especialmente entre quienes aspiraban a reafirmar su “calidad”. Como ha señalado David Brading, los peninsulares preferían uniones endogámicas, incluso con individuos recién llegados sin fortuna, antes que mezclarse con personas consideradas de calidades inferiores.¹⁹¹ Pilar Gonzalbo también advierte que, en ciudades como

¹⁸⁸ Ramón Alejandro Montoya, *San Luis del Potosí Novohispano*, p. 200.

¹⁸⁹ José Luis Sánchez García, Roser Campos Senchermés, “La novedad española en América: aportación de la Corona Hispánica”, *Cuadernos de Investigación histórica*, núm. 39, 2022, p. 25. Disponible en: <https://www.redalyc.org/journal/6918/691872664002/691872664002.pdf>, consultado en enero de 2022.

¹⁹⁰ Richard Konetzke, Reales cédulas del 19 de octubre de 1514, *apud* Pilar Gonzalbo, *Familia y orden colonial*. México, El Colegio de México, 1998, p.65.

¹⁹¹ David Anthony Brading, *Mineros y comerciantes en el México borbónico (1763-1810)*, México, Fondo de Cultura Económica, 1975, pp. 403-404.

México, los comerciantes y mineros procuraban casarse con mujeres de su misma “calidad” para proteger tanto su capital como su posición.¹⁹²

Durante los siglos XVI y XVII, se fue consolidando una práctica endogámica en los matrimonios legítimos entre personas del mismo estatus social. Patricia Seed ha demostrado que esta práctica respondía tanto a valores de exclusividad heredados de la tradición peninsular como al interés por reforzar las jerarquías que comenzaban a estructurarse en el virreinato.¹⁹³ En este sentido, el matrimonio funcionó como un mecanismo de selección, un filtro para acceder a derechos, prestigio y reconocimiento dentro del orden colonial.

Aunque formalmente existía libertad para elegir pareja, múltiples factores condicionaban esa decisión: el linaje, el honor, la posición económica, la disponibilidad de parejas dentro del grupo, las condiciones demográficas e incluso el afecto. Estos elementos permiten ver que tanto la ruptura de la endogamia como el crecimiento de la exogamia fueron procesos diversos y negociados, en los que las decisiones personales se entrelazaban con la moral eclesiástica, las expectativas familiares y las estructuras sociales vigentes.

En este contexto, la división entre las repúblicas de indios y de españoles también contribuyó a reforzar los límites de las uniones. Cada grupo contaba con sus propias parroquias, lo que reafirmaba no solo la separación simbólica sino también la jurídica. En este orden colonial, el matrimonio no solo era un sacramento, sino un acto profundamente regulado por el poder civil y eclesiástico, con implicaciones directas sobre el acceso a la honra, los oficios, la legitimación de los hijos y la organización doméstica.

La Iglesia, por su parte, vigilaba el cumplimiento moral de la vida conyugal. Se emitían exhortos contra las separaciones prolongadas, se sancionaban los abandonos y se establecían obligaciones recíprocas, convirtiendo al matrimonio en un instrumento más de regulación cotidiana. Mientras que entre las élites se privilegiaban requisitos como la dote, la virginidad y el linaje, entre los sectores populares,¹⁹⁴ particularmente entre las calidades mixtas, prevalecían formas más flexibles de unión, que, aunque alejadas del ideal normativo, respondían a sus realidades materiales y sociales.

Por otra parte, si bien la Corona mantuvo una política ambigua frente a los matrimonios interraciales promoviéndolos en ciertos momentos y restringiéndolos en otros, el clero adoptó una postura más pragmática. El Derecho Canónico no prohibía expresamente las uniones entre calidades distintas; más que salvaguardar la pureza de sangre, su prioridad era asegurar el control espiritual. La evangelización

¹⁹² Pilar Gonzalbo Aizpuru, “Afectos e intereses en los matrimonios en la Ciudad de México”, *Historia Mexicana* 56, núm. 4, México, 2007, p. 1119. Disponible en: <https://www.redalyc.org/pdf/600/60056401.pdf>, consultado en febrero de 2025.

¹⁹³ Patricia Seed, *Amar, honrar y obedecer en el México colonial. Conflictos en torno a la elección matrimonial, 1574-1821*, México, editorial Alianza, 1991, p.31.

¹⁹⁴ Dolores Enciso Rojas, “Matrimonio, bigamia y vida cotidiana en Nueva España”, *Dimensión Antropológica*, vol. 17, 1999, p. 102. Disponible en: <http://www.dimensionantropologica.inah.gob.mx/?p=1186>, consultado en enero de 2023.

previa, el bautismo y la instrucción en la doctrina cristiana eran las condiciones fundamentales para legitimar una unión ante los ojos de la Iglesia.¹⁹⁵

La presencia africana añadió nuevas complejidades a estas dinámicas. Si bien muchos fueron esclavizados, algunos lograron obtener la libertad por medio de la manumisión, la herencia o el servicio militar. Michelle McKinley ha documentado cómo, en muchos casos, tanto el matrimonio como el bautismo fueron utilizados por afrodescendientes como estrategias para proteger a sus hijos, mejorar su estatus y lograr cierta integración simbólica dentro del orden colonial.¹⁹⁶

Del mismo sentido, algunas uniones entre africanos e indias respondían más a razones jurídicas que afectivas. Eva Alexandra Uchmany ha documentado matrimonios estratégicos cuyo objetivo era garantizar la libertad de los hijos, evitando que heredaran la esclavitud por línea materna.¹⁹⁷ A partir del siglo XVII, como señala Pilar Gonzalbo, la prohibición de estas uniones fue levantada y muchos africanos libres accedieron al sacramento, aunque no siempre por voluntad propia, sino también por decisión de los amos.¹⁹⁸

En los sectores populares, el matrimonio también funcionó como una vía de inclusión y legitimación. Krauze ha mostrado cómo algunos indios no bautizados o sin instrucción accedían al sacramento mediante la adopción de nombres cristianos o la emisión de confesiones de fe, logrando así integrarse formalmente a la comunidad.¹⁹⁹ Estas prácticas fortalecieron la cohesión interna de los grupos y evidencian que, más allá de la doctrina, el matrimonio podía ser una forma de resistencia cotidiana. Con la llegada de los Borbones, las políticas de control se endurecieron. Las reformas ilustradas reactivaron el ideal de pureza de sangre y la necesidad de mantener el orden social. En este marco, la Real Pragmática de Matrimonios de 1776 limitó severamente las uniones consideradas desiguales. El arzobispo Francisco Antonio de Lorenzana recomendaba explícitamente los matrimonios entre personas de la misma “calidad”, desaconsejando aquellas combinaciones consideradas inestables o perturbadoras del orden.

Desde el punto de vista normativo, las leyes matrimoniales de la época establecían un marco jurídico preciso. Aunque el Derecho Canónico regulaba la mayoría de los aspectos con una visión sacramental rigurosa, también coexistían disposiciones castellanas con un enfoque más pragmático, como la

¹⁹⁵ Pilar Gonzalbo, *Familia y nuevo orden colonial*, pp. 378-379.

¹⁹⁶ Michelle A. Mc.Kinley, “Libertad en la pila bautismal”, *Revista Historia y Justicia* 9, [En Línea], 2017, p.177. Disponibles en: <<http://journals.openedition.org/rhj/1161>>, consultado en noviembre de 2022.

¹⁹⁷ Eva Alexandra Uchmany, “Mestizaje en el siglo XVI novohispano”, *Historia Mexicana*, vol. 37, núm. 1 (145), México, El Colegio de México, 1987, p. 43.

¹⁹⁸ Pilar Gonzalbo Aizpuru, “La familia novohispana y la ruptura de los modelos”, *Colonial Latin American Review*, vol.19, núm. 1, 2000, p. 10. Disponible en: <https://pilargonzalbo.colmex.mx/pdfs/2/33.LA%20FAMILIA%20NOVOHISPANA%20Y%20LA%20RUPTURA.pdf>, consultado en abril de 2023.

¹⁹⁹ Robert Ricard y Ángel María Garibay K., *La conquista espiritual de México, Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572*, México, Fondo de Cultura Económica, edición electrónica, 2015, p. 201.

tolerancia hacia la barraganía o la posibilidad de legitimar hijos nacidos fuera del matrimonio tras una convivencia prolongada. Mientras, las leyes civiles establecían condiciones como la edad mínima para casarse sin consentimiento paterno, la entrega de dotes o el reparto de herencias, la Iglesia se ocupaba de los impedimentos por consanguinidad y otros asuntos morales, que podían ser dispensados con relativa facilidad.²⁰⁰

Las normativas virreinales tenían como objetivo central regular la movilidad y la conducta de la población mestiza, imponiendo límites a su participación en espacios públicos, al ejercicio de ciertos oficios y, en particular, a la elección de pareja. En este contexto, la Real Pragmática de Matrimonios de 1776 constituyó una herramienta jurídica clave para restringir las uniones interraciales, permitiendo ciertos enlaces como los de españoles con indias, pero excluyendo tajantemente a quienes tenían ascendencia africana. Esta disposición señalaba expresamente:

Que está obligación comprendiese desde las más altas clases del Estado, sin excepción alguna, hasta las más comunes del pueblo. Que todos los demás habitantes de Indias e indios caciques, por considerarse de la nobleza distinguidos con las clases españolas, estuviesen obligados a la observación de lo contenido en dicha pragmática [...]. En cuanto a estos capítulos se expone que dicha resolución por los perteneciente a Indias, no se entendiese con los mulatos, negros, coyotes, e individuos de castas y razas semejantes tenidos y reputados públicamente por tales.²⁰¹

Si bien estas medidas buscaban preservar las jerarquías coloniales y reforzar la pureza de sangre, su impacto fue limitado. Muchas familias con poder económico continuaron protegiendo su linaje mediante matrimonios selectivos, pero al mismo tiempo, numerosos individuos de origen mixta, enriquecidos por el comercio, los oficios o el servicio militar, buscaron ascender socialmente mediante alianzas con grupos de mayor prestigio. Además, las uniones motivadas por el afecto, el deseo o conveniencias personales a menudo escapaban a los controles familiares o eclesiásticos. No fueron pocas las parejas que, para evitar obstáculos, se trasladaron a otras localidades con menor vigilancia, en busca de legitimar su vínculo.

Las élites novohispanas no solo respaldaron esta legislación, sino que la utilizaron como instrumento para frenar matrimonios que consideraban desventajosos. Al menos 46 familias recurrieron a la Real Pragmática para impedir uniones juzgadas como desiguales desde el punto de vista social.²⁰² En algunos casos, la oposición llegó incluso hasta el rey, lo que derivó en nuevas disposiciones complementarias que endurecieron las restricciones.²⁰³ Estos episodios muestran con claridad que el

²⁰⁰ Pilar Gonzalbo Aizpuru, "Afectos e intereses en los matrimonios...", pp. 1123-1124.

²⁰¹ Manuel Josef de Ayala, *Diccionario de gobierno y legislación de Indias*, apud Jacques Lafaye, "De sangre limpia" y *castas de mezcla*", en Gabriela Velásquez Robinson (coord.), *Espejos distantes. Los rostros mexicanos del siglo XVIII*, México, Grupo Financiero BBVA Bancomer, p.112.

²⁰² Seed, *Amar, honrar y obedecer*, p.354.

²⁰³ Gonzalbo Aizpuru, "Afectos e intereses...", p. 1126.

linaje, el honor y la defensa del estatus eran preocupaciones centrales para los sectores privilegiados, quienes movilizaban todos los recursos institucionales disponibles para preservar las jerarquías existentes.

En este escenario, los conceptos de endogamia y exogamia permiten comprender las estrategias adoptadas por distintos sectores. Mientras la endogamia buscaba conservar el linaje y mantener la estabilidad jerárquica, la exogamia fue, para muchos, una vía de integración o ascenso simbólico. El matrimonio se convirtió así en una estrategia de blanqueamiento social, especialmente entre quienes aspiraban a mejorar su posición mediante uniones con personas de mayor “calidad” o prestigio.

Analizar los criterios con los que se elegían las parejas dentro o fuera del propio grupo racial permite identificar las tensiones, aspiraciones y límites que estructuraron la vida urbana novohispana en el siglo XVIII.

2.5. Endogamia y exogamia en la Nueva España

Este apartado se enfoca en los patrones endogámicos y exogámicos documentados en distintas regiones de la Nueva España, a partir del análisis de registros matrimoniales realizados en parroquias urbanas como las del Sagrario en las ciudades de México y San Luis Potosí y de San José, en Puebla. Los estudios existentes sobre estas zonas permiten identificar cómo se mantuvieron o transformaron ciertas prácticas matrimoniales, lo que servirá de base para el análisis más detallado que se desarrollará en el capítulo IV, centrado en las representaciones sociales de las mezclas raciales.

Antes de abordar los ejemplos novohispanos, conviene revisar la lógica que sostenía estas prácticas. En la península Ibérica, el matrimonio no era tanto una elección afectiva como una herramienta para preservar el estatus familiar. Las uniones concertadas, incluso entre parientes cercanos, buscaban asegurar la pureza del linaje, conservar bienes y consolidar alianzas. Aunque los concilios de Letrán y Trento habían impuesto límites al matrimonio consanguíneo, en la práctica las dispensas eclesiásticas permitieron eludir muchas de estas restricciones. Lo importante era garantizar la herencia y el prestigio, no necesariamente la afinidad emocional.²⁰⁴

Esta lógica estructural se trasladó a las colonias, donde las estrategias matrimoniales respondieron a intereses sociales, políticos y económicos. Como ha señalado Dan Rodríguez García, en contextos patrilineales, la endogamia ayudaba a delimitar la pertenencia dentro del grupo, mientras que la exogamia permitía generar vínculos con el exterior, reforzando alianzas y ampliando redes.²⁰⁵

²⁰⁴ Bartolome Bennassar, *L'homme espagnol : attitudes et mentalités du XVIe au XIXe siècle*, *apud* Pilar Gonzalbo Aizpuro, *Familia y nuevo orden colonial*, México, El Colegio de México, 1998, p. 79.

²⁰⁵ Dan Rodríguez García, “Endogamia/exogamia,” en Antonio Aguirre Baztán (ed.), *Diccionario Temático de Antropología Cultural*, Madrid, Delta, 2018, p. 1.

Desde la antropología, autores como John F. McLennan interpretaron que la exogamia surgió como una forma de organización social que, al evitar el incesto, promovía la cohesión entre grupos. En sus estudios sobre las primeras sociedades, McLennan propuso que la filiación inicialmente se organizó por línea materna, pero con el tiempo, al consolidarse el parentesco paterno, muchas tribus pasaron de la exogamia a la endogamia, estableciendo así una identidad colectiva fundada en un linaje común.²⁰⁶

Edward B. Tylor también vio en la exogamia una estrategia de supervivencia.²⁰⁷ Para él, el intercambio de esposas entre tribus permitía evitar conflictos y aseguraba la reproducción social, mientras que Claude Lévi-Strauss vinculó estas prácticas con la prohibición del incesto y el sistema de alianzas.²⁰⁸ Según su perspectiva, el intercambio de mujeres y bienes creaba lazos duraderos entre grupos, fomentando la cooperación y minimizando tensiones.

Estos enfoques permiten comprender que la elección de pareja, lejos de ser una decisión individual, funcionó históricamente como un dispositivo de orden social. En el caso novohispano, tanto la endogamia como la exogamia adquirieron sentidos específicos, moldeados por la limpieza de sangre, el prestigio de las calidades y el contexto urbano.

Dentro de esta lógica, la noción de limpieza de sangre fue fundamental para las familias españolas asentadas en la Nueva España, especialmente en contextos urbanos. Más allá de los títulos nobiliarios, muchas familias procuraban uniones endogámicas como estrategia para preservar el linaje, evitar mezclas consideradas indeseables en especial con ascendencia africana, y asegurar el acceso a recursos, oficios o redes de poder.

La “calidad” de una persona se definía tanto por su origen étnico como por otros elementos simbólicos: la ocupación, el capital moral, el entorno familiar. Así, elegir pareja dentro del mismo grupo era visto como una forma de proteger la legitimidad, la reputación y el patrimonio familiar.

Aunque el siglo XVIII trajo nuevas posibilidades de movilidad para sectores clasificados como castas, sobre todo gracias al auge comercial y minero, las uniones matrimoniales seguían funcionando como una forma de asegurar el estatus social. Igual que hoy en día, las élites tienden a proteger su posición a través de enlaces estratégicos, en el virreinato la endogamia permitía sostener la honra y la pertenencia. No solo era una decisión económica, sino también cultural: compartir religión, lengua o costumbres facilitaba la convivencia y fortalecía los vínculos comunitarios.

²⁰⁶ Esteban Krotz, “Prólogo a *El matrimonio primitivo: una investigación sobre el origen de la forma de raptó de las ceremonias de matrimonio* de John Ferguson McLennan,” trad. Pastora Rodríguez Aviñoá, México, CIESAS, UAM, Universidad Iberoamericana, 2015, pp. 24-25.

²⁰⁷ Dan Rodríguez-García, “Endogamia/exogamia,” pp. 1-2.

²⁰⁸ *Ídem*, p.2.

Este panorama de tensiones entre estrategia, afecto, desigualdad y movilidad puede observarse con mayor claridad a partir de un cuadro elaborado por Pilar Gonzalbo, quien sistematiza los registros matrimoniales de parroquias urbanas en la Ciudad de México, particularmente del Sagrario y la Santa Veracruz. Estos datos han sido complementados con los estudios de Ramón Alejandro Montoya, quien ha trabajado a profundidad tanto la parroquia del Sagrario de San Luis Potosí como la de San José en Puebla. A través de estos análisis, es posible advertir cómo la endogamia, entendida aquí no como consanguinidad, sino como repetición de una misma adscripción racial, fue cediendo espacio a uniones más diversas, en las que el color, la “calidad” o el origen no siempre fueron un límite absoluto. Estos registros parroquiales, por lo tanto, no solo permiten medir la frecuencia de uniones endogámicas o exogámicas, sino que también abren una ventana para pensar cómo se negociaban los márgenes, qué calidades eran mejor toleradas y qué prácticas desafiaban el modelo idealizado del orden virreinal.

Para profundizar en estas dinámicas, resulta ilustrativo revisar los datos sistematizados por Pilar Gonzalbo a partir de los libros parroquiales del Sagrario y de la Santa Veracruz, dos de las principales parroquias urbanas de la capital virreinal. Estos registros ofrecen una muestra representativa de cómo se configuraron las uniones entre españoles durante la década de 1780, un periodo especialmente significativo por los efectos demográficos, económicos y sociales.

La gráfica siguiente elaborada con base en los datos presentados por Gonzalbo permite observar con claridad las tendencias matrimoniales de este grupo, y nos ayuda a entender en qué medida la endogamia fue una práctica persistente, y cómo el mestizaje, aunque presente, se mantuvo dentro de márgenes tolerables para la jerarquía colonial.

La figura 1 elaborada a partir de los datos de Pilar Gonzalbo permite visualizar que, entre 1780 y 1789, los españoles que residían en las parroquias de la Santa Veracruz y del Sagrario en la Ciudad de México mantuvieron una clara preferencia por la endogamia. De los 1016 matrimonios registrados, 740 fueron entre españoles, lo cual confirma su interés por conservar la calidad, el linaje y los privilegios heredados. Este patrón se acentúa si se considera que fueron ellos quienes más se resistieron a unirse con personas de calidades consideradas inferiores.²⁰⁹

²⁰⁹ Pilar Gonzalbo, *Familia y orden colonial*. México, p. 242.

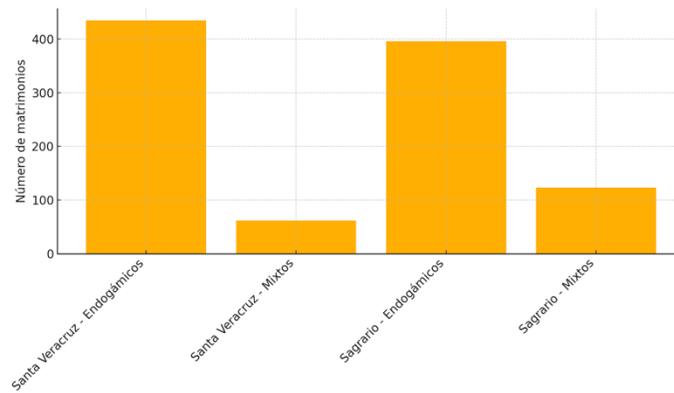


Figura 1. Gráfica sobre porcentaje de matrimonios entre españoles en las parroquias del Sagrario y la Santa Veracruz en la ciudad de México, 1780 -1789. Fuente: Elaboración propia con base en Pilar Gonzalbo Aizpuru, *La familia y el orden colonial*, México: El Colegio de México, 1998.

Aunque convivían en un entorno urbano diverso, la cercanía entre grupos no implicaba apertura a la mezcla: la “calidad”, el color y el origen social seguían siendo factores determinantes al momento de elegir pareja. La Santa Veracruz alcanzó un 30.7 % de matrimonios mixtos, mientras que el Sagrario apenas llegó al 23.6%, con un promedio del 27% entre ambas. El análisis también muestra que los indios, incluso en ciudades, conservaron un fuerte patrón endogámico: el 71.5 % de las mujeres y el 63 % de los varones se casaron dentro de su grupo. Esta práctica, más allá de una estrategia social, puede leerse como una forma de resistencia ante la lógica colonial que buscaba diluir sus identidades.²¹⁰

Los mestizos, por su parte, tuvieron mayor apertura: solo el 36 % contrajo matrimonio con personas de su misma “calidad”. Muchos varones lograron ascender al casarse con castizas o españolas, mientras que las mujeres del mismo grupo descendieron en la jerarquía al unirse con calidades inferiores.²¹¹ Esta desigualdad de género también se observó entre mulatos y castizos, lo que evidencia una estructura jerárquica que definía quién tenía derecho al reconocimiento eclesiástico y quién quedaba en la vulnerabilidad.

En conjunto, los datos confirman que el mestizaje era una realidad, pero no un factor de equidad. La mezcla no disolvió las jerarquías raciales, sino que las reprodujo bajo nuevas negociaciones, en las que cada grupo renegociaba su posición según la “calidad” del otro. En este proceso, los españoles resguardaron especialmente a sus mujeres, mientras que mestizos y mulatos intentaban ascender socialmente por medio de uniones estratégicas. Como advierte Norma Angélica Castillo Palma, el

²¹⁰ *Ibidem*, p. 243.

²¹¹ *Ibidem*, p. 244.

ascenso mestizo fue percibido como una amenaza para la pureza de sangre, intensificando los intentos institucionales por mantener los límites del sistema.²¹²

Si bien la Figura 1 permitía observar las preferencias matrimoniales de los grupos clasificados como españoles en dos de las parroquias más relevantes de la capital novohispana, la figura 2 nos traslada a otro universo: el de las castas. Esta nueva fuente, proveniente del libro de matrimonios de castas de la Parroquia del Sagrario entre 1780 y 1783, muestra con mayor claridad cómo se estructuraban las uniones entre aquellos sectores que no podían registrarse en los libros destinados a los españoles de sangre limpia.

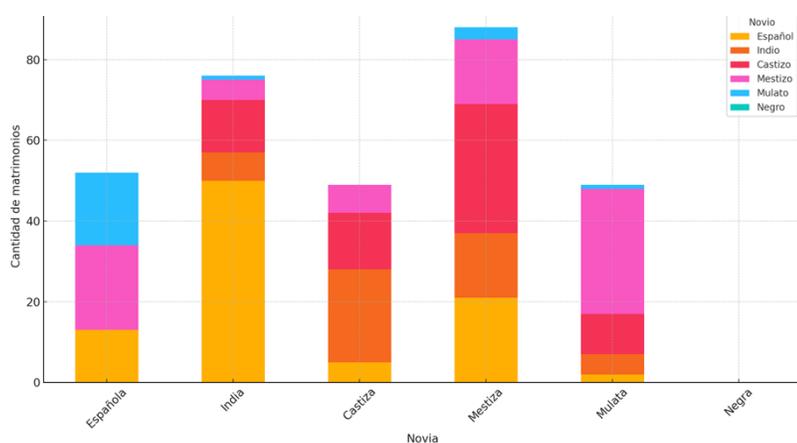


Figura 2. **Gráfica sobre matrimonios mixtos en la parroquia del Sagrario de la ciudad de México (1780-1783).** Fuente: Gonzalbo Aizpuru, Pilar, *La familia y el orden colonial*, México: El Colegio de México, 1998. La gráfica es elaboración propia.

Aquí, los patrones de endogamia y exogamia adquieren una configuración distinta. Por un lado, los datos revelan una clara persistencia de la endogamia entre los grupos extremos del sistema: los indios, que se casan exclusivamente con personas de su mismo grupo, 91 matrimonios de varones indios con mujeres indias, y los españoles, cuyas mujeres solo aparecen casadas con hombres no españoles, lo que evidencia su presencia marginal en este libro. Esta tendencia refuerza la idea de que tanto la defensa del linaje como la cohesión comunitaria impulsaron una lógica de conservación interna, aunque por motivos diferentes.

Por otro lado, entre los grupos intermedios mestizos, castizos y mulatos la exogamia fue más frecuente y funcionó como una estrategia de movilidad social. Los mestizos, por ejemplo, presentan una notable apertura al contraer matrimonio con castizas, españolas y mulatas, más allá de su propio

²¹² Norma Angélica Castillo Palma, *Cholula sociedad mestiza en ciudad india. Un análisis de las consecuencias demográficas, económicas y sociales del mestizaje en una sociedad novohispana (1649-1796)*, p. 18.

grupo. Algo similar ocurre con los mulatos, quienes establecieron uniones con mujeres de mejor “calidad”, como españolas y castizas. Esta dirección ascendente en la mezcla matrimonial evidencia una intención explícita de mejorar la posición dentro del sistema jerárquico colonial, sobre todo por parte de los varones.²¹³

Sin embargo, las mujeres no gozaban de la misma flexibilidad. Las mestizas y mulatas se unían principalmente con hombres de calidades similares o inferiores, lo que revela una profunda asimetría de género en la movilidad simbólica y jurídica que podía ofrecer el matrimonio. Las mujeres racializadas, al estar sujetas a un mayor control social, difícilmente accedían al reconocimiento público mediante enlaces con hombres de mayor prestigio, quedando muchas veces fuera del circuito matrimonial sancionado por la Iglesia.

Aunque en la Ciudad de México persistieron prácticas endogámicas, especialmente entre españoles e indios, los registros muestran que entre las castas intermedias hubo mayor apertura hacia uniones mixtas. Esta exogamia, lejos de ser una excepción, funcionó como una vía de movilidad social, aunque marcada por fuertes asimetrías de género y jerarquías raciales. Para observar si estas dinámicas se repiten o se transforman en otros contextos urbanos, conviene ahora revisar lo ocurrido en ciudades como San Luis Potosí y Puebla.

Frente a lo observado en la Ciudad de México, donde las castas mostraron una marcada apertura hacia la mezcla y la movilidad simbólica. San Luis Potosí ofrece un panorama complementario. Ciudad de frontera, minera y en constante transformación demográfica, fue escenario de múltiples crisis epidémicas, alimentarias y sociales que influyeron directamente en los patrones matrimoniales de su población. De acuerdo a lo que documenta Ramón Alejandro Montoya en su libro *San Luis del Potosí Novohispano: Poblamiento y dinámica social de un real de minas norteño del México colonia*, las uniones interétnicas fueron una respuesta estratégica a estos contextos adversos, sobre todo en los sectores indios, mestizos y mulatos, quienes recurrieron al mestizaje como vía de integración y adaptación. Esta elección no solo respondía a las condiciones de escasez, sino a una lógica práctica de supervivencia que desafiaba el ideal normativo del orden virreinal.

El estudio de Ramón Alejandro Montoya se organizó a partir de cuadros quinquenales, lo que permite observar con claridad los cambios graduales en las dinámicas matrimoniales entre 1756 y 1790 en la parroquia del Sagrario en la ciudad de San Luis Potosí. Estos quinquenios, que estructuran su análisis, nos permiten rastrear el avance del mestizaje, el debilitamiento de la endogamia en ciertos grupos, así como las estrategias de integración y movilidad utilizadas por los sectores intermedios. A partir

²¹³ Pilar Gonzalbo Aizpuro, *Familia y nuevo orden colonial*, p. 246.

de esta información, se elaboró la siguiente gráfica que muestra la tendencia creciente de matrimonios exogámicos a lo largo de los cuatro primeros quinquenios:

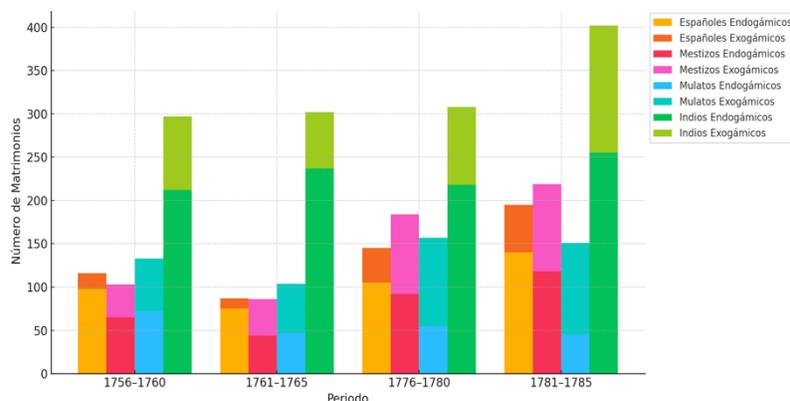


Figura 3. Gráfica sobre endogamia y exogamia por grupo étnico en la parroquia del Sagrario, San Luis Potosí (1756–1785). Fuente: Ramón Alejandro Montoya, *San Luis del Potosí Novohispano: Poblamiento y dinámica social de un real de minas norteño del México colonial*, San Luis Potosí, Universidad Autónoma de San Luis Potosí, 2009. La gráfica es elaboración propia.

Como se observa, la exogamia aumentó de manera sostenida durante el periodo estudiado. Este comportamiento refleja una transformación paulatina del mercado matrimonial, sobre todo en los sectores no españoles. A partir de 1760, los enlaces entre individuos de distintas calidades comenzaron a adquirir un papel más central en la configuración social del virreinato, en respuesta tanto a cambios demográficos como a crisis de subsistencia que forzaron nuevas formas de convivencia y alianza. Si bien los españoles mantuvieron una tendencia endogámica más constante, su participación en matrimonios mixtos con mestizas y mulatas también se incrementó, particularmente en contextos de inestabilidad. Estos vínculos no deben verse únicamente como transgresiones individuales, sino como parte de un proceso mayor de reacomodo social frente a la crisis.

Estas prácticas no solo evidencian un proceso de flexibilización étnica, sino que también muestran cómo el matrimonio se convirtió en un espacio clave de negociación social. Para mestizos, mulatos e incluso indígenas, la exogamia operó como una vía de inserción y adaptación dentro del tejido urbano potosino. Hacia mediados del siglo, ya era evidente un cambio en las dinámicas matrimoniales: los indígenas, mestizos y mulatos reanudaron con fuerza sus enlaces, mientras que entre los españoles sobre todo en el caso de las mujeres comenzaron a darse uniones con personas de “calidad” inferior.²¹⁴

²¹⁴ Montoya, *San Luis del Potosí Novohispano*, p. 217.

Este fenómeno sugiere que, en la práctica, los cuerpos femeninos españoles comenzaron a ser reconfigurados como posibles instrumentos de integración inversa, lo que complica aún más la narrativa jerárquica tradicional.

Si bien la gráfica permite identificar el crecimiento progresivo de las uniones exogámicas, es importante matizar que este proceso no fue uniforme ni igualitario para todos los grupos. La apertura hacia los matrimonios interétnicos fue más visible entre las castas intermedias mestizos y mulatos, quienes, al ocupar una posición ambigua dentro de la jerarquía social, buscaron a través del matrimonio una forma de afianzamiento y ascenso. Esta búsqueda se refleja en la frecuencia con la que los varones mulatos se unieron con mestizas, castizas e incluso españolas, una estrategia que, como advierte Montoya, respondía no solo a la disponibilidad de parejas, sino a una voluntad activa de integración. Es decir, no se trataba de un fenómeno accidental, sino de una elección racional guiada por los márgenes que el sistema les permitía transitar.

Hacia mediados del siglo XVIII, las dinámicas matrimoniales en San Luis Potosí estaban atravesando transformaciones importantes, especialmente en los sectores no españoles. La flexibilización de las fronteras étnicas en la elección de pareja y el aumento de matrimonios interétnicos fueron síntomas de una sociedad que, si bien aún mantenía jerarquías rígidas, comenzaba a adaptarse a nuevas condiciones demográficas, sociales y económicas. Este proceso, aunque parcial, nos permite pensar que la rigidez del sistema de castas estaba siendo disputada desde dentro, a partir de vínculos personales que desbordaban las categorías establecidas.

Durante el primer quinquenio (1756–1760), Montoya observa una ruptura incipiente en las barreras raciales, especialmente en el comportamiento de los varones españoles, quienes se unieron en algunos casos con mujeres mestizas, mulatas e incluso con una mujer negra. Aunque estos casos son marginales, abren la posibilidad de que, ante ciertas coyunturas demográficas, el grupo dominante flexibilizara sus criterios matrimoniales. En contraste, los mestizos conservaron en este periodo un perfil marcadamente endogámico, lo que coincide con la estabilidad que Montoya ya había señalado para este grupo. Los mulatos, por su parte, mostraron un alto nivel de exogamia, sobre todo con mestizas e indias, mientras que entre los indígenas, cerca del 30 % de sus enlaces fueron mixtos, lo que sugiere una interacción constante entre los sectores marginados.²¹⁵ Los porcentajes presentados, revelan fisuras significativas en el muro simbólico del mestizaje controlado.

Entre 1761 y 1765, se afianza el patrón de apertura observado en el lustro anterior, aunque con matices. Los mestizos continúan siendo visibles en los registros de la Parroquia Mayor, mientras que en los barrios indios su presencia es mucho más limitada. Esta diferencia territorial indica que los

²¹⁵ *Ibidem*, p. 219.

grupos intermedios estaban ganando espacio dentro de las zonas urbanas más articuladas al poder religioso y civil. La exogamia, en este contexto, aparece como una forma habitual de integración, no solo como excepción.

Durante este periodo ocurrieron en San Luis Potosí varios acontecimientos que pudieron influir en la disminución de los matrimonios. Uno de los más significativos fue la expulsión de los jesuitas en 1767, un hecho que provocó una gran tensión social. Los disturbios que siguieron estuvieron protagonizados, en buena medida, por miembros de las castas particularmente por mulatos, quienes fueron duramente reprimidos por el visitador Gálvez durante su estancia en la ciudad.²¹⁶

Tras ese periodo de tensión, hacia 1772 se observa una recuperación en la actividad matrimonial dentro de la Parroquia Mayor, visible tanto entre españoles como entre castas e indios. De acuerdo con Montoya, esta recuperación también fue registrada en las jurisdicciones franciscanas.²¹⁷

Para el quinquenio de 1776–1780, los datos muestran una recuperación generalizada de los matrimonios, tras la crisis provocada por la expulsión de los jesuitas. Las cifras aumentan en todos los grupos, pero destaca un fenómeno particular: 31 varones españoles se casan con mestizas, lo que sugiere una apertura puntual en contextos específicos. Del lado de los indios, un tercio de sus matrimonios fueron con mujeres mulatas o mestizas, lo que evidencia una reorganización de sus redes de parentesco.²¹⁸

Entre 1781 y 1785, se vive una de las crisis más severas del siglo por la escasez alimentaria. Este contexto impacta directamente en la nupcialidad, pero también genera una transformación en las estrategias matrimoniales. Se incrementan las uniones interétnicas: 55 de los 195 matrimonios registrados entre españoles fueron con mujeres de calidades diferentes. Lo mismo ocurre entre los indios, cuyas uniones con mestizas, mulatas o españolas superan el tercio del total.²¹⁹ En un escenario de sobremortalidad, la exogamia se vuelve una herramienta de adaptación frente a la crisis.

Durante el período de 1786 y 1790, se observa una oscilación marcada por epidemias y una nueva caída en los matrimonios. Aun así, las prácticas interétnicas continúan siendo significativas. Montoya sugiere incluso que ciertas calidades como la mulata comienzan a desaparecer en los registros, al integrarse simbólicamente a la categoría mestiza. Esto podría interpretarse como una forma de blanqueamiento estadístico, donde las mezclas dejan de marcarse para facilitar su incorporación al orden simbólico dominante.²²⁰

²¹⁶ *Ibidem*, p. 222.

²¹⁷ *Ibidem*, p. 222.

²¹⁸ *Ibidem*, p. 222.

²¹⁹ *Ibidem*, p. 223.

²²⁰ *Ibidem*, p. 223.

Desde esta perspectiva, las uniones matrimoniales reflejan con claridad los efectos de una crisis que desestabilizó no solo la economía y la demografía, sino también los códigos sociales de pertenencia. En un contexto de sobremortalidad y escasez, la exogamia aparece como una salida viable para quienes buscaban garantizar estabilidad o simplemente continuar con su ciclo vital. Este quinquenio muestra, con más fuerza que los anteriores, que el mestizaje no fue solo un fenómeno estructural, sino también una respuesta inmediata a los síntomas de los tiempos.

Entre 1780 y 1800, las cifras matrimoniales en San Luis Potosí estuvieron marcadas por una fuerte inestabilidad provocada por crisis de subsistencia. Sequías, escasez de alimentos y epidemias como la viruela de 1798 afectaron directamente la nupcialidad, sobre todo entre castas e indígenas, cuyas curvas muestran altibajos constantes. Hacia finales de la década de 1790, la endogamia entre españoles repuntó levemente, aunque los matrimonios mixtos continuaron siendo significativos, especialmente entre mujeres hispanas que eligieron mestizos como segunda opción. Las mestizas, por su parte, mantuvieron una distribución amplia entre españoles, indios y mulatos. En este periodo también se observa una disminución de la población mulata en los registros, lo que sugiere su absorción dentro de la categoría mestiza.²²¹

Finalmente, los datos revisados muestran que las prácticas de endogamia y exogamia no solo respondieron a criterios raciales establecidos por el orden colonial, sino que también estuvieron profundamente condicionadas por las circunstancias sociales, económicas y demográficas de cada momento. Factores como las crisis alimentarias, las epidemias o la presión demográfica marcaron el ritmo de los matrimonios y, en muchos casos, alteraron las barreras raciales que pretendían mantenerse rígidas.

Frente a lo observado en San Luis Potosí, donde las castas mostraron una marcada apertura hacia la mezcla como estrategia de integración, el caso de la ciudad de Puebla ofrece un matiz distinto. A pesar de ser la segunda ciudad en importancia dentro del virreinato, su estructura social conservó fuertes patrones de segmentación, aunque también se presentaron momentos de apertura que deben leerse a la luz de su configuración urbana, sus crisis demográficas y las particularidades de cada parroquia.

En este sentido, la parroquia del Señor San José resulta un escenario privilegiado para observar estas dinámicas. Ubicada en los márgenes de la traza urbana y con una feligresía compuesta mayoritariamente por castas e indios,²²² este espacio fue testigo de múltiples tensiones entre la norma y la práctica. Para analizar con mayor precisión los comportamientos matrimoniales registrados en

²²¹ *Ibidem*, p. 225.

²²² Ramón Alejandro Montoya, *Implicaciones sociales del matrimonio religioso en la Puebla colonial de los siglos XVII y XVIII: Estudio de caso en la parroquia del señor San José, Puebla*, [Tesis de Licenciatura], Puebla, Universidad de las Américas, 1988, p.45.

dicha parroquia, retomamos el estudio de Ramón Alejandro Montoya, *Implicaciones sociales del matrimonio religioso en la Puebla colonial de los siglos XVII y XVIII: Estudio de caso en la parroquia del Señor San José, Puebla*, tesis de licenciatura defendida en la Universidad de las Américas Puebla. Esta investigación permite observar con claridad cómo operaron las estrategias de endogamia y exogamia en un entorno marcado por la movilidad, la segregación y la proximidad entre calidades.

Al igual que en San Luis Potosí, el análisis de Montoya se basa en series quinquenales, aunque para el caso de Puebla existen importantes lagunas en los libros parroquiales que impiden un seguimiento continuo. Aun así, el autor reconstruye una visión general de los patrones nupciales en la parroquia de San José durante el siglo XVIII, con énfasis en los quinquenios de 1761–1765 y 1771–1775. El siguiente cuadro resume los matrimonios por designación socio-racial registrados en los libros de indios durante dichos periodos, y los contrasta con los matrimonios que se habrían esperado si las uniones hubieran ocurrido al azar:

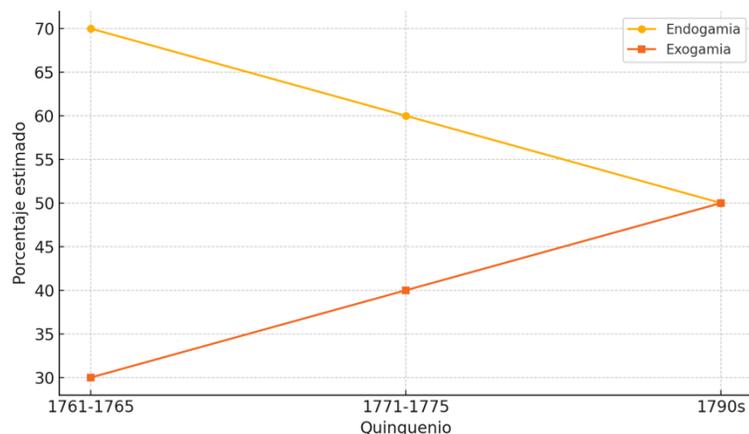


Figura 4. Gráfica sobre matrimonios por designación socio-racial y matrimonios esperados por uniones al azar en la parroquia de San José, Puebla (1761–65 y 1771–75). Fuente: Ramón Alejandro Montoya, *Implicaciones sociales del matrimonio religioso en la Puebla colonial de los siglos XVII y XVIII: Estudio de caso en la parroquia del señor San José, Puebla*, [Tesis de Licenciatura], Puebla, Universidad de las Américas, Puebla, 1988. La gráfica es elaboración propia.

El estudio de Montoya también señala que existen algunas lagunas en los registros de esta parroquia, lo que impide tener un seguimiento continuo y exacto. En varios momentos faltan libros de matrimonios, ya sea por pérdida o extravío, por lo que el análisis que hace el autor se basa en los datos disponibles y debe entenderse como una aproximación general. En el caso de los indios, por ejemplo, no hay registros entre 1751 y 1770; para los españoles, los vacíos abarcan de 1766 a 1780 y de 1800 a 1810; y para las castas, entre 1771 y 1785.²²³

²²³ Montoya, *Implicaciones sociales del matrimonio religioso*, p.9.

Al analizar los quinquenios de 1761 a 1765 y de 1771 a 1775 en los libros de los indios, se observa que la tendencia a la endogamia comenzaba a perder fuerza, aunque no de manera uniforme entre los distintos grupos. Como señala Montoya, las uniones entre castas e indios con otras calidades se manifestaron con mayor frecuencia, mientras que los mestizos mantuvieron un patrón más abierto, casándose tanto con indios como con castas e incluso con algunas españolas. Particularmente significativo es el hecho de que las mujeres españolas continuaran apareciendo en matrimonios con varones indios, una práctica documentada en periodos anteriores que, pese a su baja frecuencia, revela una cierta persistencia de estos cruces en momentos de mayor flexibilidad social.²²⁴

Estos datos refuerzan la idea de que el mestizaje en Puebla no operaba como una disolución completa del sistema, sino como una dinámica negociada, profundamente condicionada por el género y la “calidad”. Si bien se amplió el margen de posibilidad para ciertos grupos, las combinaciones no eran simétricas ni estaban exentas de jerarquía.

Sin embargo, entre los españoles se nota un leve repliegue: aunque siguen contrayendo matrimonio con personas de otras calidades, prefieren uniones con castizas antes que con mestizas o mulatas. A su vez, los castizos tienden a orientarse hacia su propio grupo o hacia el sector español, priorizando las alianzas con mujeres consideradas de mejor posición social.²²⁵ Estos patrones confirman que, si bien el mestizaje seguía presente, las estrategias matrimoniales estaban claramente mediadas por la “calidad” y el intento de ascenso o conservación del estatus.

También resulta relevante que, en este quinquenio, las uniones entre españoles e indias, y entre indios y españolas, se mantuvieran con una frecuencia casi equivalente, lo que Montoya interpreta como un comportamiento llamativo en momentos de crisis, cuando el orden social tiende a flexibilizarse.

²²⁶ Aun así, la mezcla no se daba en condiciones simétricas, ya que seguía estando influida por criterios de género, honra y jerarquía³.

En términos generales, la endogamia seguía presente, pero su predominio disminuyó en comparación con periodos anteriores. El número de matrimonios endogámicos registrados superó lo esperado en un 173%, lo que indica que la mezcla seguía siendo la excepción y no la regla.²²⁷ Esta situación muestra que, aunque las fronteras sociales comenzaban a flexibilizarse, las jerarquías raciales aún estructuraban la elección de pareja en la Puebla del siglo XVIII.

Al cierre del periodo, Montoya observa un debilitamiento sostenido de la endogamia, con una reducción de más de seis décimas desde 1641. Los mestizos tienden cada vez más a establecer uniones con mujeres de calidades superiores, y ese mismo patrón es replicado por los castizos. Hacia este

²²⁴ *Ibidem*, pp. 61-62.

²²⁵ *Ibidem*, p. 62.

²²⁶ *Ibidem*, p. 62.

²²⁷ *Ibidem*, p. 62.

mismo quinquenio se registran ocho matrimonios entre españolas e indios, mientras que los hombres españoles apenas aparecen en uniones con mujeres indias. Además, los españoles empiezan a casarse con castizas y mestizas, lo que sugiere un relajamiento parcial en las barreras sociales previamente más rígidas.²²⁸

Este comportamiento confirma que el matrimonio funcionaba no solo como institución religiosa o legal, sino también como una vía de ascenso simbólico y social, especialmente para los varones. La tendencia creciente a la exogamia, aunque no implica una ruptura del sistema, sí revela cómo los límites podían negociarse, dependiendo del contexto, las oportunidades y la percepción social de la “calidad”.

La presencia de uniones entre españolas e indios en mayor proporción que el caso inverso, también muestra una asimetría de género, donde las mujeres tenían márgenes distintos para el emparejamiento, no siempre marcados por el ascenso, sino por otras dinámicas afectivas o sociales.

En los registros matrimoniales de la parroquia de San José hacia fines del siglo XVIII e inicios del XIX, se observan transformaciones importantes en las dinámicas de unión entre calidades. Montoya señala que, aunque los mestizos continuaban casándose de forma endogámica, comenzaron a mostrar una clara preferencia por unirse con españoles antes que con castizos, lo que refuerza su tendencia a buscar vínculos con grupos de mayor prestigio.²²⁹ Por su parte, los indios, aunque siguieron siendo el grupo con mayores niveles de endogamia, comenzaron a abrirse más a la exogamia con el paso del tiempo, probablemente también como resultado de su peso demográfico dentro de la parroquia.

Asimismo, en estos años aparecen con mayor frecuencia categorías como mulatos, pardos y moriscos, quienes en muchos casos establecieron uniones exogámicas, incluso con personas clasificadas en calidades consideradas superiores.²³⁰ Este fenómeno sugiere que, con el paso del tiempo, las etiquetas raciales comenzaron a perder fuerza como criterio absoluto para definir las uniones matrimoniales, dando paso a otros factores de tipo social o económico.

Es posible que la estructura social comenzara a reconfigurarse hacia fines del periodo colonial, y que el color o la “calidad” ya no determinaran con la misma rigidez la elección de pareja. En este escenario, las decisiones conyugales parecen responder menos a la clasificación racial y más a oportunidades reales de alianza, movilidad o consolidación social. Montoya plantea que esta evolución podría indicar que las categorías socio-raciales, si bien aún estaban presentes en el lenguaje oficial, ya no eran el principal referente de estratificación. Lo que antes se estructuraba desde la

²²⁸ *Ibidem*, p. 63.

²²⁹ *Ibidem*, pp. 63-64.

²³⁰ *Ibidem*, p.64.

jerarquía racial, ahora comenzaba a ser negociado en función de la posición económica o del prestigio construido más allá del linaje.

Al comparar las prácticas matrimoniales registradas en las parroquias urbanas de la Ciudad de México, San Luis Potosí y Puebla, se hace evidente que el modelo normativo colonial no se vivió ni se aplicó de forma homogénea. En la capital, el control sobre la honra, la “calidad” y la pureza se mantuvo con mayor rigidez, mientras que en otras ciudades como Puebla, marcada por crisis demográficas, y San Luis Potosí, con una configuración más abierta vinculada a su carácter minero, se observan prácticas más flexibles en la elección de pareja. En estos últimos contextos, especialmente entre las castas, las uniones mixtas se dieron con mayor frecuencia, lo que sugiere que las normas existían, pero no siempre se imponían con la misma fuerza. Así, tanto la endogamia como la exogamia revelan estrategias diferenciadas: mientras algunos grupos buscaron conservar su posición, otros aprovecharon los márgenes de movilidad que ofrecía el mestizaje para reconfigurar su lugar dentro del orden social.

2.6. Legitimidad e ilegitimidad

Durante el periodo virreinal, las categorías de legitimidad e ilegitimidad rebasaron su sentido moral y religioso para convertirse en ejes fundamentales de la organización social en la Nueva España. Asociadas tanto a los registros sacramentales como a las disposiciones jurídicas, estas distinciones funcionaron como mecanismos de clasificación que reforzaban la jerarquía social impuesta por la Iglesia y la Corona. Más allá de su dimensión espiritual, operaban como dispositivos simbólicos estrechamente ligados a la idealización de la pureza de sangre, justificando la exclusión de quienes no eran considerados cristianos viejos y restringiendo el acceso a cargos, oficios y privilegios reservados a las élites.

La legitimidad no fue solo una condición espiritual, sino un marcador de prestigio y de pertenencia al modelo social jerárquico idealizado por las élites coloniales. Estuvo estrechamente ligada al concepto de limpieza de sangre, ya que implicaba nacer dentro de un matrimonio sacramental, con padres cristianos viejos y sin mezcla racial. Esta condición operaba como una credencial simbólica y funcional que habilitaba el acceso a espacios educativos, económicos y administrativos. Para la élite española, la legitimidad se concebía como un atributo heredado, que reforzaba la continuidad del linaje y consolidaba su posición dentro del orden virreinal.

Para los grupos de origen mixto, el matrimonio legítimo era una forma de cumplir con los preceptos sacramentales, reforzar la fe cristiana y consolidar la unidad familiar, en contraste con prácticas como el amancebamiento o el concubinato. Sin embargo, observar estas normas no garantizaba el acceso a

los privilegios reservados a los peninsulares. Aunque no fue la norma, algunos individuos ilegítimos alcanzaron cierto prestigio en los ámbitos artísticos, políticos o gremiales, logrando sortear las barreras tanto del color como de la ilegitimidad. Esta última funcionó como un estigma persistente, especialmente para las calidades mezcladas, dificultando su integración formal al orden virreinal. No obstante, más que una exclusión absoluta, operó como un prejuicio codificado en la documentación oficial y en los discursos normativos de la época.

Esta construcción simbólica fue reforzada desde los primeros años de la conquista mediante la evangelización de los naturales, que se consolidó como una herramienta de legitimación política, moral y espiritual. El Primer Concilio Provincial Mexicano de 1555, en consonancia con la visión de la Corona, estableció como prioridad la administración de los sacramentos como bautismo, confirmación, penitencia, comunión, extremaunción y matrimonio, no solo como actos religiosos, sino como mecanismos para integrar a los indios en el orden cristiano. Esta incorporación, sin embargo, no se produjo en condiciones de igualdad, sino que se impuso como parte de un proyecto civilizatorio que subordinó sus creencias a una cosmovisión europea.²³¹

El bautismo adquirió una dimensión jurídica y simbólica crucial, especialmente durante el siglo XVI, cuando se convirtió en una forma de mitigar, al menos en el plano simbólico, la violencia y la explotación a la que estaban sometidos los indígenas. Para muchos pueblos, este sacramento operó como un rito de paso que no solo marcaba la conversión al cristianismo, sino que ofrecía cierta protección, reconocimiento y legalidad dentro del nuevo orden virreinal.²³² Su valor estratégico se advierte también en las crónicas de indios, donde se observa que su realización estuvo asociada a la reconfiguración política del altépetl como unidad reconocida por el régimen colonial.

En este contexto, el control sacramental adquirió una relevancia normativa sostenida. El Primer Concilio Provincial Mexicano de 1559 estableció la necesidad de registrar bautismos y matrimonios como una forma de ordenar y vigilar la vida cristiana de los fieles. Más tarde, en el Concilio de 1585, se determinó la inscripción obligatoria de los bautismos, confirmaciones, matrimonios y sepulturas, lo que evidencia el interés por consolidar un archivo parroquial que no solo cumpliera funciones religiosas, sino también administrativas y de control social.²³³ A través de estos registros, la Iglesia no solo ejercía autoridad espiritual, sino que intervenía activamente en la configuración del estatus

²³¹ Montoya, *Implicaciones sociales del matrimonio religioso*, p. 17.

²³² Ryan Dominic Crewe, “Bautizando el colonialismo: las políticas de conversión en México después de la conquista”, *Historia Mexicana* 68, núm. 3, 2019, p. 990. Disponible en: <https://doi.org/10.24201/hm.v68i3.3809>, consultado en enero de 2021.

²³³ Claude Morin, “Santa Inés Zacatelco (1646-1812), contribución a la Demografía Histórica del México Colonial”, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Departamento de Investigaciones, 1973, p.8. Disponible en: https://www.academia.edu/831857/Morin_Claude_Santa_In%C3%A9s_Zacatelco_1646_1812_contribuci%C3%B3n_a_la_demograf%C3%ADa_hist%C3%B3rica_del_M%C3%A9xico_colonial, consultado en febrero de 2021.

legal y social de los individuos, reforzando con ello la lógica de legitimidad exigida por el modelo colonial.

Los registros bautismales en los pueblos de indios permitieron, además, documentar elementos étnicos como la nación y la lengua de los recién bautizados. El Primer Concilio Provincial Mexicano de 1555 había establecido normas estrictas para la validez del sacramento, entre ellas la prohibición de bautizar adultos sin instrucción previa en la fe. Como explica Robert Ricard, se exigía que los catecúmenos estuvieran legítimamente casados conforme a las normas eclesiásticas, lo que evidencia el interés de la Iglesia por reforzar el matrimonio como modelo familiar ideal. Asimismo, se estipulaba que adultos y niños mayores fueran instruidos en los libros sagrados antes de recibir el bautismo, consolidando así el vínculo entre formación cristiana, sacramento y legitimidad.²³⁴

En el caso de los recién nacidos, el bautismo debía celebrarse lo antes posible, por lo general en el templo, como expresión del deber cristiano de los padres y como forma de incorporar al infante a la comunidad desde sus primeros días. Esta práctica reforzaba la relación entre el acto sacramental y la validación social y jurídica de la persona dentro del orden virreinal.

Así, la legitimidad siguió una lógica del linaje hispánico y la necesidad de preservar un orden social jerarquizado. Los conquistadores y colonizadores apelaron a la pureza de sangre y a la exclusión de vínculos considerados deshonorosos. En este sentido, Richard Konezke señala que el prestigio colonial se sustentó también en la exclusión de relaciones vistas como ilegítimas.²³⁵

Un ejemplo de esta concepción se encuentra en una consulta del Consejo de Indias, donde se definía al mestizo como:

Hijo legítimo de indio y español, que como proveniente de dos naciones puras y castizas, eran llamados indios mestizos, de una clase estimable [...] A los propiamente mestizos es adoptable sólo la consideración que se ha tenido respecto de los descendientes de indios llamados caciques, admitiéndolos a todos los honores y preeminencias, así en lo eclesiástico como en lo secular.²³⁶

Este documento revela cómo la legitimidad podía, en ciertos casos, atenuar los efectos de la mezcla racial y ser utilizada como argumento para validar determinados linajes, integrándolos selectivamente al sistema sin alterar su jerarquía.

Desde una perspectiva jurídica y doctrinal, Ibarra Dávila ha mostrado cómo la ilegitimidad fue concebida como un defecto de nacimiento con implicaciones legales concretas. A partir de archivos quiteños, la autora documenta que no debía premiarse más la lujuria que la castidad, por lo que

²³⁴ Ricard, y Garibay, *La conquista espiritual de México*, p. 192.

²³⁵ Richard Konezke, "Los mestizos en la legislación colonial", *Revista de estudios políticos*, núm. 112, 1960, p. 117. Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2129472>, consultado en febrero de 2022.

²³⁶ Pilar Gonzalbo Aizpuru, "Familia rural, familia urbana. La Nueva España frente a la modernidad del siglo XVIII," *Revista de Historia Regional y Local* 13, no. 28, 2021, p. 150. Disponible en: <https://doi.org/10.15446/historelo.v13n28.89308>, consultado en mayo de 2024.

resultaba injusto equiparar jurídicamente a los hijos legítimos e ilegítimos.²³⁷ En ese mismo sentido, y citado por la propia Ibarra, Guillermo Hernández Peñalosa destaca que el derecho colonial reconocía abiertamente privilegios para los nacidos dentro del matrimonio, tanto en el ámbito jurídico como en el social. Estas ideas reforzaban la lógica jerárquica del orden colonial, en el que el origen determinaba el acceso a derechos, prestigio y oportunidades.²³⁸

Estas distinciones también se manifestaron institucionalmente. A fines del siglo XVIII, el arzobispo Lorenzana impulsó la creación de la Casa de Niños Expósitos del Señor San Joseph, buscando separar a los hijos legítimos de los ilegítimos por considerarlos una amenaza al orden jerárquico.²³⁹ Como explica José Gustavo González Flores, el matrimonio eclesiástico no solo constituía un sacramento, sino también una condición para vivir socialmente de forma legítima. Quienes no lo contraían, y sus hijos, cargaban con un estigma desde el bautismo. A nivel demográfico, el autor observa que los nacimientos ilegítimos se incrementaron desde mediados del siglo XVII, lo que evidencia el papel de la ilegitimidad en la expansión del mestizaje en distintas regiones novohispanas.²⁴⁰

En el plano discursivo, Patricia Seed ha documentado que en el siglo XVII los términos mestizo y mulato se usaron indistintamente para referirse a hijos nacidos fuera del matrimonio, fortaleciendo la asociación entre ilegitimidad y mezcla racial. Esta equivalencia justificaba su marginación en documentos y prácticas cotidianas.²⁴¹

Sin embargo, como señala Katzew, la experiencia social fue más ambigua. Muchos hijos de uniones informales crecieron entre códigos culturales diversos, lo que revela que la legitimidad no se reducía a un estatus jurídico, sino que también se negociaba a través de la crianza, la lengua y los vínculos sociales.²⁴² Según Vázquez Valle, muchas mujeres se declaraban viudas para evitar el estigma de la maternidad soltera, estrategia que muestra la tensión entre las normas morales y las prácticas sociales.²⁴³

A pesar del peso de estas clasificaciones, la ilegitimidad no fue una condena definitiva. Como advierte Pilar Gonzalbo, en regiones rurales donde las condiciones permitían estabilidad, los matrimonios eran más frecuentes y tempranos. Por el contrario, en contextos masculinizados como las haciendas, las

²³⁷ Alexia Ibarra Dávila, *Estrategias del mestizaje: Quito a finales de la época colonial*, Abya-Yala, Quito, 2002, p. 29. Disponible en: https://digitalrepository.unm.edu/abya_yala/324/, consultado en marzo de 2022.

²³⁸ Guillermo Hernández Peñalosa, *apud* Alexia Ibarra Dávila, *Estrategias del mestizaje: Quito a finales de la época colonial*, Abya-Yala, Quito, 2002, p. 68. Disponible en: https://digitalrepository.unm.edu/abya_yala/324/, consultado en marzo de 2022.

²³⁹ Gonzalbo Aizpuru, "Familia rural, familia urbana...", p. 151.

²⁴⁰ José Gustavo González Flores, *Mestizaje de Papel. Dinámica demográfica y familias de calidad múltiple en Taximaroa (1667-1826)*, p. 109.

²⁴¹ Seed, *Amar, honrar y obedecer*, p.184.

²⁴² Katzew, *La pintura de castas*, p. 40.

²⁴³ Vázquez Valle, *Los habitantes de la Ciudad de México*, p. 98.

uniones informales eran comunes. Esto demuestra que la vivencia de la ilegitimidad estuvo mediada por el contexto socioeconómico, y que su impacto fue variable según el entorno.²⁴⁴

En definitiva, la legitimidad se convirtió en una herramienta de validación simbólica y jurídica que reforzó las jerarquías del orden colonial. Como señala Dolores Enciso, el matrimonio eclesiástico era el único medio reconocido para formalizar la unión y garantizar la herencia, por lo que su observancia fue especialmente valorada por los sectores aspiracionales²⁴⁵. Desde los primeros años de la conquista, como advierte Norma Angélica Castillo, la legitimidad determinó la pertenencia: los mestizos legítimos fueron integrados con mayor facilidad, mientras que los ilegítimos quedaron al margen de los privilegios sociales.²⁴⁶

Este patrón se agudizó por la ausencia de mujeres españolas, que dio lugar a relaciones informales como documenta Laura Catelli, cuyas consecuencias fueron hijos sin reconocimiento jurídico.²⁴⁷ No obstante, como plantea Talavera Ibarra, la ilegitimidad no fue siempre impuesta: en algunos casos, fue una estrategia para redefinir vínculos de filiación y resistir el estigma racial. Aun así, entre africanos y afrodescendientes, el bautismo no garantizaba la inclusión social.²⁴⁸ Aunque la Iglesia lo promovía como vía de integración, en la práctica no anulaba el peso de la esclavitud ni del prejuicio racial.

La práctica del concubinato, extendida entre españoles y mujeres indígenas o africanas, reforzó este ciclo de exclusión. Como muestra Eva Alexandra Uchmany, muchos hijos nacidos de estas uniones fueron registrados como naturales o expósitos, en una zona ambigua entre el reconocimiento parcial y la negación de filiación.²⁴⁹ De este modo, la ilegitimidad no solo operó como un estigma individual, sino como un dispositivo estructural que consolidó las fronteras sociales en la Nueva España.

Finalmente, la legitimidad no fue únicamente una condición espiritual o jurídica, sino un marcador estructural de inclusión, prestigio y movilidad dentro del orden virreinal. Su contrario, la ilegitimidad, operó como frontera simbólica que reforzaba la desigualdad, en especial entre los sectores racializados. Aunque hubo excepciones y estrategias para sortear sus efectos, en la mayoría de los casos este estigma limitó las posibilidades de integración plena. Así, la legitimidad funcionó como

²⁴⁴ Pilar Gonzalbo Aizpuru, "Familia rural, familia urbana. *La Nueva España frente a la modernidad del siglo XVIII*", p. 150.

²⁴⁵ Dolores Enciso Rojas, "Matrimonio, bigamia y vida cotidiana en Nueva España". p. 102.

²⁴⁶ Norma Angélica Castillo Palma, Cholula sociedad mestiza en ciudad india. Un análisis de las consecuencias demográficas, económicas y sociales del mestizaje en una sociedad novohispana (1649-1796), p. 33.

²⁴⁷ Laura Catelli, "Los hijos de la conquista: otras perspectivas sobre el "mestizo" y la traducción a partir de él "El Nueva y Buen Gobierno de Felipe Guaman Poma de Ayala", *Revista de Historia de la Traducción*, núm. 4, [En línea], Barcelona, Universidad Autónoma de Barcelona, 2010. Disponible en: <http://www.traduccionliteraria.org/1611/art/catelli.htm#>, consultado en marzo de 2023.

²⁴⁸ Oziel Ulises Talavera Ibarra, "La ilegitimidad en Valladolid y Uruapan en la época colonial, 1594-1819", en: Chantal Cramaussel y José Gustavo González Flores (eds.), *Nacidos ilegítimos. La Nueva España y México*, El Colegio de México /Universidad Autónoma de Coahuila, 2020, pp. 25-26.

²⁴⁹ Eva Alexandra Uchmany, "Mestizaje en el siglo XVI novohispano", p. 34.

una categoría central que articuló la relación entre linaje, fe, moral y poder, consolidando con ello uno de los pilares del sistema colonial.

2.7. Lazos de parentesco

En la sociedad novohispana, el parentesco fue un eje fundamental para organizar la vida social, cultural y política. No se limitó a los lazos consanguíneos, sino que integró relaciones espirituales, simbólicas y funcionales que permitieron consolidar alianzas, reproducir el estatus o disputar el poder dentro de un orden jerárquico profundamente desigual.

En este entramado colonial, el parentesco no puede reducirse a los vínculos consanguíneos, pues abarcó también relaciones de afinidad, filiación simbólica y parentesco espiritual. Como plantea Lévi-Strauss, toda sociedad se organiza a partir de reglas de alianza que marcan el tránsito de la naturaleza a la cultura, y que se expresan en normas de exogamia o en la prohibición del incesto.²⁵⁰ Desde esta perspectiva, el parentesco opera como una red de intercambio, reciprocidad y jerarquía.

Loring García sostiene que se trata de un sistema de relaciones sociales que articula no solo la filiación como padres, hijos, hermanos, sino también la afinidad (vínculos conyugales) y las relaciones simbólicas como el compadrazgo,²⁵¹ que adquirieron fuerza legal, social y religiosa durante la época virreinal.

Más allá de su función normativa, estas formas de parentesco ofrecieron mecanismos de inclusión, de protección simbólica y de negociación de prestigios, especialmente en una sociedad estructurada por la desigualdad. Por ello, este apartado tiene como objetivo contextualizar los distintos tipos de vínculos familiares y espirituales que configuraron el tejido relacional en la Nueva España, analizando sus sentidos sociales en torno al poder, la alianza, la exclusión o la resistencia. Esta mirada permitirá, más adelante, observar con mayor claridad cómo estas redes operaron en distintos sectores coloniales, desde las élites hasta las mezclas raciales, y cómo fueron representadas, normadas o reinterpretadas en el marco de una sociedad profundamente jerarquizada.

Durante el periodo virreinal, la familia fue concebida como la célula básica del orden social. Desde la visión cristiana, el matrimonio legítimo constituía el eje de la vida doméstica, moral y económica. Esta idea fue promovida por la Iglesia y por las autoridades civiles, al considerar que la unidad

²⁵⁰ Marcela I. Valdata, "Análisis de las relaciones de parentesco: diferentes perspectivas", *IX Congreso Argentino de Antropología Social*, Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Misiones, Posadas, 2003, p. 3. Disponible en: <https://cdsa.academica.org/000-080/500>, consultado en marzo de 2025.

²⁵¹ María Isabel Loring García, "Sistemas de parentesco y estructuras familiares en la Edad Media," en José Ignacio de la Iglesia Duarte (coord.), *La familia en la Edad Media: XI Semana de Estudios Medievales, Nájera*, Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, 2001, p. 7. Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=595373>, consultado en febrero 2025.

familiar ofrecía estabilidad, disciplina y jerarquía. Dentro de este modelo normativo, el padre ocupaba el lugar de jefe de familia y garante del honor, mientras la madre se encargaba de la crianza y formación cristiana de los hijos.

No obstante, esta concepción idealizada dista de lo que sucedía en la práctica. En muchos hogares, especialmente en contextos de ilegitimidad, abandono o mezcla racial, las mujeres asumieron solas la crianza y protección de sus hijos. Aunque el modelo patriarcal era dominante en el discurso, las estructuras familiares mostraron una notable flexibilidad, adaptándose a realidades que escapaban al control institucional.

En este contexto, la familia no se reducía a la unidad doméstica, sino que también representaba un linaje. Como señalaba Sebastián de Covarrubias en el siglo XVII, bajo el término linaje se comprendía no solo a los padres y abuelos, sino también a los ascendientes como grupo heredero de nombre, “calidad” y prestigio.²⁵² Así entendido, el linaje implicaba no solo una filiación biológica, sino también la transmisión de derechos, deberes y narrativas de pertenencia que legitimaban o excluían dentro del orden colonial.

La filiación compartida, ya fuera por la línea paterna o materna, configuraba un sistema relacional que servía para organizar la vida social, justificar privilegios y reforzar jerarquías.²⁵³ La sangre no era solo origen, sino también un marcador simbólico y jurídico con implicaciones en la herencia, el honor y el acceso a ciertos espacios sociales.

Sin embargo, este modelo también debe matizarse. Desde la sociología, la familia se define como un conjunto de personas unidas no solo por vínculos consanguíneos o matrimoniales, sino también por relaciones simbólicas o rituales como el compadrazgo. Esta noción amplia permite hablar de la familia como estructura relacional y red de apoyo, más allá de sus límites biológicos.²⁵⁴

En el caso novohispano, esta flexibilidad dio lugar a formas de convivencia que no siempre respondían al modelo cristiano ideal, pero que permitían construir pertenencias y solidaridades según las condiciones sociales, materiales y culturales de cada grupo. Estas redes no eran exclusivas de las élites o del mundo urbano. También en los pueblos de indios, las formas de organización familiar desbordaron la filiación y el matrimonio sacramental, articulando vínculos basados en el trabajo compartido, la convivencia y las obligaciones tributarias.

Asimismo, la familia operó como núcleo organizador del orden social, pero entre las élites novohispanas, esta estructura fue también un instrumento estratégico para reproducir el poder,

²⁵² Sebastián Covarrubias, *Tesoro de la lengua castellana o española*, [1611], Madrid, ediciones Turner, 1977, p. 584.

²⁵³ Michel Bertrand, “De la familia a la red de sociabilidad”, *Páginas. Revista digital de la escuela de historia – untr/* año 4, núm. 6, Rosario, 2012, p. 59. Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/5537551.pdf>, consultado en abril 2025.

²⁵⁴ María Isabel Loring García, “Sistemas de parentesco y estructuras familiares en la Edad Media,” p. 16.

defender la “calidad” y consolidar alianzas sociales, económicas y políticas. Estas redes no se limitaban al espacio doméstico, sino que articulaban relaciones familiares, espirituales y funcionales cuidadosamente planeadas para proteger la posición del grupo dominante dentro del orden colonial. Una de las estrategias más visibles fue el control matrimonial. Como señala John Tutino, las élites principales vigilaban rigurosamente los apellidos, dotes y calidades de las familias con las que se unían, mientras que las secundarias utilizaban el matrimonio como mecanismo de movilidad social. En ambos casos, el parentesco era una red deliberadamente construida para asegurar el lugar en la jerarquía colonial.²⁵⁵ Con las reformas borbónicas, que privilegiaron a los peninsulares, los criollos comenzaron a articular una identidad propia. David Brading ha mostrado que, ante este desplazamiento, las familias criollas redefinieron su identidad como élite legítima del mundo hispanoamericano.²⁵⁶

Michel Bertrand documentó que, entre 1660 y 1780, cerca de la mitad de los oficiales de la Real Hacienda tenían parientes en el mismo aparato burocrático, y una tercera parte compartía sector con algún familiar. Aunque muchos eran peninsulares, se integraban a las redes locales por medio del matrimonio con mujeres criollas, en un proceso que Bertrand denomina acriollamiento.²⁵⁷ Esto les facilitaba acceder a dotes, contactos y legitimidad local, consolidando la permanencia de sus descendientes.

Las élites también distribuían sus recursos familiares de manera planificada. Como explica Paul Ganster, bastaba que uno o dos hijos estuvieran bien colocados para garantizar la continuidad del linaje. Los varones solían heredar el apellido, el honor y los bienes, mientras que las hijas eran casadas estratégicamente para fortalecer alianzas.²⁵⁸ A los hijos que no entraban en estos esquemas se les destinaba a carreras eclesiásticas, estrategia que permitía conservar el prestigio familiar sin comprometer los recursos.

En el plano externo, las redes familiares extendían su influencia más allá del hogar. Thomas Calvo describe el caso de Vera, presidente de la audiencia de Nueva Galicia, quien aglutinó en torno a su cargo a sus parientes y a familias aliadas. Tras su muerte, estas redes se reorganizaron, mostrando la flexibilidad de estos sistemas y su capacidad de adaptarse a nuevas coyunturas.²⁵⁹

²⁵⁵ Jhon Tunino, *Creando un nuevo mundo. Los orígenes del capitalismo en el Bajío y la Norteamérica española*, apud Michel Bertrand, *Elites, parentesco y relaciones sociales en Nueva España, Tiempos de América: Revista de Historia, Cultura y Territorio*, núm. 3, 1999, p. 60. Disponible en: <https://raco.cat/index.php/TiemposAmerica/article/view/105045>, consultado en marzo de 2025.

²⁵⁶ *Ibidem*, p. 59.

²⁵⁷ *Ibidem*, p. 62.

²⁵⁸ Paul Ganster, “Miembros de los cabildos eclesiásticos y sus familias en Lima y la ciudad de México en el siglo XVIII”, en Pilar Gonzalbo Aizpuru (coord.), *Familias novohispanas siglos XVI al XIX*, Seminario de Historia de la Familia, Estudios Históricos, México, El Colegio de México, 1991, p. 150.

²⁵⁹ Thomas Calvo, *Círculos de poder en la Guadalajara del siglo XVII*, apud Juan Pedro Viqueira, “Las grandes familias novohispanas: poder político y condiciones económicas”, en Antonio Guzmán V. y Lourdes Martínez O (eds.), *Familia y*

En este aspecto, Calvo subraya que estas estructuras de poder familiar alcanzaban su máxima eficacia cuando sabían reorganizarse, prescindiendo de la sujeción a un solo linaje. Este comportamiento refuerza la idea de que el parentesco en la élite novohispana no se trataba de una estructura rígida, sino de una red flexible y dinámica que permitía adaptarse a las coyunturas.

Desde la microhistoria, Bertrand ha demostrado que estas redes trascendían la sangre y articulaban sistemas de pertenencia y poder basados en fidelidades, intereses económicos y protección mutua. Identifica tres grandes tipos de relaciones: los amigos íntimos, reforzados por el compadrazgo; los socios financieros, que compartían negocios, favores y herencias; y los subordinados, entre quienes estaban criados, lacayos y dependientes que ofrecían lealtad a cambio de protección, actuando incluso como testaferros.²⁶⁰

En realidad, lo que revelan estos vínculos es una comprensión mucho más amplia del parentesco. Lejos de ser una categoría limitada a los consanguíneos, operaba como un principio estructurante de relaciones donde el afecto, el interés mutuo, la conveniencia o incluso la oportunidad podían generar pertenencia. Esta flexibilidad en la definición del vínculo era funcional al sistema colonial, ya que permitía tejer redes adaptables a los cambios políticos, económicos y personales. Así, la pertenencia no se limitaba al apellido o al linaje, sino que se negociaba y se consolidaba en el día a día, según las necesidades estratégicas de cada grupo o individuo.

En este contexto, David Brading ha señalado una estrategia frecuente en el mundo comercial novohispano del siglo XVIII, según la cual los hijos varones no heredaban directamente los negocios familiares. En su lugar, era común traer a un sobrino desde España, formarlo como cajero en la empresa y, posteriormente, casarlo con la hija del comerciante. Esta práctica, conocida como el *síndrome del cajero*, respondía a una lógica social muy específica, en la cual, los hijos heredaban los bienes considerados nobles, como haciendas o propiedades asociadas al prestigio, mientras que el yerno-sobrino, aunque sin el mismo rango simbólico, asumía la gestión del comercio, actividad rentable pero socialmente menos honorable.²⁶¹ Este modelo muestra cómo se distribuían los roles económicos y simbólicos dentro de las familias, asegurando tanto la continuidad del capital como el mantenimiento del estatus social.

poder en Nueva España: Memoria del Tercer Simposio de Historia de las Mentalidades, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1991, p. 126.

²⁶⁰Michel Bertrand, "Elites, parentesco y relaciones sociales en Nueva España", *Tiempos de América: revista de historia, cultura y territorio*, núm. 3, 1999, p. 64. Disponible en: <https://raco.cat/index.php/TiemposAmerica/article/view/105045>, consultado en marzo de 2025.

²⁶¹David Brandig, *Miñeros y comerciantes en el México borbónico (1763-1810)*, apud Juan Pedro Viqueira, "Las grandes familias novohispanas: poder político y condiciones económicas", en: Antonio Guzmán V. y Lourdes Martínez O, (eds.), *Familia y poder en Nueva España: Memoria del Tercer Simposio de Historia de las Mentalidades*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1991, p. 128.

Sin embargo, John Kicza ha matizado esta interpretación, señalando que la práctica del síndrome del cajero no fue tan generalizada como a veces se sugiere. Según su investigación sobre empresarios coloniales, en numerosos casos fueron los propios hijos quienes sucedieron directamente a los padres en la administración de los negocios. Cuando los yernos asumieron dicho rol, lo hicieron más como parte de estrategias familiares específicas que como una norma extendida.²⁶²

Asimismo, Edgard Sánchez documentó el caso de la familia De la Canal, que obstaculizó la actividad de su rival Baltasar de Sauto utilizando parientes en cargos estratégicos. Además, ingresaron a las milicias, logrando evitar ser juzgados por tribunales ordinarios.²⁶³ Este ejemplo confirma que el parentesco fue una herramienta legal, militar y simbólica para sostener el poder.

En este contexto, las fronteras entre lo público y lo privado eran difusas. Los cargos administrativos generaban capital económico que se reinvertía en alianzas sociales, redes de influencia o control de recursos. Finalmente, los protectores como los virreyes, oidores, altos funcionarios o comerciantes poderosos cumplían un papel esencial, asegurando la estabilidad institucional de los oficiales en el aparato colonial. Así, el parentesco en las élites novohispanas no fue una simple extensión del lazo de sangre, sino una red flexible y funcional, al servicio de la reproducción del poder en una sociedad estructurada por la desigualdad, la jerarquía y la fidelidad estratégica.

Por otra parte, los grupos afrodescendientes y las mezclas raciales no solo quedaron relegados de los espacios privilegiados de poder y fueron objeto de estrategias de fragmentación. Sin embargo, frente a estas limitaciones, muchas comunidades tejieron redes de parentesco alternativas espirituales, funcionales y afectivas que les permitieron sostener la vida cotidiana, proteger a los suyos y conservar márgenes de identidad.

Estas redes no se restringieron al compadrazgo o a los vínculos sacramentales, sino que también incluyeron formas de solidaridad, cuidado y asistencia mutua. En contextos donde la familia patriarcal era frágil o inalcanzable, surgieron relaciones de apoyo que reforzaban pertenencias simbólicas, encubrían vínculos ilegítimos o aportaban cierta “calidad” social. Como apunta Andrea Martins Bordoni, en ausencia de lazos legales o biológicos, la responsabilidad afectiva y la cooperación definían la pertenencia más allá de la sangre.²⁶⁴

²⁶² Jhon E. Kicza, *Empresarios coloniales. Familias y negocios en la ciudad de México durante los Borbones*, apud Juan Pedro Viqueira, “Las grandes familias novohispanas: poder político y condiciones económicas”, en Antonio Guzmán V. y Lourdes Martínez O, (Eds.), *Familia y poder en Nueva España: Memoria del Tercer Simposio de Historia de las Mentalidades*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1991, p. 129.

²⁶³ Esteban Sánchez de Tagle, “Una familia, una región. Los de la Canal de San Miguel el Grande en el siglo XVIII”, en Antonio Guzmán V. y Lourdes Martínez O, (eds.), *Familia y poder en Nueva España: Memoria del Tercer Simposio de Historia de las Mentalidades*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1991, pp. 118-122.

²⁶⁴ Andrea Catalina Martins Bordoni, “Redes Sociales en la América colonial del S XVIII. Las comunidades negras de esclavos”, *Historia Digital*, año XVIII, núm. 31, 2018, p. 186. Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6238134>, consultado en marzo de 2025.

Asimismo, estas redes transmitieron saberes ancestrales, conservaron prácticas religiosas y defendieron identidades compartidas. Vinson ha señalado que, cuando los afrodescendientes actuaban colectivamente mediante cofradías, compañías militares o comunidades organizadas, su identidad y posición social se fortalecían.²⁶⁵

Los registros sacramentales estudiados por Cristina Masferrer muestran cómo muchos niños esclavos fueron incorporados a unidades domésticas donde cumplían funciones de servicio. En estas estructuras, su integración respondía más a una lógica funcional que sanguínea.²⁶⁶ Aunque subordinados, estos niños eran bautizados y confirmados, integrándose así a la dinámica religiosa dominante y a una forma de hibridación cultural que legitimaba socialmente su presencia.

A pesar de la fragilidad de estos vínculos, hay ejemplos que demuestran cómo los lazos espirituales o afectivos podían abrir oportunidades reales. En 1661, una niña mulata llamada Antonia fue liberada gracias a la intervención de su padrino, el clérigo Nicolás de Figueroa Sandoval. De manera similar, Joaquín de Solís obtuvo su libertad cuando Francisco López de Solís, apelando al amor y voluntad que sentía hacia él, costeó su manumisión. Estos gestos revelan cómo el parentesco simbólico podía desafiar los límites impuestos por la esclavitud.²⁶⁷

En particular, el estudio de Masferrer destaca que el padrinazgo fue indispensable en los bautismos de niños esclavos, formando redes de solidaridad espiritual incluso entre personas esclavizadas. La mayoría de los padrinos eran negros y mulatos, y en menor medida indios, mestizos o españoles. Llama la atención que muchos provenían directamente de África, lo que refuerza la persistencia de vínculos culturales, jurídicos y espirituales entre miembros de un mismo origen.

Aunque en algunos casos personas de origen español actuaron como padrinos, estos vínculos no modificaban sustancialmente la jerarquía colonial.²⁶⁸ Más bien, reflejaban intentos individuales por insertarse simbólicamente en redes de mayor prestigio, sin alterar su posición subordinada.

Otros registros evidencian cómo los vínculos ocultos dejaban huellas en decisiones cotidianas. En 1635, en San Luis Potosí, Diego de la Barrera reconoció como propiedad conyugal a una niña esclava,

²⁶⁵ Ben Vinson, *Bearing Arms for His Majesty*, apud Patrick J. Carroll, “El debate académico sobre los significados sociales entre clase y raza”, en María Elisa Velázquez (coord.), *Debates históricos contemporáneos: africanos y afrodescendientes en México y Centroamérica*, México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Institut de Recherche pour le Developpement, Universidad Nacional Autónoma de México, 2022, p.136.

²⁶⁶ Cristina V. Masferrer León, “Niños y Niñas esclavos de origen africano”, en María Elisa Velázquez (coord.), *Debates históricos contemporáneos: africanos y afrodescendientes en México y Centroamérica*, México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Institut de Recherche pour le Developpement, Universidad Nacional Autónoma de México, 2022, pp. 207-208.

²⁶⁷ *Ibidem*, pp. 220- 221.

²⁶⁸ *Ibidem*, p. 231.

Micaela, hija de una mujer negra y de un español no identificado. Sin embargo, ofreció cien pesos para liberarla, ya que en realidad era su propia hija.²⁶⁹

En definitiva, el parentesco en la Nueva España no fue una estructura fija, sino un entramado flexible que articuló sangre, alianza, protección espiritual y estrategias funcionales para sostener las dinámicas de pertenencia, exclusión y resistencia. Desde las élites criollas hasta las comunidades afrodescendientes, los vínculos familiares y espirituales operaron como dispositivos fundamentales para negociar el lugar social dentro de un orden colonial profundamente jerarquizado. Esta comprensión será clave para analizar, en los capítulos siguientes, cómo estas redes se reflejaron en las representaciones visuales y sociales de las mezclas raciales.

2.8. El fenotipo y el color de piel

Uno de los signos más visibles del mestizaje en la Nueva España fue la transformación del color de piel y de los rasgos físicos, los cuales pronto adquirieron un papel clave como marcadores sociales. Desde los primeros momentos de la colonización, el cuerpo comenzó a leerse como signo de pertenencia o exclusión dentro del orden virreinal. El color de piel, lejos de ser una simple característica biológica, se convirtió en un indicador simbólico que ayudaba a estructurar jerarquías sociales profundamente desiguales.

Inicialmente, se asociaron tres grandes grupos raciales a ciertos fenotipos: los españoles, con la piel blanca y la noción de limpieza de sangre; los indios, con tez morena y rasgos específicos; y los africanos, definidos por su negritud, considerada la diferencia más radical. Sin embargo, conforme avanzó el mestizaje en los siglos XVII y XVIII, estas categorías se volvieron más ambiguas, dando paso a nuevas calidades y a una nomenclatura cada vez más inestable. Expresiones como *color quebrado*, comunes en registros parroquiales, mostraban ya no solo una variación física, sino también una carga simbólica ligada a la ilegitimidad, la esclavitud o la impureza.

A pesar de su función clasificatoria, la percepción del color no fue universal ni rígida. A esta categoría analítica se le sumaban otros elementos que correspondían a la definición de la “calidad”, tanto en términos sociales como morales. El color podía negociarse, manipularse o disimularse, y no pocas personas consiguieron transgredir los límites simbólicos del sistema a través de estrategias sociales.

²⁶⁹ Ramón Alejandro Montoya, “Vendiendo y comprando a la parentela. La manumisión de los esclavos de origen africano a través de la liberación de los hijos, San Luis Potosí, siglos XVII y XVIII”, en: Víctor Manuel González Esparza (coord.). *Por una nueva historia de la familia en México*, Aguascalientes, Universidad Autónoma de Aguascalientes, 2023, p. 260.

Por ello, el análisis del color de piel y el fenotipo en el siglo XVIII requiere ir más allá de lo físico: es necesario entender cómo estas categorías fueron interpretadas y utilizadas por párrocos, funcionarios, pintores o testigos para vigilar, legitimar o deslegitimar a los sujetos. Este apartado propone abordar estas construcciones visuales y documentales, considerando al color como un lenguaje de significados múltiples que estructuró la vida colonial desde el cuerpo.

En la Nueva España, el color blanco, el cabello rubio y los ojos claros fueron símbolos de distinción y prestigio. Aunque los españoles eran minoría demográfica, su fenotipo se consolidó como sinónimo de limpieza de sangre. Acercarse a ese ideal implicaba no solo un referente estético, sino la posibilidad de ascenso simbólico y alejamiento de la impureza heredada.

A diferencia de Europa, donde los títulos y linajes definían la jerarquía, en América el color de piel adquirió un peso estructurante. Desde la conquista, la piel blanca se asoció con el dominio, mientras que las tonalidades oscuras fueron vinculadas a la esclavitud, la ilegitimidad y la impureza. Como señala Chaves, el color operó como un marcador de desigualdad,²⁷⁰ haciendo del cuerpo un argumento social capaz de abrir o cerrar oportunidades. Castillo Palma ilustra esta lógica con un juicio en Cholula donde un hombre blanco y de buena apariencia fue identificado como español, como si el fenotipo validara su “calidad”.²⁷¹

Este simbolismo también generó distinciones internas entre los propios europeos. A pesar de compartir limpieza de sangre, los criollos eran percibidos como distintos por haber nacido en América. En una Relación de Puebla de 1554, se señalaba que los criollos eran algo más morenos, incluso sin mestizaje biológico, y que el entorno novohispano alteraba la pureza corporal.²⁷² En el padrón de milicianos de 1765, Castillo Palma identifica que muchos criollos eran descritos como trigueños, e incluso un 5% como pardos de color, una categoría vinculada a tonalidades próximas al negro. Esto sugiere tanto una americanización fenotípica como posibles casos de mezcla que lograron acceder a la “calidad” de español mediante estrategias de movilidad social, especialmente dentro de las milicias.²⁷³

La percepción del color también se aplicó al interior de los pueblos indígenas. Un colono peninsular asentado en Puebla en 1554 describía diferencias entre los indios según su región: los de tierras frías eran más blancos, mientras que todos eran considerados morenos. Estas observaciones revelan que,

²⁷⁰ Margarita Chaves Chamorro, “Jerarquías de color y mestizaje en Amazonia occidental colombiana,” *Revista Colombiana de Antropología*, vo. 38, 2002, p. 193. Disponible en: http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0486-65252002000100008, consultado en marzo del 2022.

²⁷¹ Norma Angélica Castillo Palma, *Cholula sociedad mestiza en ciudad india. Un análisis de las consecuencias demográficas, económicas y sociales del mestizaje en una sociedad novohispana (1649-1796)*, p. 144.

²⁷² *Ibidem* p. 116.

²⁷³ *Ibidem*, pp. 152-153.

incluso dentro de un mismo grupo, el fenotipo funcionaba como criterio de distinción y jerarquización simbólica.²⁷⁴

Este tipo de descripciones permite advertir que, incluso dentro de un mismo grupo como el de los indios, existían diferencias fenotípicas percibidas y comentadas por los observadores. El color de piel, el tipo de cabello y la complejión no solo eran rasgos físicos observables, sino que también eran interpretados socialmente, y en muchos casos, utilizados como criterios para establecer jerarquías, valoraciones o distinciones dentro del mismo grupo.

En el caso de los africanos y afrodescendientes, su color oscuro no solo implicaba una diferencia visual, sino también una exclusión legal y moral. Como afirma Bennett, el sistema colonial les negó la pertenencia a las dos repúblicas reconocidas, situándolos en una marginalidad estructural sostenida por el fenotipo, que funcionó como argumento legitimador de su posición subordinada.²⁷⁵

Sin embargo, la percepción del color no fue uniforme ni estable. Durante el siglo XVII comenzaron a registrarse matices fenotípicos que rompían con el estereotipo rígido asociado a los afrodescendientes. En San Luis Potosí, Ramón Alejandro Montoya identificó una variedad de tonalidades entre la población afrodescendiente en los catálogos de esclavos, como mulatos blancos, prietos, cochos, pardos, membrillos o güeros, e incluso casos contradictorios como el de Ignacio Guerrero, descrito como mulato güero prieto. A pesar de esa ambigüedad, Guerrero fue vendido en 440 pesos, no por su apariencia, sino por su habilidad como tenero.²⁷⁶ Este caso sugiere que en ciertos contextos, especialmente en ciudades de frontera con fuerte actividad económica, el valor del trabajo podía desplazar momentáneamente el juicio racial basado en el color de piel.

Otro ejemplo es Andrés Costilla, un mestizo zapatero arrestado por su color de piel al ser confundido con un esclavo fugitivo. Aunque era hijo legítimo de español e india, fue detenido hasta probar su origen. Esto muestra que, si bien el fenotipo seguía siendo un criterio de sospecha, también podía ser impugnado mediante recursos legales, sobre todo en contextos donde las mezclas eran frecuentes.²⁷⁷

Las descripciones físicas detalladas en las ventas de esclavos, como las de Veracruz en 1619, refuerzan la idea del cuerpo como documento visual. No solo se mencionaba el color, sino rasgos como complejión, cicatrices, dentadura o marcas en la frente, elementos utilizados para determinar

²⁷⁴ *Ibidem*, pp. 133-134.

²⁷⁵ Herman L. Bennett, *Africans in Colonial México: Absolutism, Christianity, and Afro-Creole Consciousness, 1570-1640*, apud Patrick J. Carroll, "El debate académico sobre los significados sociales entre clase y raza, en María Elisa Velázquez (coord.), *Debates históricos contemporáneos: africanos y afrodescendientes en México y Centroamérica*, México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Institut de Recherche pour le Developpement, Universidad Nacional Autónoma de México, 2022, p.122.

²⁷⁶ Ramón Alejandro Montoya, *El Esclavo africano en San Luis Potosí durante los siglos XVII y XVIII*, Universidad Autónoma de San Luis Potosí, San Luis Potosí, 2016, p. 121.

²⁷⁷ *Ibidem*, p. 122.

origen, precio y destino del individuo esclavizado. Así, el cuerpo operaba como un soporte simbólico y jurídico de la desigualdad.²⁷⁸

En conjunto, estos casos revelan que el color de piel y el fenotipo no fueron simplemente datos visibles o biológicos, sino herramientas de estratificación, pero también fueron objeto de disputa cuando otros factores como la habilidad, la reputación o la libertad legal entraban en juego.

En cuanto a los mestizos, hijos de españoles e indias, aunque compartían parte de la ascendencia europea, su fenotipo más oscuro los situaba en una posición ambigua. Garcilaso de la Vega, en su crónica sobre el Perú, los describe con una apariencia intermedia y destaca la carga simbólica de la mezcla, donde el parentesco con un español podía generar orgullo o veneración entre los indios.²⁷⁹

Sin embargo, el mestizo no accedía plenamente a los privilegios de los blancos ni compartía del todo la exclusión de los grupos subordinados, oscilando entre aceptación y rechazo según el contexto.

Por su parte, los mulatos, descendientes de españoles y africanos, presentaban una amplia diversidad física. Su ambigüedad fenotípica dificultaba una clasificación clara y, en muchos casos, se convertía en motivo de sospecha o discriminación. Raffaele Moro Romero documenta un caso inquisitorial en el que un mulato fue acusado de hacerse pasar por sacerdote. Su apariencia, piel muy morena, nariz ancha, labios gruesos y vestimenta pobre bastó para generar dudas sobre su legitimidad. Más allá de los cargos legales, el juicio recaía sobre su cuerpo y su condición racial.²⁸⁰

El caso de Blas Antonio, un ex esclavo mulato denunciado por bigamia en 1724, revela el papel del cuerpo como prueba judicial. Al no contar con documentos que acreditaran su identidad, el Santo Oficio ordenó describir sus características físicas, registrándolo como moreno o negro casta rayado, una fórmula ambigua que da cuenta de la dificultad para definir con precisión su color o “calidad”. La posibilidad de detenerlo dependía de que su fenotipo coincidiera con el de otro hombre casado, mostrando hasta qué punto el cuerpo funcionaba como criterio legal.²⁸¹

Este y otros casos muestran que las categorías raciales como moreno, mulato güero, casta rayado, no eran verdades genealógicas, sino construcciones subjetivas sujetas a interpretación. El cuerpo se convirtió en un terreno de sospecha y ambigüedad, donde el color y el fenotipo operaban como signos móviles dentro de un sistema obsesionado con clasificar la diferencia, pero enfrentado constantemente a su propia confusión.

²⁷⁸ *Ibidem*, pp. 151-156.

²⁷⁹ Norma Angélica Castillo Palma, *Cholula sociedad mestiza en ciudad india...*, p. 122.

²⁸⁰ Raffaele Moro Romero, “Las señas de los novohispano. Las descripciones corporales en los documentos inquisitoriales (finales del XVI-comienzos del XVIII),” en Estella Roselló Soberón (coord.), *Presencias y miradas del cuerpo en la Nueva España*, Ciudad de México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 2011, p. 49. Disponible en: <http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/555/mira>, consultado en abril de 2025.

²⁸¹ *Ibidem*, p. 65.

Entre las calidades que mostraban mayor cercanía simbólica con la blancura estaba el castizo, hijo de español y mestiza. Aunque reconocía una ascendencia indígena, esta categoría fue considerada más aceptable, sobre todo cuando el fenotipo se acercaba al ideal europeo. Como señala González Flores, los castizos eran mestizos de piel clara que podían integrarse en espacios de mayor prestigio.²⁸² Su inclusión dependía tanto de la apariencia como de factores como la reputación, el nivel económico o los vínculos institucionales. La blancura, en este caso, no era solo un atributo corporal, sino una cualidad negociable.

Un ejemplo documentado por Castillo Palma en Cholula muestra a un castizo descrito como alto, delgado y de cara agradable. Esta breve descripción confirma el peso que el aspecto físico tenía en la clasificación social.²⁸³ En este contexto, el cuerpo no solo debía verse claro, sino también portar dignidad, distancia y respetabilidad.

En contraste, la categoría de morisco, usada para referirse a mulatos de piel clara, no disfrutaba del mismo nivel de legitimación. Aunque en origen aludía al linaje islámico, en América el término se aplicó a mezclas raciales con apariencia clara, pero con una carga simbólica negativa persistente. Como explica Ben Vinson, esta categoría reflejaba una tensión entre cercanía fenotípica y exclusión simbólica. Los moriscos podían parecerse a los blancos, pero difícilmente eran aceptados como tales, quedando atrapados en una zona ambigua entre aspiración y estigma.²⁸⁴

Aún más paradójica fue la situación de los albinos. Aunque su piel extremadamente clara los acercaba al ideal colonial, su aceptación no era automática. Como advierte López Beltrán, los cuerpos de los albinos eran evaluados no solo por su color, sino también por su constitución física y su temperamento, siguiendo criterios heredados de la medicina galénica y la teología cristiana.²⁸⁵ Así, la blancura podía ser vista con sospecha si no iba acompañada de otros signos de respetabilidad y pertenencia.

Hacia finales del siglo XVIII, el valor del color de piel se volvió aún más relativo. Como ha señalado Castillo Palma, términos como *cariblanco*, *hombre blanco* o incluso *español* comenzaron a utilizarse de manera intercambiable, lo que sugiere que la apariencia física podía operar como vía simbólica de inclusión.²⁸⁶ Testimonios de obrajeros y hacendados revelan que tener la cara blanca era percibido

²⁸² José Gustavo González Flores, *Mestizaje de Papel. Dinámica demográfica y familias de calidad múltiple en Taximaroa (1667-1826)*, p.44.

²⁸³ Norma Angélica Castillo Palma, *Cholula sociedad mestiza en ciudad india...*, pp. 141-142.

²⁸⁴ Ben Vinson III, "Moriscos y lobos en la Nueva España", en María Elisa Velázquez (Coord.), *Debates históricos contemporáneos: africanos y afrodescendientes en México y Centroamérica*, México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Institut de Recherche pour le Developpement, Universidad Nacional Autónoma de México, 2022, pp. 162-163.

²⁸⁵ Carlos López Beltrán, "Sangre y temperamento, pureza y mestizajes en las sociedades de castas americanas", en F. Gorbach y Carlos López Beltrán (Eds.), *Saberes locales: ensayos sobre historia de la ciencia en América Latina*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2008, p. 297. Disponible en: <<https://www.filosoficas.unam.mx/~lbeltran/Textos/Articulos/CastasLopezBeltran.pdf>>, consultado en noviembre de 2022.

²⁸⁶ Castillo Palma, *op. cit.*, pp. 113-144.

como signo de autoridad y decencia. Humboldt recoge una expresión popular que lo ejemplifica: “¿Acaso se cree usted más blanco que yo?”,²⁸⁷ frase que evidenciaba cómo el color funcionaba como argumento de poder en lo cotidiano.

A lo largo del siglo XVIII, los elementos africanos empezaron a diluirse en nuevas combinaciones raciales que generaron categorías intermedias como *coyote*, *chino*, *barcino* o *lobo*. Estas calidades, lejos de ser definidas por una genealogía precisa, respondían a interpretaciones sociales que oscilaban entre la sospecha, la inclusión parcial y la exclusión, según el contexto en que eran observadas.

La categoría de *coyote*, generalmente referida al hijo de mestizo e india, tenía usos inestables. En distintos contextos, podía incluir mezclas con ascendencia africana. Según Castillo Palma, algunos coyotes eran registrados como mestizos o incluso como castizos cuando sus rasgos físicos lo permitían. Las estimaciones genealógicas muestran una proximidad al ideal colonial: cerca del 69 % de sangre considerada blanca.²⁸⁸ Sin embargo, esta cercanía no garantizaba la aceptación automática. En una sociedad donde predominaba el juicio visual, aspectos como la textura del cabello o el grosor de los labios seguían marcando diferencias.

A pesar de ello, el coyote representó una categoría ambigua pero transitable. Con una apariencia favorable, vínculos sociales sólidos o un oficio respetable, podía aspirar a una reclasificación simbólica. Este margen de movilidad, aunque restringido, revela que el fenotipo se entrelazaba con factores sociales, morales y económicos en la construcción de la jerarquía colonial.

La categoría de *chino* también mostraba una profunda ambigüedad. Aunque se definía teóricamente como descendiente de lobo e india o de mulato y mestiza, su uso no fue uniforme. En Puebla, podía aplicarse a ciertos mulatos pardos, mientras que en otras regiones designaba a personas originarias de Asia, especialmente filipinas.²⁸⁹ Según Rosenblat, en el México colonial, *chino* aludía en ocasiones a personas con cabello rizado, lo que indica que la denominación se apoyaba más en rasgos visibles que en genealogías comprobadas.²⁹⁰ Esto refuerza la idea de que las categorías de casta fueron construidas desde una lógica visual, donde la textura del cabello o el color de piel podían pesar más que la herencia biológica.

Castillo Palma, al revisar documentos de Cholula, identifica el uso marginal pero significativo de la categoría *chino*, particularmente en el testamento de Mota y Escobar, donde se mencionan esclavas chinas conviviendo con mulatas blancas y moriscas, aunque separadas de las esclavas negras. Algunas

²⁸⁷ Alexander von Humboldt, *Ensayo Político sobre el reino de la Nueva España*, apud Norma Angélica Castillo Palma, *Cholula sociedad mestiza en ciudad india. Un análisis de las consecuencias demográficas, económicas y sociales del mestizaje en una sociedad novohispana (1649-1796)*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, 2001, p. 114.

²⁸⁸ Carlos López Beltrán, “Sangre y temperamento, pureza y mestizajes en las sociedades de castas americanas,” p. 298.

²⁸⁹ Irene Vázquez Valle, *Los habitantes de la Ciudad de México vistos a través del censo del año de 1753*, p. 109.

²⁹⁰ Ángel Rosenblat, *La población indígena y el mestizaje en América*, Buenos Aires, editorial Nova, 1954, p. 177.

eran descritas como *chinas blancas*, lo que evidencia una diferenciación basada en la pigmentación, no solo en el origen.²⁹¹ En ciertos registros, el término también designaba a filipinas, lo que introduce una dimensión geográfica adicional al criterio racial.

Esta pluralidad de significados demuestra que la categoría *chino* no obedecía a una genealogía estricta, sino que era construida a partir del fenotipo, el origen percibido o el lugar que la persona ocupaba dentro del orden doméstico y social. Como muchas calidades intermedias, funcionó más como una etiqueta flexible que como una identidad definida, revelando los márgenes interpretativos con los que operaba la clasificación racial en la sociedad novohispana.

Una ambigüedad similar se observa en la categoría *moro*, cuyo uso fue irregular pero simbólicamente poderoso. Originalmente vinculado al islam y a la herencia peninsular, el término adquirió nuevas connotaciones en América. Según la Real Academia Española, *moro* podía designar tanto a personas de piel oscura como a quienes no habían sido bautizados, ampliando su significado más allá de lo religioso.²⁹² En contextos novohispanos, ser identificado como *moro* implicaba situarse en los márgenes simbólicos del orden social, asociando color, religión y exclusión bajo una misma denominación.

La categoría de *pardo*, por su parte, destaca entre las calidades derivadas del mestizaje por su ambigüedad fenotípica y su potencial de movilidad social. Aunque generalmente se aplicaba a descendientes de negros e indios, su uso varió regionalmente. Velázquez Valle describe a los pardos como individuos de piel amarillo oscuro y señala que su incorporación a las milicias les permitió acceder a ciertos espacios de reconocimiento.²⁹³ Esta inclusión les diferenciaba de otras castas afrodescendientes más estigmatizadas.

Aguirre Beltrán, también subraya que *pardo* abarcaba una gama de matices, desde *raspadura* hasta *quebrado*, y que su origen podía variar, incluyendo combinaciones como la del mulato pardo, hijo de negro e india.²⁹⁴

A partir del análisis de padrones militares del siglo XVIII, Castillo Palma documenta que la mayoría de los milicianos pardos conservaban rasgos afrodescendientes visibles: piel negra, rostros redondeados, narices anchas y cabellos oscuros. Sin embargo, también registra una pequeña proporción con cabello castaño o facciones más estilizadas, lo que sugiere una cierta diversidad fenotípica dentro del mismo grupo.²⁹⁵

²⁹¹ Norma Angélica Castillo Palma, *Cholula sociedad mestiza en ciudad india. Un análisis de las consecuencias demográficas, económicas y sociales del mestizaje en una sociedad novohispana (1649-1796)*, pp. 129-130.

²⁹² *Real Academia Española: Diccionario de la lengua española*, 23ª ed., versión 23.5, Disponible en: <<https://dle.rae.es>>, consultado en noviembre de 2022.

²⁹³ Irene Vázquez Valle, *Los habitantes de la Ciudad de México vistos a través del censo del año de 1753*, p.108.

²⁹⁴ Gonzalo Aguirre Beltrán, *La población negra en México, apud* Norma Angélica Castillo Palma, *Cholula sociedad mestiza en ciudad india...*, p. 132.

²⁹⁵ Norma Angélica Castillo Palma, *Cholula sociedad mestiza en ciudad india...*, p. 173.

A diferencia de otras calidades vinculadas al trabajo servil o la esclavitud, el *pardo libre* logró consolidar ciertos espacios de inserción social desde la marginalidad. Su participación en cuerpos armados y oficios urbanos les permitió distanciarse de figuras más excluidas, como el negro esclavo o el lobo. No obstante, su posición siempre estuvo atravesada por la tensión entre el estigma racial y las posibilidades limitadas de ascenso.

Entre las calidades de fuerte carga simbólica, la figura del *lobo* ocupó un lugar central en la jerarquía de mezclas con ascendencia africana. Generalmente resultado de la unión entre una mujer india y un hombre negro, su denominación proveniente del mundo animal, ya sugería una visión degradante. En los documentos coloniales, se les describía con rasgos asociados a lo africano: piel oscura, cabello muy rizado, labios gruesos y nariz ancha²⁹⁶. Desde esta perspectiva, su fenotipo se convertía en un obstáculo casi insalvable para cualquier forma de movilidad simbólica.

Sin embargo, como indica Vázquez Valle, algunos lobos eran descritos con características más aindiadas, como cabello casi lacio o barba escasa,²⁹⁷ lo que revela cierta variabilidad en la percepción. A pesar de ello, estas diferencias raramente se traducían en mejoras reales de estatus. Jurídica y simbólicamente, el lobo representaba una de las calidades más estigmatizadas, sin acceso a milicias, corporaciones ni redes sociales de prestigio. Su cuerpo y genealogía los situaban en los márgenes del orden social, como una alteridad doblemente marcada por lo africano y lo indio.

Finalmente, una categoría relacionada, aunque menos persistente, fue la de *zambaigo*. Usada en Cholula hacia 1640 para designar a personas descendientes de indios y negros, su nombre podría derivar del vocablo africano *sambango*, relacionado con un color de pelaje oscuro, lo que refuerza su asociación con un tono intermedio.²⁹⁸ Algunos autores han propuesto que la palabra podría derivar del término mandinga *sambango*, empleado para designar caballos de pelaje bayo oscuro,²⁹⁹ lo que refuerza su asociación con un color intermedio, no del todo negro, pero tampoco claro.

Aunque su uso fue más común en los siglos XVI y XVII, a lo largo del XVIII comenzó a desaparecer, absorbido por la categoría más amplia de *pardo*. Este cambio respondió a la creciente complejidad social, donde algunas calidades específicas fueron diluidas en términos más funcionales para fines administrativos y de control.³⁰⁰

En el censo de la ciudad de México de 1753 se utilizaron diversas etiquetas raciales para registrar a las personas de ascendencia africana, como *color quebrado*, *color inferior* o *moreno esclavo*.³⁰¹ Sin

²⁹⁶ *Ibidem*, p. 143.

²⁹⁷ Irene Vázquez Valle, *Los habitantes de la Ciudad de México vistos a través del censo del año de 1753*, p. 106.

²⁹⁸ Norma Angélica Castillo Palma, *Cholula sociedad mestiza en ciudad india...*, p. 130.

²⁹⁹ Gonzalo Aguirre Beltrán, *La población negra en México*, apud Norma Angélica Castillo Palma, *Cholula sociedad mestiza en ciudad india. Un análisis de las consecuencias demográficas, económicas y sociales del mestizaje en una sociedad novohispana (1649-1796)*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, 2001, p. 130.

³⁰⁰ *Ibidem*, p. 130.

³⁰¹ *Ibidem*, p. 106.

embargo, estas categorías ya no se basaban únicamente en el aspecto biológico, sino que obedecían a aspectos morales, sociales y económicos. Por ejemplo, el color quebrado aludía a descendientes de uniones entre negros e indios, mientras que *moreno* operaba como sinónimo de *negro*,³⁰² pero cargado de una connotación social negativa. Estas designaciones no respondían a criterios científicos, sino a un sistema de valoración simbólica donde el cuerpo definía acceso, prestigio y subordinación.

Esta lógica también se replicaba en los gremios artísticos. En 1754, pintores como José de Ibarra y Miguel Cabrera, Juan Patricio Morlete y otros artistas solicitaron al virrey restringir la entrada a la academia de pintura a quienes no fueran maestros reconocidos o fueran de “calidad” inferior.³⁰³ El argumento no era solo técnico: era racial. Se buscaba proteger la representación artística como un privilegio reservado a quienes encarnaran, tanto en talento como en apariencia, los ideales de limpieza y honor.

El juicio visual también alcanzaba los espacios educativos y judiciales. En 1762, el abogado criollo Manuel María Ramírez de Arellano protestó ante el rechazo de su hijo en la Universidad Pontificia, motivado por sospechas sobre la ascendencia mulata de la madre. En su defensa, Arellano no solo descalificó los testimonios, sino que reivindicó la capacidad de los hombres prietos y crespos para ocupar lugares de honor. Su queja revela que, aunque el color seguía siendo un argumento de exclusión, empezaba a ser desafiado por sectores ilustrados.³⁰⁴

Asimismo, la exclusión basada en el color de piel no solo operaba desde la percepción social o los registros administrativos, sino que también quedó institucionalizada en el marco jurídico virreinal. La *Recopilación de Leyes de Indias* prohibía el acceso a ciertos cargos y oficios a quienes tuvieran “la mancha por el color vario”,³⁰⁵ expresión que reflejaba la idea de que el color era signo visible de un defecto moral heredado. Este lenguaje legal inscribía la desigualdad directamente sobre el cuerpo, consolidando al color como barrera estructural más que simbólica.

En esa misma línea, las informaciones de limpieza de sangre seguían reproduciendo la noción de que el color condensaba linaje, honra y respetabilidad. Incluso cuando la mayoría de la población ya era resultado de múltiples cruces, el color seguía operando como criterio de distinción. No era solo un atributo corporal: era una síntesis visual del lugar que alguien ocupaba en la sociedad.³⁰⁶

³⁰² *Ibidem*, p. 108.

³⁰³ Mina Ramírez Montes, “En defensa de la pintura. Ciudad de México, 1753”. *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, 23(78), 2001, pp. 104-116. Disponible en: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185-127620010001000008&lng=es&tlng=es, consultado en enero de 2023.

³⁰⁴ Nikolaus Böttcher, “Inquisición y limpieza de sangre en Nueva España”, en Nikolaus Böttcher, Bernard Hausberger y Max S. Hering Torres (coords), *El peso de la sangre: limpios, mestizos y nobles en el mundo hispánico*. México, El Colegio de México, 2011, pp. 205-206.

³⁰⁵ Norma Angélica Castillo Palma, “Informaciones y probanzas de limpieza de sangre”, en Nikolaus Böttcher, Bernard Hausberger y Max S. Hering Torres (coord.). *El peso de la sangre: limpios, mestizos y nobles en el mundo hispánico*. México, El Colegio de México, 2011, pp. 222-223.

³⁰⁶ *Ibidem*, p.234.

No obstante, el color no funcionó como un límite absoluto. Casos como el de Antona Gallegos, mujer morena y libre,³⁰⁷ o el de Andrés Hurtado, mulato sepultado con el hábito franciscano,³⁰⁸ demuestran que ciertos individuos, pese a su fenotipo, lograron posicionarse fuera de los márgenes esperados. Ya fuera por su patrimonio, sus vínculos o su desempeño, estos sujetos lograron negociar su “calidad” simbólica.

En definitiva, aunque el color de piel estructuró jerarquías, también podía ser impugnado o desplazado. Algunos mestizos, mulatos o artistas de sangre mezclada encontraron formas de integración, mostrando que, si bien el juicio sobre la apariencia definía los límites de lo posible, también existían estrategias para tensar y reconfigurar ese horizonte.

³⁰⁷ Ramón Alejandro Montoya, *El Esclavo africano en San Luis Potosí durante los siglos XVII y XVIII*, p. 62.

³⁰⁸ *Ibidem*, pp. 191-192.

CAPITULO III

LA PINTURA DE GÉNERO EN LA NUEVA ESPAÑA (1760-1790), SUS PINTORES Y LOS OBSERVADORES

La pintura de castas surgió como un género autónomo en el siglo XVIII, pero alcanzó su mayor auge entre 1760 y 1790, cuando los pintores incorporaron una carga simbólica más compleja mediante el uso intencional de gestos, movimientos, objetos y composiciones. En este periodo, las escenas no solo mostraban combinaciones genealógicas, sino que organizaban visualmente un sistema de jerarquías donde las mezclas raciales eran codificadas con criterios de orden, simetría y moralidad. Las imágenes buscaban representar, no la diversidad real, sino un modelo idealizado de sociedad colonial que naturalizaba la diferencia y reforzaba las fronteras simbólicas entre grupos.

Este capítulo analiza el género desde su dimensión simbólica, estética y discursiva, atendiendo a cómo los pintores organizaron visualmente un sistema social. A través del uso del color, la composición, los objetos y los gestos corporales, se construyó un lenguaje visual que participó en la producción de sentidos sobre el mestizaje, el orden moral y la diferencia colonial. Lejos de ser simples ejecutores, los pintores fueron agentes activos en la construcción de estas representaciones, en muchos casos impulsados por intereses personales, aspiraciones gremiales o búsquedas de legitimación.

También se examina la producción de autores anónimos que replicaron estas imágenes, lo que permitió su circulación en distintos espacios sociales. Finalmente, se incorporan los testimonios de observadores de la época, cuyas descripciones ofrecen claves para contextualizar, matizar o confirmar las lecturas visuales. Sus registros permiten ubicar estas pinturas dentro de un entramado más amplio de sentidos compartidos sobre la mezcla, el cuerpo y el orden social en la Nueva España.

3.1. Enfoque historiográfico

Durante mucho tiempo, la historiografía del arte virreinal en México priorizó el análisis de la pintura religiosa por su función evangelizadora. Estas imágenes, dirigidas a los pueblos originarios, sirvieron como instrumentos pedagógicos en el proceso de conversión, pero también fueron reinterpretadas desde las propias cosmovisiones indígenas, dando lugar a formas híbridas. El arribo de artistas europeos contribuyó a consolidar un estilo que incorporó el Renacimiento, el manierismo y elementos técnicos locales, configurando un lenguaje visual mestizo.

Fue hasta el siglo XVIII cuando emergió una nueva expresión pictórica enfocada en la representación social y no devocional: la pintura de castas. Estas obras, centradas en la visualización de las uniones entre españoles, indios, negros y sus descendientes, fueron ignoradas por mucho tiempo por el canon historiográfico, debido a que no encajaban en las categorías tradicionales del arte sacro ni del arte nacional. No fue sino hasta el siglo XIX, en el contexto de la expansión del pensamiento científico y la consolidación de disciplinas como la biología o la antropología, que comenzaron a valorarse como registros etnográficos.

Desde este paradigma, figuras como Ernest Théodore Hamy apreciaron su fidelidad en la representación de objetos y espacios, aunque criticaron la idealización de los cuerpos, lo que revela, paradójicamente, el esfuerzo de los pintores por construir escenas ordenadas que enfatizaban ciertos rasgos físicos y sociales.³⁰⁹

En la primera mitad del siglo XX, Francisco de las Barras de Aragón propuso entender estas obras en relación con los intereses científicos de la Ilustración española. Consideraba que respondían a un afán clasificatorio impulsado por la Corona para conocer mejor la diversidad de sus territorios.³¹⁰ Sin embargo, pese a los discursos nacionalistas que exaltaban el mestizaje como emblema de identidad, las castas siguieron marginadas del imaginario institucional mexicano, y su estudio quedó en manos de coleccionistas y viajeros extranjeros. Como señala Lydia Sada, hasta mediados del siglo XX apenas se conocían algunas piezas, localizadas en el Museo Nacional de Historia.³¹¹

Este desinterés responde, en parte, a la tensión señalada por Tomás Pérez Vejo entre el relato oficial del mestizaje como símbolo de unidad y la incomodidad que provocan estas imágenes, que exhiben

³⁰⁹ Ernest Théodore Hamy, *Decades Americanae, Mémoires D' Arcueologie et D' Ethnographie Américaneis*, apud Víctor González Esparza, "Las Pinturas de Castas o el oscuro objeto del deseo", *Cuadernos de Historia del Arte* - N° 39, NE N°14, Mendoza, Instituto de Historia del Arte – FFyL – UNCuyo, 2022, p. 46. Disponible en: <https://revistas.uncu.edu.ar/ojs3/index.php/cuadernoshistoarte/article/view/5735>, consultado en enero de 2023.

³¹⁰ Francisco de las Barras de Aragón, "Documentos referentes al envío de cuadros representando el mestizaje humano y varios productos naturales del Perú, hallados en el Archivo General de Indias de Sevilla", apud, Ilona Katzew, *La pintura de castas. Representaciones raciales en México del siglo XVIII*, editorial Turner, Madrid/México, 2004, pp. 7-12.

³¹¹ Lydia Sada de González, "El reflejo pictórico de la vida colonial", en Gabriela Velásquez Robinson (coord.), *Espejos distantes. Los rostros mexicanos del siglo XVIII, México*, Grupo Financiero BBVA Bancomer, 2009, p. 165.

jerarquías, distancias y exclusiones.³¹² Mientras en México las castas eran ignoradas, autores extranjeros como R. Blanchard ya comenzaban a analizarlas como registros de mezcla racial, llegando incluso a proponer gráficas con proporciones de sangre, pese a que su mirada permanecía racializante.³¹³

En el ámbito histórico mexicano, Torres Quintero propuso que estas obras pudieran servir como apoyo visual para los párrocos, sobre todo en un contexto en el que desde 1640 los libros sacramentales se organizaban por calidades.³¹⁴ Sin embargo, la terminología empleada en las cartelas *comotorna atrás, salta atrás, barcino, tente en el aire*, no siempre coincide con los registros oficiales. En este aspecto, Pilar Gonzalbo también cuestionó su ambigüedad, afirmando que estas nomenclaturas no eran utilizadas cotidianamente por la población ni reflejaban con precisión la estructura social del virreinato.³¹⁵

Otros autores, como Nicolás León, sí reconocieron su valor etnográfico, aunque señalaban que las representaciones eran poco útiles para la antropología física debido a su carácter fantasioso. No obstante, llegó a identificar hasta 53 mezclas distintas,³¹⁶ lo que evidencia un interés temprano por ordenar esta producción, aunque limitado por el paradigma biologicista de su tiempo.

Más adelante, Elena Isabel Estrada de Gerlero propuso una lectura que vincula las pinturas de castas con las *Relaciones geográficas* del siglo XVI. Desde esta perspectiva, estos lienzos prolongarían una tradición administrativa de representación gráfica que pretendía conocer y clasificar los territorios y sus poblaciones, incluso sin una relación directa entre ambos formatos.³¹⁷ Su propuesta es sugerente porque apunta a una lógica visual de control que atraviesa el proyecto colonial.

Desde otra perspectiva, Magnus Mörner definió estas imágenes como invenciones visuales, marcadas por el gusto rococó y por una teatralidad que, aunque estéticamente sofisticada, las alejaba de la realidad social.³¹⁸ Su visión ha sido matizada por quienes, como Katzew, identifican en estas escenas códigos simbólicos de jerarquización social. De hecho, la ausencia deliberada de ciertas uniones, como las que involucraban a lobos, coyotes o moriscos, refuerza la idea de que estas obras

³¹² Tomás Pérez Vejo, “Pintura de Castas. La memoria del ideal novohispano”, en José Ignacio y Carlos González Manterola, (coords.), *Obras maestras novohispanas*, Monterrey, Espejo de Obsidiana Ediciones, 2013, p. 151.

³¹³ Raphael Blanchard, *Les tableaux de Métissage*, apud Víctor González Esparza, “Las Pinturas de Castas o el oscuro objeto del deseo”, *Cuadernos de Historia del Arte* - N° 39, NE N°14, Mendoza, Instituto de Historia del Arte – FFyL – UNCuyo, 2022, p. 47. Disponible en: <https://revistas.uncu.edu.ar/ojs3/index.php/cuadernoshistoarte/article/view/5735>, consultado en enero de 2023.

³¹⁴ Gregorio Torres Quintero, *México hacia el fin del virreinato español. Antecedentes sociológicos del pueblo mexicano, 1921*, México, Editorial COSMOS, 1980, p. 12.

³¹⁵ Alberro Solange y Pilar Gonzalbo Aizpuru, *La sociedad novohispana: estereotipos y realidades*, México, El Colegio de México, 1992, p. 31.

³¹⁶ Nicolás León, *Las Castas del México colonial o Nueva España, Noticias etno-antropológicas*. México, Talleres Gráficos del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía/Departamento de Antropología Anatómica, 1924, p. 67.

³¹⁷ Elena Isabel Estrada de Gerlero, *Las pinturas de castas, imágenes de una sociedad variopinta*, apud Ilona Katzew, *La pintura de castas. Representaciones raciales en México del siglo XVIII*, editorial Turner, Madrid/México, 2004, p. 8.

³¹⁸ Magnus Mörner, *La mezcla de razas en la historia de América Latina.*, Buenos Aires, Paidós, 1969, p.65

representaron una construcción selectiva del mestizaje, en la que solo ciertas mezclas eran mostradas como aceptables.

A mediados del siglo XX, Manuel Toussaint apenas se detuvo en estas imágenes, al considerar que no se alineaban con el discurso devocional predominante en su interpretación del arte virreinal.³¹⁹ En cambio, María Concepción García Sáiz elaboró una monografía integral que reúne obras de autores reconocidos y anónimos, proponiendo que estas pinturas, por primera vez, representaban una temática profana y cotidiana.³²⁰ Según la autora, su producción respondió a encargos dirigidos a peninsulares o criollos que buscaban reforzar la superioridad simbólica de las élites frente a las castas.³²¹ Lo más significativo es que muchos de estos pintores eran de origen mixto, y representaban calidades raciales que los incluían, lo que sugiere una contradicción entre su posición social y la función simbólica que cumplían sus obras. Sin embargo, su investigación ofrece una mirada amplia sobre el contexto en que fueron producidas, su circulación y los posibles públicos a los que estaban dirigidas, a partir de su experiencia como curadora en el Museo de América en Madrid.

A esta línea se suma Magali Carrera, quien propuso leer estas pinturas como una forma de retrato social que convertía al cuerpo colonial en objeto visual de conocimiento,³²² haciéndolo clasificable y gobernable. Esta dimensión performativa también ha sido desarrollada por Ilona Katzew, considerada una de las especialistas más destacadas en el tema, publicó un estudio exhaustivo sobre la pintura de castas en 2004, donde recopila series tanto de pintores reconocidos como anónimos. En su análisis, divide la aparición de estas pinturas en dos grandes momentos importantes en la aparición del género: uno inicial, a principios del siglo XVIII, y otro de auge entre 1760 y 1790, coincidiendo con el periodo de mayor impulso de las reformas borbónicas. En este contexto, señala algunos lienzos de Páez, Cabrera y Ramón Torres, donde llaman la atención las figuras de indios salvajes representados con arcos, animales y productos de la tierra. En el caso particular de la serie de Torres de 1780, estas escenas coinciden con los esfuerzos borbónicos por pacificar y controlar el norte del virreinato.³²³ Desde su interpretación, la pintura de castas no busca reflejar una sociedad real, sino una representación ordenada y simbólica que articula tanto preocupaciones políticas como discursos visuales de dominación.

³¹⁹ Manuel Toussaint, *Pintura Colonial en México*, reed 1965, México UNAM, IIE, 1990, p. 175.

³²⁰ María Concepción García Sáiz, *Las Castas Mexicanas: un género pictórico americano*, Editorial Olivetti, México, 1989, p. 39

³²¹ *Ibidem*, pp. 337-347.

³²² Magali M. Carrera, *Imaginando la identidad en la Nueva España: Raza, linaje y el cuerpo colonial en el retrato y la pintura de castas*, apud Sofía Navarro Caballero, "La pintura de castas más allá del afán clasificatorio: la serie de castas de Miguel Cabrera (1763)," en Blanca Ballester Morell, Antonio Bernat Vistarini y John T. Cull (Eds.), *Encrucijada de la palabra y la imagen simbólicas: estudios de emblemática*, Palma de Mallorca, Sociedad Española de Emblemática, 2013, p. 541.

³²³ Ilona Katzew, *La pintura de castas. Representaciones raciales en México del siglo XVIII*, Madrid / México, Turner, 2004 p. 146.

Por otro lado, Moreno Navarro relacionó estas pinturas con la influencia de la taxonomía linneana,³²⁴ aunque Katzew matiza que su origen es anterior, vinculado a la tradición clasificatoria en la Antigüedad y de la Edad Media.³²⁵ En cualquier caso, ambas lecturas coinciden en que las castas organizan visualmente un orden social, donde el cuerpo, el gesto y la vestimenta actúan como marcadores de jerarquía.

Por su parte, Laura Catelli las interpreta como parte de un discurso criollo y mestizo, funcionando además como vehículo de un discurso profundamente político que circuló ampliamente en el espacio colonial. Además, Catelli identifica en estas imágenes un relato criollo centrado en la mezcla entre personas de distintas calidades, el cual anticipa lo que en el siglo XX sería conceptualizado como mestizaje, y deja ver cómo, desde el siglo XVIII, ya se articulaban jerarquías sociales basadas en el fenotipo, el origen y una lógica clasificatoria con fuerte carga moral.³²⁶

En sentido contradictorio a Catelli, Tomás Pérez Vejo sugiere que estas obras no expresan un nacionalismo criollo, sino la lógica jerárquica del Antiguo Régimen, basado en la heterogeneidad y no en la confrontación de grupos claramente diferenciados. Desde su perspectiva, las castas no reflejan una tensión criollo-peninsular ni una conciencia racial militante, sino una escenificación jerárquica donde los sujetos representan roles dentro de un *Theatrum Mundi*. En este marco visual barroco, el mestizaje se dramatiza como un sistema ordenado donde ciertas mezclas, especialmente con negros, se asocian con la marginalidad y la exclusión. Así, más que afirmar identidades, estas pinturas refuerzan la lógica del lugar social dentro de una estructura en la que la homogeneidad no era ni deseable ni necesaria.³²⁷

Finalmente, Víctor Manuel González plantea una lectura que recupera la complejidad barroca de estas imágenes. Para él, la pintura de castas no debe entenderse como un sistema cerrado, sino como una escenificación visual de una sociedad plural, atravesada por tensiones, contradicciones y deseos. Desde esta mirada, el género funcionó como una alegoría del mestizaje y del pueblo colonial.³²⁸

Aunque los enfoques han sido diversos y, en ocasiones, contradictorios, lo cierto es que la pintura de castas ha dejado de ser vista únicamente como curiosidad visual o simple registro etnográfico. Hoy se reconoce como una producción compleja, cargada de intención simbólica, que permite entender no solo cómo se pensaba la diferencia en la Nueva España, sino también cómo se visualizaba, se ordenaba y se legitimaba desde la imagen.

³²⁴ Isidro Moreno Navarro, *Los cuadros del mestizaje americano: Estudio antropológico del mestizaje*, Madrid, José Porrúa Turanzas, 1973, p. 145.

³²⁵ Ilona Katzew, *La pintura de castas. Representaciones raciales en México del siglo XVIII*, p. 7.

³²⁶ Laura Catelli, "Pintores criollos, pintura de castas y colonialismo interno: los discursos raciales de las agencias criollas en la Nueva España del periodo virreinal tardío," *Cuadernos del CILHA*, vol. 13, núm. 17, 2012, pp.146-174.

³²⁷ Tomás Pérez Vejo, "Pintura de Castas. La memoria del ideal novohispano", pp., 157-167.

³²⁸ Víctor González Esparza, "Las Pinturas de Castas o el oscuro objeto del deseo", pp. 129-130.

3.2. Contexto histórico y el género en la pintura

Desde el siglo XVI, la pintura en la Nueva España se consolidó como un instrumento fundamental en el proceso de evangelización y en la difusión del imaginario cristiano. Los primeros talleres establecidos por pintores europeos introdujeron las reglas del arte y replicaron los modelos flamencos e italianos, organizándose en gremios que regulaban la producción, establecían jerarquías internas y garantizaban la “calidad” mediante la supervisión de veedores. Esta estructura también operaba como un mecanismo de exclusión: se reservaba el acceso a quienes cumplieran con los requisitos de limpieza de sangre, marginando a indígenas, mestizos y afrodescendientes, a quienes se les restringía el ingreso formal a la práctica pictórica, sobre todo en el ámbito de la pintura de caballete.

Sin embargo, desde los primeros momentos, los artistas locales, muchos de ellos los indios, también aportaron sus conocimientos técnicos y visuales, especialmente en la pintura mural de conventos y templos, donde lograron incorporar elementos de su cosmovisión al canon cristiano. Aunque subordinada a las normas coloniales, esta participación temprana dejó huella en los modos de representación.

Con el avance del mestizaje, surgieron nuevos pintores de origen mixto que, heredando los saberes técnicos de sus padres, comenzaron a posicionarse dentro del campo artístico. Un ejemplo significativo es Juan Correa, mulato libre que alcanzó gran reconocimiento gracias a la “calidad” de su obra. Ya en el siglo XVIII, algunos artistas empezaron a defender la pintura como arte intelectual, desafiando su tradicional clasificación como oficio mecánico.³²⁹

Este proceso se inserta en un momento de importantes transformaciones sociales, políticas y culturales. A partir del siglo XVIII, las reformas borbónicas y la influencia de la Ilustración modificaron las dinámicas virreinales, lo cual impactó también en las prácticas artísticas. Fue en este contexto que emergió un nuevo género pictórico: la pintura de castas. Esta modalidad se alejó de la tradición devocional y se enfocó en representar visualmente las mezclas raciales de la sociedad novohispana, especialmente entre 1760 y 1790. Aunque su desarrollo se centró en el virreinato de la Nueva España, también se han encontrado ejemplos en el virreinato del Perú.

Los talleres de pintores como Manuel Arellano, los Rodríguez Juárez, Ibarra, José de Páez, Miguel Cabrera, Andrés de Islas, José Joaquín Magón, Ignacio María Barreda y Juan Patricio Morlete Ruiz, entre otros, produjeron series que fueron ampliamente difundidas, que incluso se han localizado en colecciones privadas y museos fuera de México.³³⁰ La participación del español Francisco Clapera

³²⁹ Paula Mues Orts, *La Libertad del Pincel, los discursos sobre la nobleza de la pintura en Nueva España*, México, Universidad Iberoamericana, 2008, p. 262.

³³⁰ Katzew, *op. cit.*, p. 5.

aportó una mirada externa, anclada en el entorno académico de la recién fundada Real Academia de San Carlos. Sin embargo, no toda esta producción estuvo bajo el control gremial: Iлона Katzew ha señalado que muchas series provinieron de talleres no oficiales o irregulares, posiblemente conformados por pintores mestizos o indígenas. Esto da cuenta de la variedad técnica, estética y simbólica de las pinturas, y también de la circulación de estas representaciones en distintas esferas sociales.

La estructura formal de las obras varió considerablemente. Algunas consisten en un solo lienzo dividido en compartimentos; otras son series de cuadros individuales. También existen composiciones apaisadas de carácter continuo. Si bien se repiten ciertas escenas, calidades y combinaciones, especialmente las primeras, no hay una secuencia fija. Los formatos de gran tamaño, con mayor esmero técnico, suelen atribuirse a pintores de prestigio; en cambio, los lienzos de menor tamaño o manufactura irregular podrían haber sido elaborados por artistas anónimos o no afiliados a gremios. La técnica predominante fue el óleo sobre tela, aunque también se utilizaron soportes como madera y cobre. Más allá de los aspectos formales, lo importante es que estas pinturas construyeron una jerarquía visual y simbólica de la sociedad novohispana, en la que el color de piel, la actitud, la gestualidad, el entorno y los objetos reforzaban las diferencias raciales y sociales.

Este género alcanzó gran popularidad en la segunda mitad del siglo XVIII y desapareció a principios del XIX, cuando la clasificación legal de castas fue abolida y se introdujo el concepto de ciudadanía. A pesar de ello, su legado visual persistió como un testimonio de las representaciones coloniales del mestizaje y de los dispositivos simbólicos de jerarquización.

En este marco, las primeras series de castas datan de las primeras décadas del siglo XVIII. Estas obras inaugurales no solo marcaron el surgimiento de un nuevo género, sino que establecieron una estructura visual que sería retomada y sistematizada por otros pintores. Entre los antecedentes más tempranos destaca una pintura atribuida a Manuel Arellano de 1711, donde aparece representada una mulata en solitario, sin la escena familiar que posteriormente caracterizaría al género. La gráfica 3 aparece elegantemente vestida, con turbante, collar de perlas y vestido de algodón, elementos que indican un estatus social relativamente elevado, en aparente contradicción con su origen mixto. La cartela que acompaña a la imagen reza: “Diseño de mulata, hija de negro y español”.

Como ha señalado Iлона Katzew, estas pinturas no estaban vinculadas a hechos históricos concretos,³³¹ lo que sugiere un carácter simbólico o tipológico. Además, preceden a las clasificaciones científicas de Linneo (1735), lo cual indica que el interés por categorizar a la población ya estaba presente en la Nueva España antes de la formalización de las teorías raciales europeas.³³² Así, las

³³¹ *Ibidem*, 70.

³³² *Ibidem*, pp. 7-15.

primeras manifestaciones de este género pictórico deben leerse como parte de un proceso local de construcción visual de las diferencias, que no solo reflejaba el orden social, sino que también lo producía, contribuyendo a su naturalización.



Figura 5. **Mulata**, obra atribuida a Manuel Arellano, 1711 Fuente: San Idelfonso. Org.mx.

A partir de este modelo, otros pintores desarrollaron series más completas, de entre 12 y 16 lienzos, en las que se mostraban padres e hijos de diferentes calidades raciales. Juan Rodríguez Juárez, José de Ibarra y Luis Berruecos figuran entre los primeros en cultivar el género.³³³ Sus obras presentan escenas cuidadas en lo estético y, en varios casos, una representación más neutral o incluso positiva del mestizaje, en contraste con la carga moralizante que dominará en las series posteriores. En la pintura atribuida a Rodríguez Juárez, por ejemplo, una familia compuesta por un mulato y una mestiza aparece elegantemente vestida junto a su hijo torna atrás. La escena, de fondo oscuro y ambiente natural, evita denigrar a los sujetos, aun cuando se trata de una mezcla considerada avanzada.

Estas obras tempranas, si bien aún no muestran una jerarquización rígida ni un discurso simbólico sistemático, sentaron las bases formales y temáticas del género. Predominan los fondos oscuros, los personajes de cuerpo entero y las composiciones en escorzo, con escasa interacción gestual. El exotismo, la descripción visual y la intención clasificatoria son más evidentes que cualquier narrativa moralizante. Aunque limitadas en número de escenas y nomenclatura, ya anticipan mezclas compuestas y denominaciones específicas que más adelante se volverán frecuentes: mestizo, castizo, español, torna atrás o lobo, entre otras.

Técnicamente, estas obras carecen aún de la complejidad formal y la minuciosidad simbólica que caracterizarán a las series de la segunda mitad del siglo. Sin embargo, ofrecen un primer acercamiento

³³³ *Ibidem*, p. 15.

visual a la idea de clasificación social por origen, y abren camino a las interpretaciones más jerárquicas que vendrán después.

En este marco, las primeras representaciones del género no solo inauguraron un estilo visual, sino que también ya se observa una lógica genealógica: del español y la india surge el mestizo; del español y la mestiza, el castizo; y del castizo con española, nuevamente un español. Este patrón sería repetido y profundizado en series posteriores.

De este modo, este el género se consolidó iconográficamente a partir de 1750, coincidiendo con el auge de las reformas borbónicas. En este período, se implementaron medidas para aumentar los ingresos del reino mediante la creación de impuestos y el fortalecimiento de monopolios como el del tabaco, papel sellado, sal, mercurio o naipes. Estas transformaciones también se reflejan en los lienzos a través de los objetos representados: naipes, productos manufacturados, utensilios, estructuras hidráulicas o de urbanización como la Alameda o los acueductos.³³⁴ Este entorno visual evidencia no solo cambios económicos, sino también simbólicos. Como también indica Iлона Katzew, las series producidas después de 1760 no solo insisten en la jerarquización social propia de la colonia, sino que comienzan a destacar temas específicos que se relacionan directamente con las preocupaciones y propuestas de los reformadores borbónicos del momento.³³⁵

Aunque algunas series fueron encargadas por autoridades virreinales y eclesiásticas, también se produjeron versiones anónimas destinadas a una clientela más amplia.³³⁶ La diversidad de estas obras es evidente hoy en colecciones nacionales e internacionales, como las del Museo de Historia de Monterrey, el Museo Nacional de Arte, el Museo del Virreinato, el Museo Nacional de Madrid o el Museo Arte de Denver.

Algunos pintores como Miguel Cabrera, José Joaquín Magón, Juan Patricio Morlete Ruiz, Andrés de Islas, Ignacio María Barreda y Francisco Clapera llevaron el género a su máxima expresión entre 1760 y 1790. En este periodo, se advierte una intención explícita de reforzar la jerarquía social a través de la iconografía. A mayor mezcla, mayor degradación visual: se oscurece la piel, se simplifica el atuendo, se degrada el entorno y se asocian oficios de menor prestigio. La ropa, los gestos y los escenarios sirven como marcadores simbólicos de estatus, y las actitudes de los personajes refuerzan una jerarquía conductual además de racial.

En este aspecto, algunos autores como Ma. Dolores Ballesteros han documentado la progresiva incorporación de fondos detallados (como la Alameda o los acueductos) y la presencia de exteriores en el 43.8% de los cuadros posteriores a 1760, lo que contrasta con el 11.2% que aún carece de

³³⁴ *Ibidem*, p. 111.

³³⁵ Elena Isabel Estrada de Gerlero, *Las pinturas de castas, imágenes de una sociedad variopinta*, apud Iлона Katzew, *La pintura de castas. Representaciones raciales en México del siglo XVIII*, editorial Turner, Madrid/México, 2004, p.111.

³³⁶ *Ibidem*, p.5.

fondo.³³⁷ Estas decisiones visuales responden también a los intereses de los comitentes, quienes buscaban representar el orden ilustrado y la transformación urbana bajo la monarquía borbónica.

En el plano técnico, se observa una profesionalización en el uso del óleo sobre tela, aunque persisten soportes como la madera y el cobre. Asimismo, los lienzos de los maestros pintores adquieren mayores dimensiones a comparación de los pintores anónimos, por tanto, las escenas ganan más profundidad, dinámismo y complejidad. En este aspecto, el mestizaje, ya no se percibe solo a través del color de piel, sino también en la ropa, los gestos y la disposición espacial.

La influencia europea, especialmente de la pintura de género holandesa del siglo XVII, fue reinterpretada por los artistas novohispanos. Lejos de imitar fielmente esos modelos, los adaptaron para construir una narrativa del orden colonial coherente con los discursos imperiales. El caso de David Teniers el Joven como referente de Cabrera es ilustrativo de este diálogo visual trasatlántico.³³⁸ Sin embargo, como ha señalado Egbert Haverkamp-Begemann, esta visión ha sido superada: los pintores holandeses no aspiraban a documentar objetivamente su entorno, sino a construir escenas verosímiles a partir de la selección y reorganización de elementos del mundo que los rodeaba.³³⁹ Por ende, más que cronistas visuales, estos artistas fueron compositores de una realidad interpretada, cercana al trabajo del poeta más que al del historiador.

A partir de la segunda mitad del siglo XVIII, el repertorio de nomenclaturas raciales se amplió con términos como barcino, genízaro, coyote, jíbaro o lobo. Estas calidades no solo hacían referencia al fenotipo, sino que implicaban una lectura moral, económica y social de los sujetos representados. En la serie de Miguel Cabrera de 1763, estas denominaciones se ordenan siguiendo una lógica descendente, en la que cada combinación acentúa la desigualdad simbólica. Cabrera, al igual que otros pintores del periodo, no planteaba una narrativa de mestizaje como vía de integración, sino un recorrido visual hacia la exclusión.

Los artistas que cultivaron este género en el último tercio del siglo XVIII trabajaron principalmente en la ciudad de México y Puebla. Muchos de ellos formaron parte de un ambiente artístico que aspiraba a una mayor formalización académica, previa a la fundación de la Real Academia de San Carlos. En orden cronológico, destacan las series de Juan Patricio Morlete Ruiz (1761), Miguel Cabrera (1763), José Joaquín Magón (1770), Ramón Torres (1770–1780), Andrés de Islas (1774), Ignacio María Barreda (1777) y Francisco Clapera (1785), además de diversos autores anónimos

³³⁷María Dolores Ballesteros Páez, “De castas y esclavos a ciudadanos, imágenes de la población capitalina de origen africano (ss. XVIII y XIX)”, *apud* Víctor González Esparza, “Las Pinturas de Castas o el oscuro objeto del deseo”, *Cuadernos de Historia del Arte* - N° 39, NE N°14, Mendoza, Instituto de Historia del Arte – FFyL – UNCuyo, 2022, p.83. Disponible en: <https://revistas.uncu.edu.ar/ojs3/index.php/cuadernoshistoarte/article/view/5735>, consultado en enero de 2023.

³³⁸ Ilona Katzew, *La pintura de castas*, pp. 106-109.

³³⁹ Egbert Haverkamp-Begemann, “The State of Research in Northern Baroque Art”, *apud* Ilona Katzew, *La pintura de castas. Representaciones raciales en México del siglo XVIII*, editorial Turner, Madrid/México, 2004, p.8.

activos entre 1770 y 1780. Estas obras fueron destinadas tanto a coleccionistas criollos como a funcionarios virreinales o eclesiásticos, lo que evidencia una diversificación en los públicos y usos de estas imágenes.

Dentro de este conjunto, la serie de Miguel Cabrera ocupa un lugar destacado por su calidad técnica, complejidad simbólica y minuciosa ejecución. En ella se observa una estructura repetitiva basada en tríadas familiares (padre, madre e hijo), donde la progresión racial funciona como eje narrativo. A partir de la unión entre español e india (mestiza), se pasa al castizo y eventualmente al español. En contraste, las uniones con mujeres negras dan origen a figuras como el mulato, morisco, albino, torna atrás y tente en el aire. Esta lógica ya estaba presente en las pinturas atribuidas a Rodríguez Juárez, pero Cabrera la intensifica al incorporar gestualidades, indumentaria, escenarios y oficios que refuerzan la jerarquía racial. A mayor oscuridad de piel, mayor degradación visual: ropas más simples, espacios más pobres y cuerpos más expuestos.

Las dieciséis escenas de la serie de Cabrera son:

- | | |
|---|---------------------------------------|
| 1. De Español e India, Mestiza | 9. De Negro y de India, China cambuja |
| 2. De Español y Mestiza, Castiza | 10. De Chino cambujo y de India, Loba |
| 3. De Español y Castiza, Español. | 11. De Lobo y de India, Albazarado |
| 4. De Español y Negra, Mulato | 12. De Albazarado y Mestiza, Barcino |
| 5. De Español y Mulata, Morisca. | 13. De Indio y Barcina, Zambaiga |
| 6. De Español y Morisca, Albina. | 14. De Castizo y Mestiza, Chamizo |
| 7. De Español y Albina, Torna atrás. | 15. De Mestizo y de India, Coyote |
| 8. De español y Torna atrás, Tente en el aire | 16. Indios Gentiles ³⁴⁰ |

Este orden no es casual: se construye una lógica pedagógica de advertencia. En lugar de mostrar ascensos, las imágenes consolidan un relato de degeneración y pérdida de atributos. Como también señala Ilona Katzew, las ropas, los gestos y los fondos arquitectónicos refuerzan estas distancias simbólicas y actúan como marcadores de jerarquía dentro del mundo colonial.³⁴¹

Estas series no solo funcionaban como productos visuales de consumo, sino como instrumentos de enseñanza. Hacia finales del siglo XVIII, era común el uso de imágenes seriadas con fines didácticos, especialmente en el contexto de la Ilustración y las reformas borbónicas. De ahí que muchas de estas obras incorporaran también representaciones de flora, fauna o actividades económicas, y que fueran enviadas a Europa como parte de expediciones científicas o encargos virreinales. Tal es el caso del virrey del Perú, Manuel Amat y Junient, quien en 1771 mandó al Gabinete de Historia Natural del

³⁴⁰ Las combinaciones raciales representadas pueden observarse en los lienzos que conforman la serie de castas atribuida a Miguel Cabrera (1763), conservada en el Museo de América de Madrid. Disponible en: <https://ceres.mcu.es/pages/ResultSearch?Museo=MAM&txtSimpleSearch=Castas&simpleSear>, consultado en marzo de 2025.

³⁴¹Katzew, *La pintura de castas*, p. 63.

rey de España una serie de veinte lienzos con combinaciones de castas, justificando así su valor para el conocimiento imperial:

Deseando con mi mayor anhelo contribuir a la formación del Gabinete de Historia Natural en que se halla empeñado nuestro Serenísimo Príncipe de las Asturias he creído que no conduce poco a la ilustración, por ser uno de los ramos principales de raras producciones que ofrecen estos dominios, la notable mutación de aspecto, figura y color, que resulta en las sucesivas generaciones de la mezcla de Indios y Negros, a que suelen acompañar proporcionalmente las inclinaciones y propiedades. Con esta idea mandé hacer copiar y remitir los veinte lienzos en ocasión, van en partida de Registro y continuaré apurando estas combinaciones hasta el fin, si es que lo tienen, mereciendo alguna aceptación de Nuestro Príncipe y Señor.³⁴²

Aunque profundamente influidas por modelos europeos como la pintura de género flamenca o los retratos científicos ilustrados, estas obras dieron lugar a un género singular en el espacio colonial americano. Su repetición de fórmulas, escenas y personajes revela más una intención normativa que una exploración artística. La función de estas imágenes no era simplemente retratar lo que se veía, sino organizar simbólicamente el mundo social. Así, tanto los comitentes como los propios pintores, muchos de los cuales eran también parte del sistema de castas, participaron en la construcción visual de un orden jerárquico que codificó los cuerpos, los colores, los gestos y los espacios desde una perspectiva profundamente colonial.

3.3. Los pintores de castas

La consolidación del género de castas en la segunda mitad del siglo XVIII no puede entenderse sin considerar el papel de los pintores y el contexto gremial en el que desarrollaron su oficio. A pesar de que algunos alcanzaron reconocimiento, la mayoría estaba sujeta a un sistema dominado por las élites novohispanas, donde el prestigio artístico se asociaba no solo a la habilidad técnica, sino también a la limpieza de sangre. En este entorno, el gremio funcionó como una instancia reguladora que limitaba el acceso de indios y castas a los circuitos del arte religioso y oficial, lo que generó tensiones entre los pintores reconocidos y los talleres no regulados que proliferaban al margen de las academias. Muchos hijos de pintores aprendieron el oficio desde temprana edad, heredando no solo las técnicas, sino también los propios talleres. Familias como los Echave Orio, los Lagarto o los Rodríguez Juárez consolidaron dinastías artísticas desde el siglo XVI. Otros artistas se formaron como aprendices en casas-taller de grandes maestros: José de Ibarra fue discípulo de Miguel Cabrera, y Juan Patricio

³⁴² Amaya Larrucea Garriz, “La construcción del paisaje novohispano en la pintura de castas”, en Eduardo Martínez de Pisón y Nicolás Ortega Cantero, (eds.), *Paisaje y cultura*, Madrid, Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid / Fundación Duques de Soria de Ciencia y Cultura Hispánica, 2017, p. 104.

Morlete Ruiz, mestizo, trabajó con Ibarra.³⁴³ Estos vínculos permitieron perpetuar conocimientos, pero también reproducir estructuras sociales jerarquizadas. En ciudades como México y Puebla, los principales centros pictóricos del virreinato, la pintura de castas encontró un campo fértil, impulsado por el mecenazgo criollo y peninsular.

El acceso de personas de origen indio o mixto al mercado pictórico, aunque permitido por ciertas ordenanzas como la de 1686, que les permitía pintar sin examen obras menores como paisajes o bodegones,³⁴⁴ fue visto como una amenaza por parte de los maestros establecidos. La participación de estos sectores en el comercio de pinturas de castas, fuera del control gremial, implicaba una doble transgresión: económica y simbólica. La expansión del mercado favoreció a quienes estaban al margen de los circuitos académicos, lo que encendió los debates sobre la legitimidad del oficio, y reavivó el uso de la limpieza de sangre como criterio de exclusión.

Por otra parte, el mestizaje también alcanzó el mundo del arte. Muchos pintores novohispanos, pese a su origen mixto, intentaron distanciarse de su linaje para consolidar su prestigio. Casos como el de Miguel Cabrera, adoptado por mulatos, Juan Patricio Morlete Ruiz, mestizo y José de Ibarra, mulato,³⁴⁵ ejemplifican cómo la autodefinición como españoles les permitía acceder a mayores privilegios. Así, la limpieza de sangre y la legirmitad se convirtieron en factores clave para garantizar el ingreso a círculos de élite, lograr mejores ingresos y obtener beneficios como la exención del pago de tributos o la obtención de títulos.³⁴⁶ Este fenómeno permite analizar hasta qué punto este oficio también funcionaba como una vía de movilidad social en una sociedad completamente jerarquizada. En este sentido, la pintura de castas se volvió un espacio de prestigio para los pintores, una manera de exhibir su técnica, su conocimiento y su aspiración a equipararse con los artistas europeos. Sin embargo, la apertura de este nuevo género también trajo consigo un comercio ilegal de obras de baja calidad, elaboradas en talleres no verificados. Buena parte de estos talleres estaba conformada por personas de origen mezclado, lo que generó molestia entre los pintores académicos que veían en estas producciones una amenaza a su estatus profesional. Esta tensión alimentó muchos de los debates e incoformidades sobre la legitimidad de quienes podían ejercer este arte de forma profesional.

³⁴³ Glorinela González Franco, María del Carmen Olvera Calvo y Ana Eugenia Reyes y Cabañas, *Artistas y artesanos a través de fuentes documentales*, apud Iлона Katzew, *La pintura de castas. Representaciones raciales en México del siglo XVIII*, Madrid/México editorial Turner, 2004, p. 17.

³⁴⁴ Manuel Toussaint, *Pintura colonial en México*, apud Iлона Katzew, *La pintura de castas. Representaciones raciales en México del siglo XVIII*, Madrid/México editorial Turner, 2004, p. 10.

³⁴⁵ Sofía Navarro Hernández, "La pintura de castas más allá del afán clasificatorio: la serie de castas de Miguel Cabrera (1763)," en Blanca Ballester Morell, Antonio Bernat Vistarini y John T. Cull (eds.), *Encrucijada de la palabra y la imagen simbólicas: estudios de emblemática*, Palma de Mallorca, Sociedad Española de Emblemática, 2013, p. 545.

³⁴⁶ Mina Ramírez Montes, "En defensa de la pintura. Ciudad de México, 1753", *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, 2002, p. 120. Disponible en: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185-12762001000100008&lng=es&tlng=es, consultado en enero de 2023.

Frente a este panorama, varios pintores buscaron frenar la expansión de ese mercado alterno, solicitando incluso la prohibición del ingreso de personas de “calidad inferior” a las academias. En este contexto, la ideología de la limpieza de sangre cobró gran relevancia. Un caso ilustrativo fue el de Agustín Rodríguez Medrano, clérigo criollo, nieto del pintor Francisco Javier Vázquez, quien entre 1760 y 1779 tuvo que probar su pureza de sangre para acceder a grados mayores en la Real Universidad de México. En este proceso, once pintores, incluidos Miguel Cabrera, Miguel Rudecindo Contreras y Manuel Carcanio, testificaron a su favor, demostrando que los artistas no solo buscaban reconocimiento por su labor, sino que también defendían su legitimidad en un sistema jerárquico basado en la pureza racial.³⁴⁷

En paralelo, algunos sectores impulsaron formas de enseñanza que intentaban romper con las estructuras gremiales tradicionales. Hacia 1722, un grupo de pintores novohispanos, entre ellos los hermanos Rodríguez Juárez, impulsaron una forma más estructurada de enseñanza artística que buscaba superar el modelo gremial tradicional. Su intención fue posicionar la pintura no como un oficio mecánico, sino como una disciplina intelectual. Esta propuesta quedó registrada en dos manuscritos fechados el 4 de septiembre de ese año, donde se menciona la existencia de una academia de pintura activa en la Ciudad de México.³⁴⁸ Este esfuerzo por institucionalizar la enseñanza artística revela el interés de los pintores por elevar su disciplina y posicionarla dentro de los valores ilustrados del siglo XVIII.

En 1728, algunos otros pintores enviaron una carta a fray Miguel de Herrera, para que suplicara al rey, el reconocimiento de su academia, con la intención de proclamar a la pintura como un arte intelectual y no como un oficio mecánico.³⁴⁹ Posteriormente, en 1754, José de Ibarra, Miguel Cabrera y otros pintores intentaron formalizar una academia con el respaldo de la Corona, argumentando la necesidad de regular la práctica pictórica y frenar la proliferación de talleres clandestinos. Consideraban que estos obradores, operados en su mayoría por indios y castas, carecían de formación académica y degradaban el arte con obras de baja “calidad”.³⁵⁰

La solicitud al virrey incluyó una petición explícita, que tenía como objetivo el prohibir los talleres públicos o secretos de quienes no fueran maestros en dichas artes, y evitar que recibieran aprendices de “calidad” inferior. Pintores como Ibarra, Cabrera, Morlete Ruiz y Francisco Antonio Vallejo encabezaron este esfuerzo colectivo. En dicha solicitud también expresaron su preocupación por el

³⁴⁷ Paula Mues Orts, “Tejidos de solidaridad de los pintores novohispanos del siglo XVIII en la Ciudad de México, o bajo el escrutinio social: del prejuicio al prestigio”, *Archivo Español de Arte*, 97 (387), 1290, 2024, pp. 1-6. Disponible en: <https://doi.org/10.3989/aearte.2024.1290>, consultado en mayo de 2025.

³⁴⁸ Mina Ramírez Montes, “En defensa de la pintura. Ciudad de México, 1753”, p. 105.

³⁴⁹ Guillermo Tovar de Teresa, *Repertorio de artistas en México*, apud Ilona Katzew, *La pintura de castas. Representaciones raciales en México del siglo XVIII*, Madrid/México editorial Turner, 2004, p. 16.

³⁵⁰ Paula Mues Orts, *La libertad del pincel: Los discursos sobre la nobleza de la pintura en Nueva España*, Universidad Iberoamericana, 2008, p.264.

comercio de imágenes devocionales, como las estampas, que competían con las pinturas al venderse a un costo mucho menor.³⁵¹

Este reclamo fue acompañado por una fuerte carga ideológica. Se referían despectivamente a esta población como de *color inferior* y sin conocimiento del arte. A pesar de que algunos miembros del gremio tenían ascendencia mixta, insistieron en que quienes no pudieran acreditar su origen español o su estatus de cacique fueran excluidos. En los documentos gremiales, Nicolás Rodríguez Juárez se identifica como “corrector actual” de la academia, y su hermano Juan como “corrector que ha sido”. Junto a ellos firmaron otros artistas como José Rodríguez Juárez, Tomás de Pereda y Torres, Nicolás Enríquez, Marcelo Vázquez, Juan Francisco Aguilera, Tomás de Merlo, Carlos Clemente López, Mateo Gómez y Eusebio Carrillo, mostrando así la fuerza colectiva del movimiento.³⁵²

Años más tarde, en otro documento fechado en 1728, un grupo de pintores sin declarar pertenencia formal a una corporación otorgó poder a fray Miguel de Herrera para que, en su viaje a Castilla, solicitara al rey y al Consejo de Indias un privilegio real que limitara el acceso al aprendizaje del arte únicamente a españoles legítimos y caciques principales.³⁵³ En dicha petición se lee:

Se les honre y haga merced de concedérseles, por especial prerrogativa y privilegio, el que en lo venidero y después de concedido, no puedan ser ni sean recibidos por los profesores de dicho su arte de la pintura, ningunos aprendices que no sean españoles, descendientes de tales ni menos, en razón de los indios naturales del reino, que no constaren ser caciques principales; y que sólo lo puedan ejercer los que actualmente están recibidos, aunque sean de inferior calidad por no irrogarles agravio en lo que tienen aprendido y sabido, pero que en lo de adelante ya no se pueda recibir aprendiz que no justifique ser legítimo español y cacique principal, y que los que hubiere al tiempo de venido y llegado a esta ciudad el privilegio, se rechacen y repelan los que tuvieren los maestros de dicho arte en sus obradores y que éstos no los puedan tener los tratantes y comerciantes de pinturas, por no ser profesores de él y que a los indios, que no sean caciques principales, se les permita el arte de pintura y ejercicio de ella en sus pueblos, repúblicas y barrios y no en las cortes, ciudades, villas o lugares de españoles.³⁵⁴

Estos pronunciamientos, nos permite comprender, que a pesar de su linaje, estos maestros habían alcanzado reconocimiento y prestigio en la élite social. Además, comparaban este arte con las prácticas científicas y los hombres ilustres. Una vez instaurada la Academia de San Carlos en la Nueva España, 1781, Jerónimo Antonio de Gil, su fundador lamentaba de que la práctica artística no hubiera sido regulada con anterioridad.³⁵⁵ Asimismo, denunció la existencia de numerosos obradores que no cumplían con estándares de “calidad”, así como tratantes y comerciantes de pintura, escultura,

³⁵¹ Mina Ramírez Montes, “En defensa de la pintura...”, p. 110.

³⁵² *Ibidem*, p. 106.

³⁵³ *Ibidem*, p. 106.

³⁵⁴ *Ibidem*, pp. 106-107

³⁵⁵ Ilona Katzew, *La pintura de castas. Representaciones raciales en México del siglo XVIII*, p. 23.

dorado y ensamble que ofrecían obras defectuosas, aunque de gran demanda entre una población pobre ávida de imágenes.³⁵⁶

Como bien señala Paula Mues Orts, los discursos pictóricos en el siglo XVIII revelan la intención de muchos artistas novohispanos por reivindicar su labor y posicionarse en un lugar más alto dentro del orden social. Esta búsqueda de legitimidad combinaba elementos estéticos, raciales y gremiales, y muestra hasta qué punto el arte, más allá de su función decorativa o devocional, fue también un espacio de disputa simbólica.³⁵⁷

Finalmente, la expansión de los talleres contribuyó también al desarrollo de la pintura de castas. En la gráfica 7, atribuida a un autor anónimo, se representa un taller donde el maestro pintor, de “calidad” española, aparece retratando a su hija clasificada como “Torna Atrás”, nacida de la unión con una albina. Ella está ricamente vestida y el ambiente es ordenado, con cuadros, esculturas y herramientas de trabajo. La escena permite ver el traspaso generacional del oficio, pero también pone en evidencia la tensión entre el ideal de orden representado por el padre y la ambigüedad social encarnada por su hija. La imagen, en este sentido, ilustra las paradojas de un sistema donde la legitimidad artística convivía con la mezcla racial.

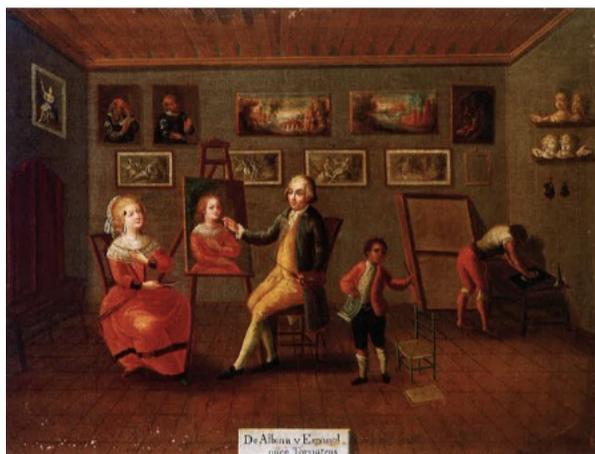


Figura 6. De español y albina, torna atrás. 1785-1790, pintor anónimo. Fuente: Ilona Katzew, 2004.

Pese a todos estos esfuerzos por profesionalizar el oficio y blindarlo frente a la competencia informal, el panorama dio un giro inesperado hacia finales del siglo XVIII. Paradójicamente, la instauración de la Real Academia de San Carlos en 1781 marcó el desplazamiento de los pintores novohispanos. Esta institución, dirigida por artistas europeos, marginó a aquellos que durante décadas habían luchado por el reconocimiento de su arte. En un giro irónico, los pintores que habían buscado blindar su

³⁵⁶ Eduardo Báez Macías, *Jerónimo Antonio Gil y su traducción de Gerard Audran*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Estéticas, 2001, p. 29.

³⁵⁷ Paula Mues Orts, *La libertad del pincel: Los discursos sobre la nobleza de la pintura en Nueva España*, p.171.

profesión mediante la exclusión de ciertos sectores fueron finalmente desplazados por un modelo académico que no los consideraba parte de la élite artística oficial.³⁵⁸

Además de consolidar su prestigio dentro del ámbito gremial, algunos pintores novohispanos incursionaron en el mundo intelectual, influenciados por las ideas de la Ilustración. Un ejemplo destacado es Miguel Cabrera, quien en 1756 redactó *La Maravilla Americana*, donde defendió el origen divino de la Virgen de Guadalupe. En este texto, convocó a varios artistas como Ibarra, Vallejo, Osorio o Moret Ruiz, quienes respaldaron sus conclusiones, evidenciando una red de colaboración artística y simbólica que trascendía el mero oficio.³⁵⁹

Cabrera fue sin duda la figura más reconocida de su tiempo, tanto por su vínculo con las órdenes religiosas y autoridades virreinales como por la influencia de su taller. Su legado no solo fue estético: creó una escuela estilística que permeó en otros artistas como Juan Patricio Morlete Ruiz, quien formó parte de su círculo íntimo y llegó a tasar sus obras tras su fallecimiento.³⁶⁰ Esta relación, junto con la presencia de Morlete en los esfuerzos académicos de 1768, muestra la densidad de vínculos entre arte, reconocimiento social y redes profesionales.

Dentro de ese mismo entorno se situaron Andrés de Islas y José de Páez, cuya obra revela ecos del estilo cabreriano, aunque no se tenga certeza de una relación directa. Ambos fueron pintores prolíficos del siglo XVIII, y si bien la crítica ha matizado sus cualidades artísticas, no hay duda de que gozaron de prestigio. Islas, por ejemplo, se identificaba con el título de don, reservado a quienes acreditaban su “calidad” española,³⁶¹ y su cercanía con Cabrera se confirma por haber sido testigo en su testamento.³⁶² Páez, por su parte, logró gran difusión gracias a la exportación de sus obras, firmadas con orgullo como hechas en México, "*Jsp de Páez fecit, en México*",³⁶³ o que indica no solo autoría, sino también un orgullo por su lugar de producción.

Esta proyección más allá del virreinato se confirma también en el caso de Francisco Clapera, pintor español avecindado en la Nueva España, miembro de la Academia de San Fernando y profesor en la de San Carlos. Su serie de castas, compuesta en el último cuarto del siglo XVIII, se distingue tanto por su factura académica como por la incorporación de elementos compositivos compartidos con autores como Ramón Torres, quien también dejó una importante producción de retratos y escenas de castas con influencias neoclásicas.³⁶⁴

³⁵⁸ Eduardo Báez Macías, *Jerónimo Antonio Gil y su traducción de Gerad Audran*, p. 22.

³⁵⁹ Ilona Katzew, *La pintura de castas. Representaciones raciales en México del siglo XVIII*, p. 17.

³⁶⁰ *Ibidem*, p. 21.

³⁶¹ Manuel Toussaint, “Un Documento Acerca De Andrés De Islas”, *Anales Del Instituto De Investigaciones Estéticas* 2 (8):1943, p. 77. Disponible en: <https://doi.org/10.22201/iiie.18703062e.1942.8.280>, consultado en octubre de 2021.

³⁶² Guillermo Tovar de Teresa, *Repertorio de artistas en México, apud Ilona Katzew, La pintura de castas. Representaciones raciales en México del siglo XVIII*, Madrid/México editorial Turner, 2004, p. 21.

³⁶³ *Ibidem*, p. 22.

³⁶⁴ Ilona Katzew *La pintura de castas. Representaciones raciales en México del siglo XVIII*, pp. 30-31.

Al margen de la capital, otras ciudades como Puebla también se consolidaron como centros pictóricos. En esta ciudad, Luis Berrueco desarrolló una serie de castas encargada por el obispo Juan Francisco Loaiza entre 1743 y 1747, lo que indica que este género encontró pronta acogida fuera de la Ciudad de México. Además, el arraigo de la pintura en Puebla puede verse en el caso de José Joaquín Magón, artista poblano que elaboró series para clientes eclesiásticos y criollos. Una de ellas, integrada por dieciséis lienzos, fue llevada a España por el arzobispo Lorenzana, donde se transformó en objeto de estudio antropológico.³⁶⁵ También existe una segunda serie también compuesta por dieciséis cuadros, conservada en la Galería de Castas del museo Nacional de Historia en la ciudad de Monterrey, Nuevo León. Esta no está firmada, pero fue atribuida a Magón por María Concepción García Sáiz, quien identificó similitudes estilísticas y compositivas con la serie de Lorenzana.

Por último, el desarrollo de la pintura de castas estuvo profundamente vinculado a la profesionalización del arte, a las tensiones entre legitimidad racial y prestigio gremial, y a una circulación de imágenes que no solo respondía a criterios estéticos, sino también a discursos sociales, políticos e identitarios. Detrás de cada obra no solo se encuentra la mano de un pintor, sino una compleja red de relaciones, aspiraciones y disputas que configuran el lugar de la pintura en la sociedad novohispana del siglo XVIII.

3.4. Elementos iconográficos y simbólicos en la representación visual

La pintura de castas no se limitó a representar las mezclas raciales de la sociedad novohispana, sino funcionó como un dispositivo ideológico destinado a construir, reforzar y naturalizar un orden jerárquico basado en la limpieza de sangre como criterio central para definir el estatus social. A través de composiciones cuidadosamente elaboradas, se plasmaron normas, categorías y valores que estructuraban simbólicamente la jerarquía racial del virreinato.

Estas series se articularon en torno a un sistema de calidades que clasificaba a los individuos según su linaje, comportamiento, vestimenta, ocupación y apariencia física. Para legitimar visualmente esa clasificación, los pintores recurrieron a diversos elementos formales y simbólicos: iluminación, color, postura, gestos, indumentaria, objetos, animales, vegetación y acciones escénicas. Cada lienzo puede leerse, así, como un testimonio visual de las ideologías, estereotipos y representaciones sociales promovidas por las élites coloniales.

El análisis comparativo entre distintas series revela tanto constantes como variaciones. En obras de autores reconocidos como Miguel Cabrera, Francisco Clapera, Andrés de Islas, José Joaquín Magón, José de Páez y Juan Patricio Morlete Ruiz, se aprecia un alto dominio técnico y compositivo, mientras

³⁶⁵ *Ibidem*, p. 37.

que las series anónimas presentan un estilo más rudimentario que, aunque posiblemente refleje una mirada más cotidiana o proveniente de sectores sociales marginales, también reproduce y refuerza la lógica jerárquica del sistema.

3.4.1. La figura del español y la jerarquía de la pureza

La figura del español inaugura todas las series de castas como símbolo de pureza, autoridad y legitimidad. No solo encabeza el orden secuencial, sino que domina la escena desde su postura, su atuendo y su entorno. En obras como las de Miguel Cabrera, Andrés de Islas, Francisco Clapera o José Joaquín Magón, se le representa con casacas de terciopelo bordadas con detalles en oro, pelucas, sombreros tricornios y colores simbólicos como el azul, blanco y dorado que refuerzan visualmente su estatus y su distinción (figuras 7 y 8). La presencia de rifles o sables en algunas escenas subraya además su vínculo con la autoridad militar y el control del orden virreinal.

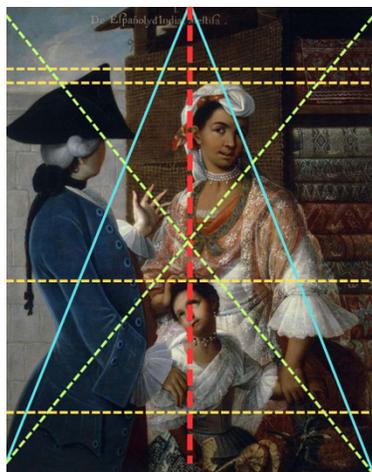


Figura 7. **De español e india, mestiza, Miguel Cabrera, 1763.** Fuente: Museo de Historia, Monterrey, Nuevo León.

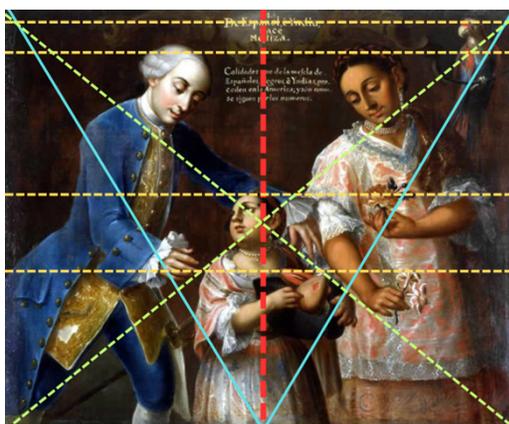


Figura 8. **De español e india, mestiza, José Joaquín Magón, 1770.** Fuente: Pueblos originarios.

En contraste, las series anónimas ofrecen una representación más sobria. Aunque el español sigue apareciendo en primer plano, la vestimenta se compone de prendas sencillas en tonos marrones o beige, sombreros de ala ancha y chaquetas sin ornamentos. Aun así, su postura erguida se mantiene, lo que indica que, incluso fuera del lujo, su “calidad” lo sigue distinguiendo del resto (Figura 9). Esta diferencia también se percibe en los espacios: mientras que en las obras de Páez o Islas predominan interiores elegantes o plazas urbanas que evocan las reformas borbónicas, las series anónimas sitúan a sus personajes en paisajes abiertos y rurales, con menos carga decorativa.

El cuerpo y su disposición refuerzan aún más la jerarquía: la figura masculina aparece erguida, con actitud firme o paternal, ya sea enseñando, corrigiendo o guiando. Estas actitudes corporales se repiten con intención simbólica: dominan el espacio y reafirman su autoridad dentro del núcleo familiar y social. Incluso cuando el español es representado fuera de los círculos élite, como comerciante o arriero, su papel conserva un carácter simbólicamente jerárquico, aunque ya no esté acompañado por el brillo del poder.

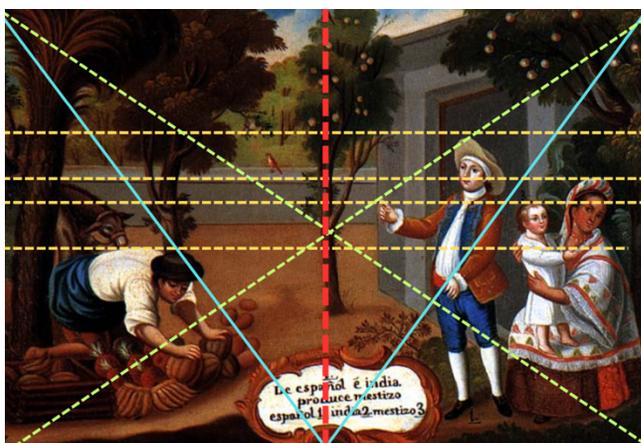


Figura 9. **De español e india, mestiza, pintor anónimo, 1780.** Fuente: David Fry Slade.

La distinción entre peninsular y criollo también se articula visualmente. Aunque comparten la misma “calidad”, los nacidos en América suelen representarse con colores más apagados como blanco, marrón, negro, y prendas sin adornos, como chaquetas sencillas o pañoletas en la cabeza, que contrastan con el azul y dorado reservado para los peninsulares (Figuras 7 y 8). Esta diferenciación puede interpretarse como una crítica visual al criollismo dentro del contexto borbónico, reforzando jerarquías incluso dentro de la pureza. Asimismo, en este tipo de representación, se les observa como comerciantes o dueños de tiendas como en el ejemplo de José de Páez (Figura 10). No obstante, el criollo ilustrado adquiere un rol destacado: aparece rodeado de libros, tinteros y escritorios como en la escena de Magón (Figura 11), o con anteojos como en la figura 23 de Andrés de islas.

Sin embargo, uno de los ejemplos en los que esta distinción se expresa por escrito aparece en el lienzo de Ignacio María Barreda, donde se identifica a un recién nacido como *criollo español*. Esta especificidad textual revela la existencia de estratos incluso dentro de los grupos considerados racialmente puros, y señala cómo el nacimiento local podía representar una desventaja frente al origen europeo (Figura 28).

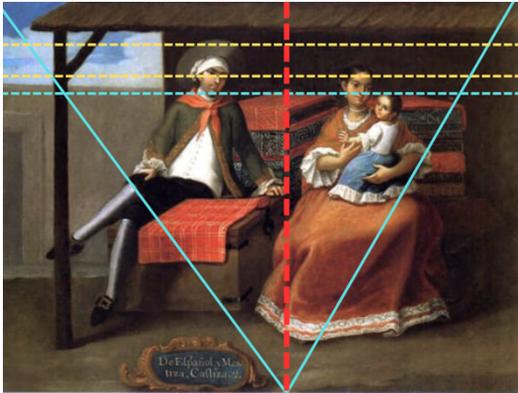


Figura 10. **De español y mestiza, castiza**, José de Páez, 1770-1780. Fuente: Iлона Katzew, 2004.

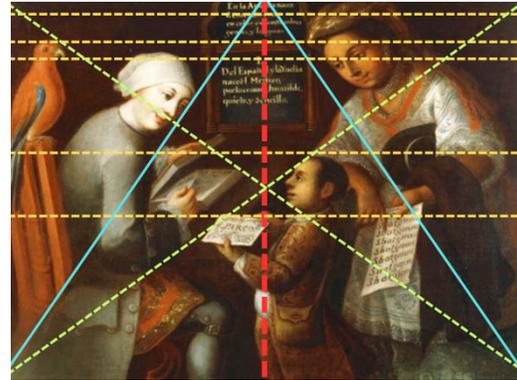


Figura 11. **De español e india, mestiza**, atribuida a José Joaquín Magón, siglo XVIII. Fuente: Pueblos Originarios.

La mujer española, por su parte, aparece con menor frecuencia y su representación varía según el contexto. En obras como las de Barreda o Islas, se le representa con vestidos de seda, joyas, abanicos y peinados elaborados, lo que denota su pertenencia a la élite. Sin embargo, cuando se le asocia con castas inferiores, como en la escena del albino en la serie de Magón, su imagen se vuelve ambigua: viste con mayor sobriedad, su gesto es distante y la iluminación focalizada sobre su rostro y el de su hijo refuerza el contraste simbólico con el fondo oscuro. La presencia de una botella en manos del personaje masculino y la expresión ausente de ella pueden interpretarse como una pérdida de estatus moral y simbólico, una transgresión a la pureza esperada (Figura 12).

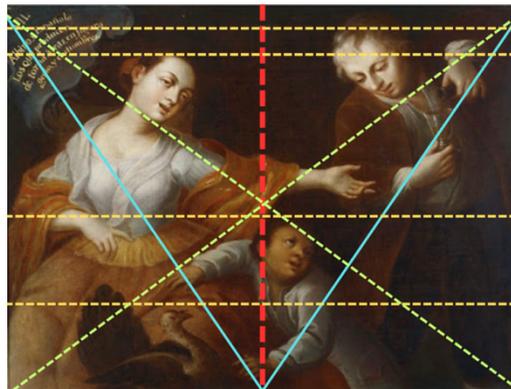


Figura 12. **De Albino y española, torna atrás**, atribuida a José Joaquín Magón, siglo XVIII. Fuente: Pueblos Originarios.

3.4.2. Estrategias visuales de blanqueamiento: indias, mestizas y castizas

Las uniones entre españoles e indias, y el nacimiento de mestizos o castizos, fueron representadas en la pintura de castas como escenas visualmente armónicas, pero ideológicamente cargadas de mensajes

jerárquicos. Estas representaciones no sólo mostraban el resultado de una mezcla, sino que elaboraban un discurso visual sobre el control, la autoridad y la limpieza de sangre como ejes centrales del orden virreinal.

En la figura 7, correspondiente a la serie de Miguel Cabrera, la escena entre un español y una india noble condensa los recursos simbólicos que estructuran el ideal de mestizaje controlado. La composición vertical, la postura erguida del español, su indumentaria sobria y la distancia afectiva marcan su papel de autoridad. Frente a él, la mujer india, ataviada con huipil bordado, joyas y encajes, es iluminada de forma cálida, situándola como centro visual. Su gesto seguro y su mirada directa contrastan con la habitual representación sumisa. La niña mestiza, sostenida por ambos padres, articula un triángulo visual que refuerza la escena como un modelo ideal de integración simbólica, donde el mestizaje solo es posible bajo vigilancia.

Desde el punto de vista estético, predominan los colores primarios: blanco, azul y rojo, acompañados de tonos cálidos como el coral, el dorado y el ocre. El blanco está presente en las vestimentas de madre e hija como símbolo de pureza, limpieza y legitimidad. El azul del español transmite sobriedad y autoridad. El huipil coral de la india introduce calidez y belleza, concentrando la atención visual en su figura. La luz natural, cálida, acentúa los rostros y texturas, especialmente el encaje, los bordados, las perlas y los textiles del fondo.

El fondo está compuesto por rollos de telas con inscripciones visibles como *Xalapa*, *Xalxoxoque*, *Xico*, todas vinculadas a regiones de tradición india y producción textil. Estos elementos, más que decorativos, refuerzan el papel de la india como base productiva y cultural sobre la cual se edifica esta escena de mestizaje idealizado.

En la parte baja, una piña aparece como símbolo de fertilidad, abundancia y domesticación del exotismo. Esta fruta fue registrada por Colón en su segundo viaje, lo que fascinó a las élites europeas entre los siglos XVI y XIX por su sabor, color y forma, convirtiéndose en un codiciado símbolo de estatus.³⁶⁶ Este fruto adquiere mayor relevancia en este lienzo, sobre todo porque fue el manjar predilecto del rey Carlos III y su corte.³⁶⁷ Además, también resaltan otras frutas y verduras, como naranjas, guayabas, plátanos, tecojotes y chayotes.

³⁶⁶ Constanza Vacas, “De símbolo de estatus a señal para ligar: la curiosa historia de la piña,” *Historia National Geographic*, 2024, https://historia.nationalgeographic.com.es/a/simbolo-estatus-senal-para-ligar-curiosa-historia-pina_22182, consultado en diciembre de 2024.

³⁶⁷ María Concepción García Sáiz, *Las Castas Mexicanas, un género pictórico americano*, apud Víctor González Esparza, *Las Pinturas de Castas o el oscuro objeto del deseo*, *Cuadernos de Historia del Arte* - N° 39, NE N°14, Mendoza, Instituto de Historia del Arte – FFyL – UNCuyo, 2022, p. 87. Disponible en: <https://revistas.uncu.edu.ar/ojs3/index.php/cuadernoshistoarte/article/view/5735>, consultado en enero de 2023.

La figura 8, de José Joaquín Magón, reproduce esta estructura pero introduce un matiz más vertical. El padre ocupa el centro, extiende el brazo hacia la hija, y desplaza a la madre a un segundo plano, ensombrecida y con la mirada baja. Las flores que sostiene remiten a su rol de virtud doméstica. El ave y las perlas suavizan la escena, pero el protagonismo jerárquico recae en el padre. El vínculo afectivo se debilita y la armonía se subordina a la autoridad.

La guacamaya que observa desde la parte superior, junto con las flores y la vestimenta, introduce elementos decorativos que suavizan la escena, pero también refuerzan la idea de domesticación. Por otra parte, la niña, aunque bien vestida y adornada con perlas, muestra un gesto más rígido, y su mirada dirigida hacia el padre sugiere cierta tensión o expectativa, que no se proyectaba en la escena de Cabrera.

En la obra de Andrés de Islas (Figura 13), se mantiene la estructura visual, aunque la gestualidad introduce tensión: el niño mestizo aparece con rasgos de adulto, vestido como su padre, frunce el ceño y se lleva la mano al rostro, lo que sugiere una identidad aún en construcción. La madre aparece ricamente vestida, adornada con flores y encajes, pero su gesto es contenido. La teatralidad barroca y los tonos cálidos centran la atención en ella y el niño, mientras el español ocupa un espacio de autoridad distante.

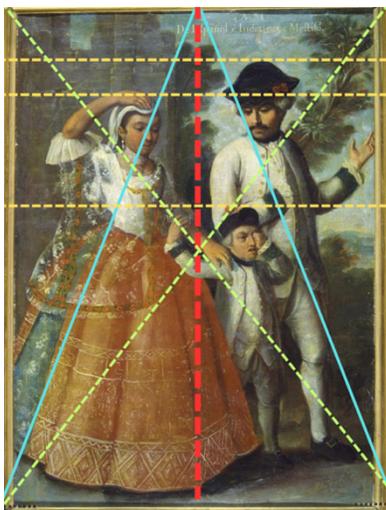


Figura 13. **De español e india, mestizo**, Andrés de Islas, 1774. Fuente: Museo de América, Madrid.

En términos estéticos, predominan los colores cálidos y terrosos: ocre, naranjas, verdes opacos, contrastados con el blanco del encaje y la luz que cae sobre la madre y el hijo, destacándolos como centro visual. El fondo es vegetal, casi neutro, lo que enfoca la atención en los personajes y refuerza la dimensión simbólica: esta es una imagen de una familia mestiza modelo.

Este mismo modelo se repite en series anónimas como en la figura 14, con variantes mínimas: el gesto del español, la postura de la india y la expresión contrariada del niño mantienen el esquema. El fondo arquitectónico y paisajístico refuerza la domesticación del entorno. La repetición confirma que estas escenas funcionaban como patrones visuales codificados del mestizaje aceptable.

Desde esta perspectiva, la unión entre español e india no sólo justificaba la conquista mediante el matrimonio cristiano, sino que fundaba simbólicamente las repúblicas de indios y españoles. El mestizo resultante representaba una figura intermedia que, en la infancia, podía ser aceptada dentro del orden visual del virreinato, aunque bajo condiciones de vigilancia y sumisión.

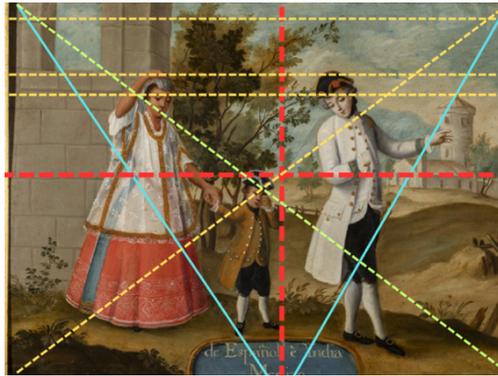


Figura 14. **De español e india, mestizo, pintor anónimo, 1775-1800.** Fuente: Museo de América, Madrid.

Sin embargo, esta integración se vuelve ambigua en la adultez. En la figura 15 de Cabrera, el mestizo adulto aparece marginado: su ropa está rota, su entorno es rural y su gesto introspectivo denota resignación. Aunque su camisa blanca iluminada sugiere dignidad, el conjunto visual lo vincula con el trabajo físico y la exclusión. El contraste con las escenas infantiles evidencia el límite simbólico del mestizaje como proyecto social: es tolerado en la infancia, pero desplazado en la adultez.

Frente a ello, la figura de la castiza ocupa un lugar privilegiado. Su representación junto con el español simbolizan el retorno al ideal español. En la Figura 16, se muestra en un entorno doméstico armonioso, rodeada de símbolos de virtud y educación: libros, flores, joyas, un tintero, un loro. La cartela que acompaña al lienzo “el fruto bello se ve igual a su padre, ya pelo a pelo” refuerza esta narrativa de blanqueamiento exitoso. La madre, vestida con delicadeza, peina a la hija mientras el padre observa, consolidando un núcleo familiar legitimado.

A diferencia de otras calidades femeninas, la castiza nunca es representada en la pobreza. Su belleza, vestimenta y conducta la hacen deseable, incluso simbólicamente superior al mestizo. La luz la enmarca, los objetos refuerzan su virtud, y su rol como última etapa del proceso de blanqueamiento queda visualmente consolidado. La escena se sitúa en un ambiente doméstico armonioso: la luz suave recae sobre la hija, quien es el punto focal de la imagen, mientras lee al lado de su madre y su padre. Los tres están vestidos con ropas claras y elegantes, en tonos blanco, azul y beige.

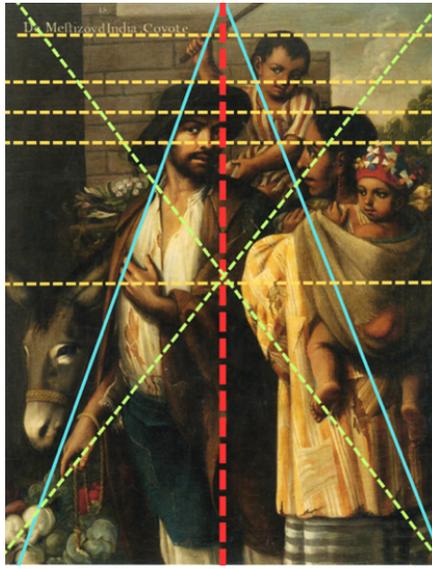


Figura 15. **De mestizo e india, coyote, Miguel Cabrera, 1763.** Fuente: Ilona Katzew, 2004.

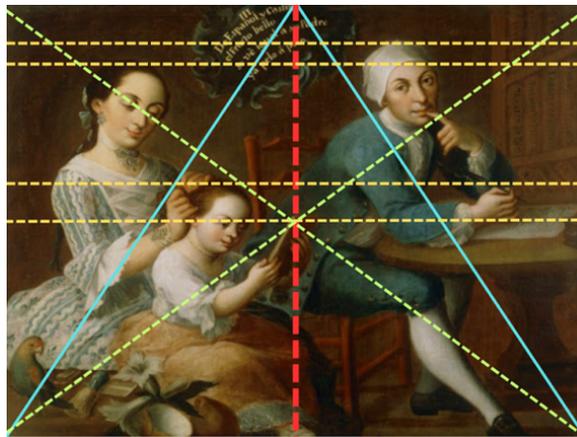


Figura 16. **De español y castiza, español, atribución a José Joaquín Magón, siglo XVIII.** Fuente: Almanaque.

En cambio, los hombres castizos no gozan del mismo trato: salvo casos como en la obra de *Islas* donde aparece tocando el violín, la mayoría son representados en contextos precarios. Así, mientras la castiza encarna el ideal regenerativo, a través de la cual se retorna a la pureza, el varón castizo queda marginado de esa movilidad simbólica.

Estas escenas, anteriores a la Real Pragmática de Matrimonios de 1776, ya prefiguran una mentalidad que prefería las uniones entre calidades afines. La figura de la castiza, blanca, virtuosa y bien integrada, cierra visualmente el ciclo del mestizaje, validando la pureza como ideal social.

3.4.3. Amancebamiento, ilegitimidad e impureza

En muchas escenas de castas, el vínculo entre el español y la mujer negra no se presenta como una familia consolidada, sino a una relación marcada por la subordinación, el servicio o el conflicto. La ilegitimidad se representa no solo por la ausencia de gestos afectivos o vínculos familiares sólidos, sino también por la disposición corporal, el uso de la luz y los objetos que los rodean.

En la figura 17, obra de José de Páez, la escena se sitúa en una cocina doméstica. Aunque los tres personajes comparten el espacio, el español y el niño aparecen en primer plano, mientras la mujer negra queda al fondo, con gesto ausente. El niño entrega un brasero al padre para encender tabaco, lo que refuerza una dinámica jerárquica más que familiar. La madre, junto a la estufa, se muestra inmersa en tareas domésticas, sin participar en la interacción. A pesar del ambiente tranquilo, la distancia simbólica entre los cuerpos evidencia la ilegitimidad del vínculo y la impureza asociada a esta mezcla. Los colores cálidos como terracotas, ocre, marrones, rojos y amarillos, ambientan el espacio, mientras que la casaca azul del español contrasta con el entorno y subraya su estatus visual. Su indumentaria (almilla, medias blancas, sombrero tricornio, sable) enfatiza su jerarquía. Aunque la luz baña suavemente la escena, destaca de forma particular la blusa blanca de la mujer negra, lo que, pese a su rol subordinado, la vuelve visualmente llamativa.

Todo en esta imagen reafirma la condición de ilegitimidad: no hay familia, sino subordinación. La mujer negra carece de privilegios, ornamentos, prestigio o estatus. Su entorno la cocina y los utensilios termina por reafirmarla como servidora dentro del orden virreinal.

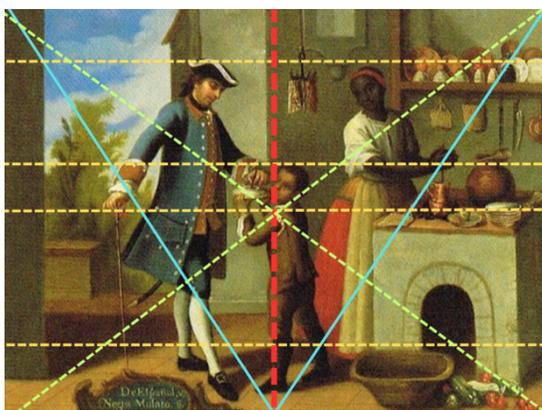


Figura 17. De español y negra, mulato, José de Páez, 1770-1780. Fuente: Almanaque.

Este contraste se acentúa en la Figura 18, de Andrés de Islas, donde la escena muestra un conflicto. La mujer amenaza al español con un molinillo, mientras la niña se aferra a su madre sin buscar conciliación. La iluminación recae sobre el español de edad avanzada, y el entorno desordenado, junto

con la gestualidad exaltada refuerzan el descontrol. La ropa de ambas, faldas azules y grises, blusas blancas con detalles naranja, crea un vínculo visual entre madre e hija. El paño rojo al cuello de la negra podría acentuar la intensidad emocional del momento.

Una versión casi idéntica aparece en la figura 19, de autor anónimo. Se repiten composición, gestos y objetos, lo que sugiere una plantilla iconográfica que buscaba advertir sobre los riesgos sociales y morales de unirse con lo negro. Este tipo de escenas reflejan estereotipos negativos sobre los africanos: domesticidad, servidumbre y caos, marcados por la esclavitud y la mancha de sangre.

Aquí, el mestizaje se muestra como una transgresión, no como una integración. De esta manera, el mulato es percibido como hijo ilegítimo, producto de una unión fuera del ideal cristiano. Lo anterior se deduce no solo por la escena, sino por la vestimenta, la postura, la tensión corporal y el tipo de espacio representado.

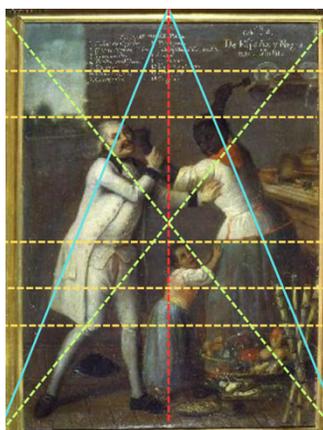


Figura 18. **De español y negra, mulata**, Andrés de Isla, 1774. Fuente: Museo de América, Madrid.

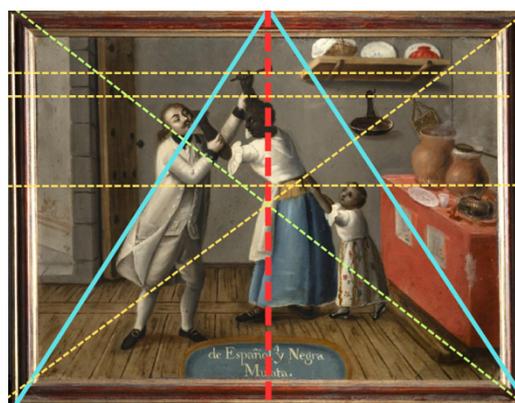


Figura 19. **De español y negra, mestiza**, pintor anónimo, 1775-1800. Fuente: Museo de América, Madrid.

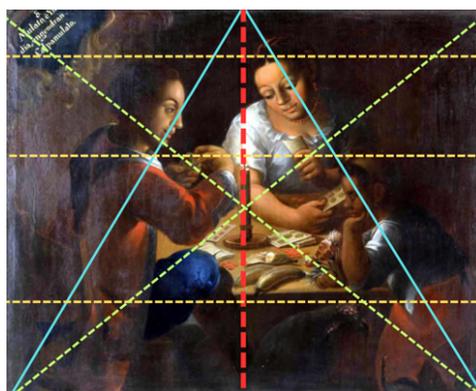


Figura 20. **De mulato e india, calpamulato**, José Joaquín Magón, 1770. Fuente: Pueblos originarios.

En obras como la de Magón (Figura 20), esta visión se prolonga en la representación del mulato adulto. En la escena, aparece jugando cartas junto a una india y su hija. El entorno íntimo está cargado de objetos simbólicos como cartas, frutas, aves negras que evocan ocio, tensión y desorden moral. La

mujer agacha la mirada, el niño está ausente, y el hombre permanece concentrado en el juego, que es el eje central de la obra. La paleta de rojos, marrones, beige y azul oscuro genera un ambiente íntimo pero tenso. A diferencia del mestizo, cuya infancia podía idealizarse, el mulato, tanto en la infancia como en la adultez es presentado como figura sin posibilidad de integración, asociada al vicio y a la ilegitimidad.

Algo similar ocurre en la figura 21, de Francisco Clapera. Aunque el mulato es representado como carrocero con látigo en mano junto a la española, la escena reitera el conflicto: el morisco intenta detener la pelea entre sus padres. El pulque derramado sobre la mesa subraya la asociación con los excesos. Como ha señalado López Beltrán, a estos individuos se les atribuía una inclinación natural hacia el engaño, el juego y la violencia.³⁶⁸ Los colores rojo, blanco y azul intensifican el contraste entre los personajes, mientras que la luz destaca sus gestos y tensiones.

Aunque en otras escenas los mulatos aparecen integrados como músicos, sirvientes o trabajadores, su representación sigue estando marcada por la subordinación. Tienen un lugar funcional en el orden virreinal, pero su inclusión está mediada por jerarquías raciales y morales.

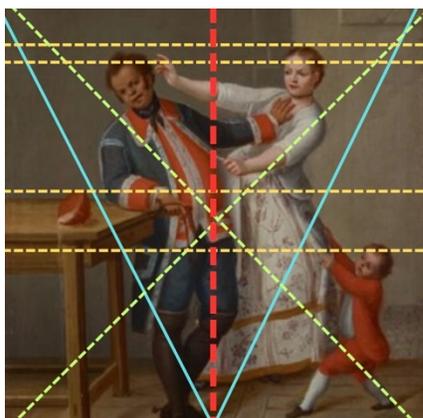


Figura 21. **De Mulato y española, morisco.** Francisco Clapera, 1775. Fuente: Denver Art Museum.

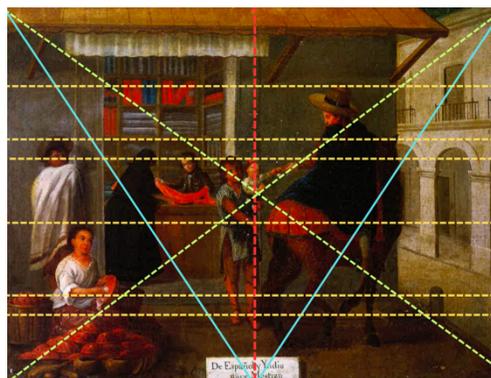


Figura 22. **De español e india, mestiza, pintor anónimo, 1785-1790.** Fuente: Iлона Katzew, 2004.

En la figura 22 de autor anónimo, se representa un caso distinto. El español aparece montado a caballo, separado físicamente del núcleo familiar. Extiende la mano hacia la hija mestiza, pero sin establecer cercanía emocional, dándole la espalda a la india. La madre, más iluminada, observa desde

³⁶⁸ Carlos López Beltrán, “Sangre y temperamento, pureza y mestizajes en las sociedades de castas americanas”, en F. Gorbach y Carlos López Beltrán (eds.), *Saberes locales: ensayos sobre historia de la ciencia en América Latina*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2008, p. 294. Disponible en: <<https://www.filosoficas.unam.mx/~lbeltran/Textos/Articulos/CastasLopezBeltran.pdf>>, consultado en noviembre de 2022.

una posición pasiva sobre el suelo, vendiendo sus productos. La escena, más ambigua que violenta, sugiere una ilegitimidad no desde el conflicto, sino desde la distancia afectiva.

En conjunto, estas representaciones visuales no solo retratan un tipo de vínculo, sino que reproducen una ideología: ciertas mezclas, especialmente las que implican lo negro, fueron asociadas a la impureza, al desorden social y a la ilegitimidad moral. No se trataba solo de observar una diferencia fenotípica, sino de marcar una advertencia simbólica.

3.4.4. El retroceso simbólico: moriscas, albinas y la figura del torna atrás

Las mujeres mulatas, moriscas o albinas que aparecen junto a españoles suelen ser representadas con lujo: vestidos de encaje, joyas, abanicos, y ubicadas en espacios privados rodeadas de objetos que sugieren prestigio. Esta representación no implica inclusión plena, sino una aceptación visual basada en el disimulo y la utilidad simbólica. Dentro del orden virreinal, el ascenso social parece más accesible para las mujeres, pero solo si su fenotipo permite encubrir el origen africano o mixto.

Sin embargo, esta movilidad está condicionada. No se trata de un derecho adquirido, sino de una tolerancia frágil basada en la apariencia física: piel clara, cabello castaño o rubio, rostro afinado, porte elegante. A pesar de portar sangre española, el sistema visual sugiere que ese ascenso puede revertirse, como lo representa la figura del torna atrás.

A diferencia del mulato, la mulata puede ascender mediante una relación con un hombre blanco, aun conservando un tono de piel oscuro. En la mayoría de los casos, aparece como adulta en espacios interiores o comerciales, enjoyada y vestida con elegancia, lo que sugiere una aceptación basada en su presentación estética y en su funcionalidad simbólica, no en su “calidad” de origen. Su vínculo se legitima visualmente a través del hijo morisco, de piel más clara y rasgos cercanos al ideal español. Sin embargo, las escenas mantienen una distancia afectiva: no hay familia consolidada, solo una convivencia funcional y jerarquizada.

En la Figura 23, de Andrés de Islas, la unión entre español y morisca representa un momento simbólico de aceptación condicionada. La madre aparece arreglada y elegante, pero permanece de pie y fuera del ámbito intelectual del padre, quien, sentado y escribiendo, reafirma su autoridad. El hijo albino, vestido a la usanza española, ocupa el centro de la escena como símbolo del blanqueamiento logrado. Aunque visualmente armoniosa, la composición refuerza la jerarquía: la mezcla es tolerada solo en tanto no cuestione el orden jerárquico, y la regeneración se celebra mientras mantenga una distancia simbólica entre los personajes.

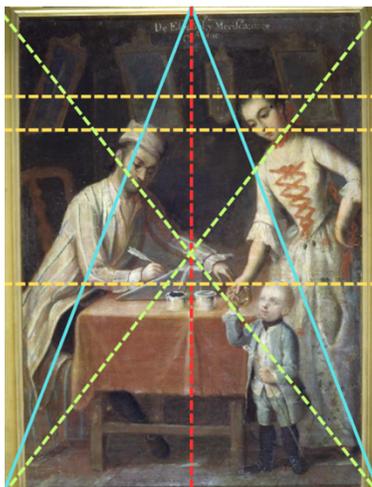


Figura 23. **De español y morisca, albino**, Andrés de Islas, 1774. Fuente: Museo de América, Madrid.

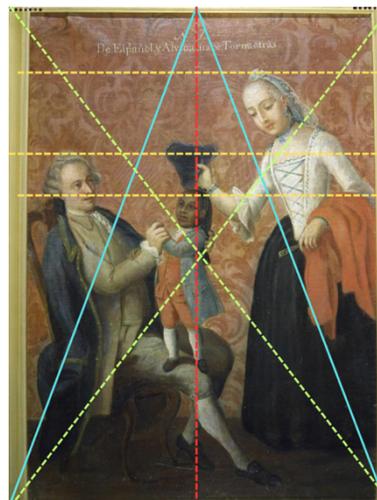


Figura 24. **De español y albina, torna atrás**, Andrés de Islas, 1774. Fuente: Museo de América, Madrid.

Sin embargo, esta promesa de blanqueamiento se interrumpe en la figura 24, donde el Torna atrás reaparece con piel oscura, labios gruesos y cabello rizado. Aunque va vestido como español, su fenotipo contradice la ilusión de ascenso. El contraste cromático entre su indumentaria clara y su piel enfatiza el fracaso del proyecto blanqueador. El español, con peluca y actitud de autoridad, parece representar a un funcionario. La madre albina, integrada estéticamente al conjunto, intenta colocarle al niño un sombrero tricornio, como si intentara cubrir lo evidente, pero sin lograrlo. El tapiz rojo del fondo y la luz dirigida sobre los personajes refuerzan esta tensión: la escena no transmite armonía, sino advertencia. De hecho, la manta roja que porta la mujer remite al color de la pañoleta que lleva la negra en la figura 18, del mismo Islas, y su falda negra alude a su ascendencia africana y a la impureza que esta connotaba, a pesar del tono claro de su piel.

En contradicción con la representación habitual del Torna atrás que, en la mayoría de los casos, aparece con piel oscura tanto en obras firmadas como anónimas, la figura 25 de la serie de Miguel Cabrera muestra una escena que aparenta serenidad, pero encierra una fuerte carga simbólica. La mirada molesta de la guacamaya se dirige fijamente hacia la niña, generando una tensión latente. La infante, de piel morena clara, está ataviada con encajes y joyas. Tanto ella como la albina comparten una paleta cromática en tonos blancos y naranjas, lo que sugiere un intento de blanqueamiento visual. No obstante, la tez más clara de la niña, inusual para esta “calidad”, podría vincularse con la condición mestiza del propio pintor, cuya ascendencia mulata tal vez explique una cierta suavización simbólica del mensaje. A pesar de ello, el padre evita el contacto visual con ambas y fija la mirada en el ave, generando una línea narrativa que conecta sospecha, desorden y ruptura.

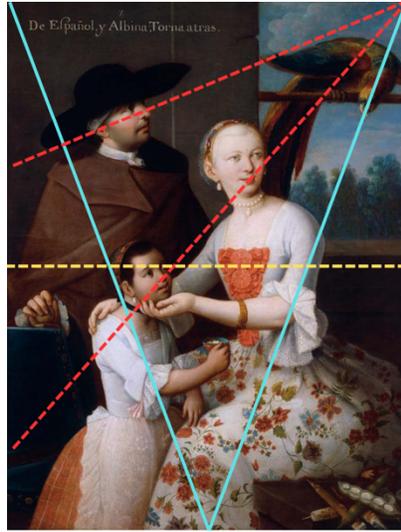


Figura 25. *De español y albina, torna atrás*, Miguel Cabrera, 1763. Fuente: Galería de castas, Museo de Historia, Monterrey, Nuevo León.

Estas escenas muestran que el blanqueamiento simbólico no garantiza inclusión ni ascenso pleno. La tolerancia hacia ciertas mezclas femeninas es ambigua, condicionada por la apariencia y siempre vulnerable al retroceso. El torna atrás no solo evidencia ese límite, sino que actúa como recordatorio visual de que, en la lógica colonial, la sangre no se blanquea del todo.

3.4.5. Blanqueamiento simbólico: vestuario, color y entorno

Como se ha observado en apartados anteriores, ciertas calidades femeninas como las moriscas, albinas o mulatas fueron representadas mediante recursos visuales que sugerían un proceso de blanqueamiento simbólico. A través de vestimenta lujosa, joyas, gestos contenidos, iluminación dirigida y entornos domésticos armoniosos, estas figuras aparecen integradas a escenas que, si bien no ocultan su origen impuro, lo disimulan o lo suavizan dentro del marco estético y moral de la época. Este proceso se refuerza, en muchos casos, a través de su vínculo con hombres españoles, lo que sugiere una posible mejora simbólica de su “calidad” mediante el matrimonio o el amancebamiento. Sin embargo, estos mecanismos de blanqueamiento visual no son suficientes para borrar por completo la marca de la impureza cuando se trata de calidades consideradas irredimibles, como *torna atrás* o *tente en el aire*. En estas representaciones, incluso los elementos estéticos más refinados conviven con signos de advertencia, distancia y ambigüedad. La escena de Miguel Cabrera identificada como *De español y torna atrás, tente en el ayre* (ver anexo, figura núm. 12) ilustra con claridad esta tensión, como se analiza a continuación.

La escena *De español y torna atrás, tente en el ayre*, perteneciente a la serie de Miguel Cabrera, profundiza en esta ambigüedad visual. A primera vista, la composición sugiere armonía: la mujer aparece enojada, con falda de encaje blanco y porte distinguido; el niño luce medias, zapatos y un atuendo bordado; y la paleta cromática recurre a tonos claros y cálidos. Estos elementos, junto con la serenidad de las posturas, acentúan un intento evidente de blanqueamiento simbólico. Sin embargo, esa apariencia estética no borra la categoría asignada *tente en el aire*, que señala una “calidad” inestable y socialmente sospechosa. La escena, más que integrar, tolera esta mezcla bajo condiciones precisas: silencio, elegancia, obediencia y distancia. La actitud del español, completamente iluminado pero con la mirada dirigida hacia el espectador, introduce una tensión silenciosa. Su distancia gestual marca un límite: la autoridad y la legitimidad no se comparten. Así, la escena evidencia los límites del blanqueamiento simbólico. Por más refinada que sea la representación visual, la impureza persiste. Lo mestizo solo es aceptado de forma precaria, provisional y subordinada.

En otro lienzo del mismo autor (ver Figura 26), el chino cambujo porta un traje azul turquesa con encajes blancos, chaleco rosa pálido y postura erguida. La india aparece con vestido floral claro, joyas y peinado elaborado, mientras la hija loba sostiene un sombrero tricornio. La mesa con porcelanas, el equilibrio cromático y la composición armónica refuerzan la aspiración al prestigio. Sin embargo, el fondo introduce una tensión simbólica: la zona tras la india está iluminada, mientras que el entorno del padre permanece en sombras, subrayando su condición. Aunque la escena proyecta orden y urbanidad, el contraste sugiere que el blanqueamiento visual no borra del todo la marca racial.



Figura 26. *De chino cambujo e india, loba*, Miguel Cabrera, 1763. Fuente: Museo de América, Madrid.

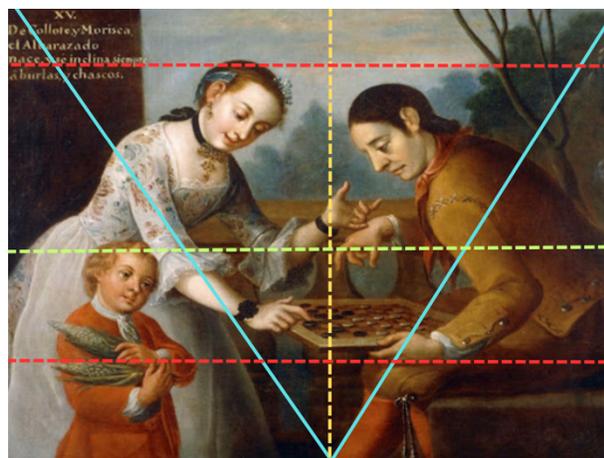


Figura 27. *De coyote y morisca, albazarado*, atribuido a José Joaquín Magón, siglo XVIII. Fuente: Almanaque.

Algo similar ocurre en una escena atribuida a Magón (ver Figura 27), donde una morisca y un coyote, ambos de tez clara y bien vestidos, comparten una mesa de juego. La iluminación recae sobre ella, vestida con corset claro y joyas; él porta saco marrón, medias rojas y pañuelo rojo. El niño albarado, de cabello rubio y traje naranja, sostiene mazorcas, en alusión a sus vínculos con la tierra. Aunque la escena transmite elegancia, la cartela afirma: “De coyote y morisca, el albarado nace, y se inclina siempre a burlas y chascos”, lo que revela una condena implícita. Así, a pesar de la apariencia cuidada, el mensaje subyacente refuerza la imposibilidad de ocultar la mezcla racial.

Estas escenas muestran que, aunque el blanqueamiento simbólico podía construirse desde lo visual, los cuerpos mezclados seguían cargando con una marca que no se borraba del todo. La apariencia podía sugerir prestigio, pero el discurso pictórico terminaba por reinstalar los límites.

3.4.6. La exclusión visual de las mezclas raciales

En las pinturas de castas, las calidades intermedias y descendientes de mezclas múltiples no fueron representadas como meras variantes raciales, sino como sujetos marcados por la degradación. A medida que las combinaciones se alejan del español, las escenas se tornan más oscuras tanto en tono como en significado. Las composiciones pierden equilibrio, los colores se apagan, los cuerpos se desordenan y los espacios se empobrecen. Los interiores refinados se sustituyen por calles, talleres precarios o entornos rurales empobrecidos. El lujo desaparece y da lugar a oficios manuales o ambulantes: zapateros, vendedores, curtidores, aguadores. Al mismo tiempo, surgen elementos que aluden a vicios o conflictos: pulque, armas, cuerpos caídos, gestos tensos, miradas perdidas y conflictos.

El deterioro no es solo material: también es simbólico y moral. Las posturas inclinadas, la escala reducida de los hijos, la ausencia del contacto visual entre los personajes o la fragmentación del espacio familiar refuerzan la idea de que estas calidades carecen de honor, orden y virtud. No se trata solo de una representación racial, sino de una narrativa de exclusión, que articula fenotipo, pobreza y conducta.

Este patrón se plasma con claridad en el gran lienzo de Ignacio María Barreda (1777). Allí, las uniones con españoles ocupan la parte superior, iluminadas, con vestimenta elegante y muebles finos. Conforme se desciende, los tonos se oscurecen, los espacios se vuelven cerrados, los oficios se degradan, como aguadores, tepetateros, zapateros, y aparecen escenas de violencia doméstica o marginalidad. Las calidades más oscuras cargan con el estigma visual del desorden, mientras al fondo, los indígenas mecos encarnan lo salvaje y no cristianizado (Figura 28).

Clapera refuerza este discurso desde el deterioro moral. En su escena del genízaro, el padre yace ebrio en el suelo, mientras la mujer mulata y el hijo jíbaro intentan sostenerlo. El foco ya no está en el color ni en el trabajo, sino en la descomposición del núcleo familiar. El encuadre cerrado, la paleta apagada y la iluminación focalizada generan una atmósfera asfixiante. La escena no solo retrata una caída individual, sino la ansiedad del orden colonial ante lo incontrolable (Figura 29).



Figura 28. Cuadro de castas, Ignacio María Barreda, 1777. Fuente: Wikipedia.

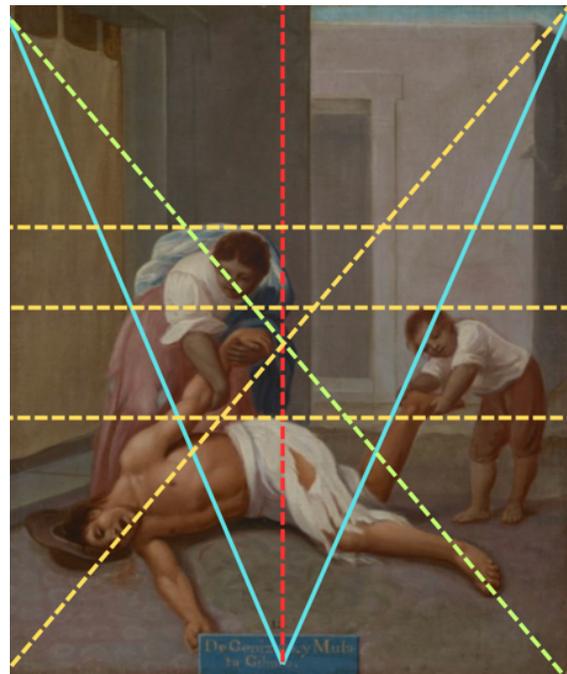


Figura 29. De Genízaro y mulata, gíbaro, Francisco Clapera, 1775. Denver Art Museum.

Después del deterioro moral mostrado en la escena de Clapera, la pintura de autor anónimo (Figura 30) traslada la representación al entorno rural. El sambaigo, con el torso desnudo, ofrece pulque a la india, quien aparece sentada con un plato de comida. A un costado, una casa modesta refuerza la precariedad del ambiente. El hijo albazarado, semidesnudo, trabaja como curtidor junto al río. El punto de fuga parece alinearse con un ave en vuelo, que interrumpe la armonía visual y sugiere inestabilidad. La escena, abierta y sin jerarquía clara, expresa que en estas mezclas el orden ya no se quiebra: simplemente ha desaparecido.

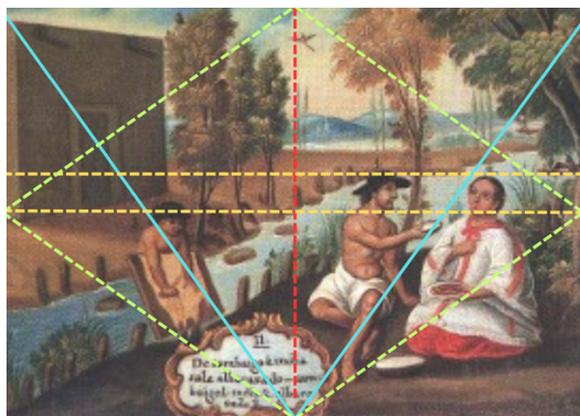


Figura 30. De Sambaigo e india, albazarado, pintor anónimo, 1780. Fuente:David Fry Slade.

En los diversos lienzos analizados, tanto en obras firmadas como anónimas, las representaciones trazan un descenso simbólico en el que el color de piel, la conducta, el oficio o la actividad comercial, así como el entorno, refuerzan la exclusión. Las castas más oscuras son asociadas con vicios, pobreza o violencia, y sus ocupaciones remiten a los márgenes del sistema. La figura del indio oscila entre el comerciante subordinado y el cacique dignificado, dependiendo de su utilidad dentro del sistema. Solo la mujer india noble parece tener alguna posibilidad de ascenso, pero en el orden visual construido por los pintores, las mezclas no ascienden: se degradan. La jerarquía permanece cerrada, reafirmando que la “calidad” determina el destino.

Asimismo, en los casos donde se representa a la india junto a otras calidades, la iluminación recae sobre ella, lo mismo que en las escenas donde aparecen mestizas o caciques indígenas con mujeres negras. Se trata de advertencias visuales: recordatorios del límite entre repúblicas, del cuidado que debía guardarse hacia los naturales y de la amenaza simbólica que implicaban tanto la impureza representada por la mancha negra como la ilegitimidad, tan temida por la Iglesia. En ese marco, el matrimonio legítimo y el orden cristiano aparecen como los únicos caminos hacia una aceptación simbólica. Es ahí donde el mestizaje puede ser tolerado, pero solo bajo estricta vigilancia, sin alterar el principio rector del sistema: que la “calidad”, y no la apariencia, define lo que cada quien puede ser.

3.5. Los observadores de la época y la difusión de las mezclas raciales

Durante el siglo XVIII, viajeros, comerciantes e ilustrados europeos recorrieron la Nueva España dejando testimonios que no solo describen el paisaje y la economía, sino también las mezclas raciales

que observaban con interés, juicio o recelo. Retomaron calidades presentes en documentos y pinturas, y las reinterpretaron bajo una mirada europea que reforzó la jerarquía social basada en el origen.

Ya hacia finales del siglo XVII, las percepciones negativas sobre las mezclas con ascendencia africana comenzaban a fijarse en los relatos. Giovanni Gemelli Careri, en su *Viaje a la Nueva España*, usa la expresión color quebrado como forma despectiva para referirse a quienes tenían mezcla con negros. Los acusa de arrogancia, de vestir como españoles y de autodenominarse capitanes sin serlo. Además, advierte sobre su crecimiento demográfico y sugiere que podrían rebelarse si no se limita su presencia.³⁶⁹ Este tipo de juicios no solo revelan el rechazo fenotípico, sino también el temor político que estas mezclas provocaban en los observadores europeos.

En 1748, Jorge Juan y Antonio de Ulloa aportan una crítica más estructural al orden social de las Indias. En sus *Noticias secretas de América*, denuncian la práctica de otorgar fueros de nobleza a cualquier español que llegara a América, sin importar su origen ni condición. Para ellos, el simple uso del término español ya funcionaba como ejecutoria de nobleza, lo que distorsionaba la jerarquía tradicional, fomentaba la ociosidad y desprestigiaba la verdadera nobleza. Propusieron establecer una ley que distinguiera entre nobles legítimos y emigrantes comunes, con el fin de preservar el orden social y garantizar el funcionamiento de una república bien organizada.³⁷⁰

Años después, Antonio de Ulloa ofrece una mirada más funcional al describir la vida cotidiana en la ciudad de México. Aunque reconoce la diversidad racial y la existencia de castas, lo hace desde un enfoque práctico y menos normativo. En su relato, observa que artesanos y personas de oficio conviven sin reparo, sin importar el grado de blancura o mezcla. Aunque las castas se distinguen por nombre, en el contexto laboral urbano prevalece una lógica de utilidad sobre la pureza racial³⁷¹. Esta observación revela que, hacia finales del siglo XVIII, el mestizaje ya no solo era inevitable, sino también necesario para sostener la vida económica y artesanal de la ciudad.

Cabe destacar que Ulloa conocía las pinturas de castas producidas en la Nueva España. En una carta enviada al virrey Bucareli en 1778, menciona que llevó consigo una serie de estas imágenes, lo cual sugiere que su mirada pudo estar influida por estos objetos visuales que circulaban entre viajeros y

³⁶⁹ Giovanni Gemelli Careri, *Viaje a la Nueva España*, apud Laura Catelli, “Pintores criollos, pintura de castas y colonialismo interno: los discursos raciales de las agencias criollas en la Nueva España del periodo virreinal tardío”. *Cuadernos del CILHA* 13, núm. 2, 2012, s/n. Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=181725277008>, consultado en febrero de 2022.

³⁷⁰ Jorge Juan y Antonio de Ulloa, *Noticias secretas de América*, apud Jaques Lafaye, “Méjico, joya de la Corona”, en Gabriela Velásquez Robinson (coord.), *Espejos distantes. Los rostros mexicanos del siglo XVIII, México*, Grupo Financiero BBVA Bancomer, p. 21

³⁷¹ Antonio de Ulloa, *Descripción de una parte de la Nueva España*, apud Alberro Solange, Pilar Gonzalbo Aizpuru, *La sociedad novohispana: estereotipos y realidades*, El Colegio de México, primera edición electrónica, México, 2014, p.37.

funcionarios.³⁷² Así, sus observaciones orales y escritas no solo dan cuenta de lo que vio, sino también de lo que se reproducía y se difundía como representación oficial del orden social.

Estas distintas miradas, la crítica a la nobleza, la descripción de lo cotidiano y la apropiación visual del sistema de castas revelan la complejidad con que los europeos percibieron la sociedad novohispana. Sin embargo, también hubo quienes, desde una postura religiosa, analizaron las mezclas con mayor rigor moral. Francisco de Ajofrín, fraile franciscano que recorrió el virreinato entre 1763 y 1766, ofreció un testimonio donde se entrelazan juicios morales, prejuicios sociales y una detallada clasificación de las castas. Para él, el mestizaje había “corrompido las costumbres de la gente popular”,³⁷³ señalando que sus consecuencias no eran solo físicas o visibles, sino también morales y sociales.

A lo largo de su itinerario por diversas ciudades del virreinato, como Puebla y la Ciudad de México, Fray Francisco de Ajofrín deja constancia no solo de sus observaciones religiosas, sino también de sus juicios sobre el comportamiento y las costumbres de las castas. En su paso por Puebla, por ejemplo, señala que la población está compuesta por españoles, indios, mestizos y mulatos, quienes destacan por su habilidad en oficios como la cerámica, los tejidos, la herrería y la fabricación de jabones. No obstante, esa capacidad técnica no elimina los prejuicios con los que los observa.

Ajofrín califica a los poblanos como “diestros, falaces, embusteros y trapacistas”, y añade que gozan de una reputación negativa en toda América. La crítica se agudiza cuando describe al pueblo llano como “la más soez, asquerosa y harapienta del mundo”,³⁷⁴ lo que, según él, afea la grandeza arquitectónica de la ciudad. En este tipo de juicios, el mestizaje aparece como una mancha social que, aunque participa en la producción material, contamina la imagen moral de las ciudades virreinales.

Uno de los aspectos más significativos de su obra es el apartado titulado *Generaciones y castas*, donde Ajofrín reproduce con precisión la nomenclatura y la secuencia de mezclas raciales que también circulaba en las pinturas de castas. Por lo que, no hay una reflexión crítica sobre la clasificación, sino una asimilación y difusión de las calidades, como si fuesen datos verificados o parte del orden natural. En su lista, detalla lo siguiente:

De español e india nace mestiza. De español y mestiza nace castiza. De español y castiza, española. De español y negra, mulato. De español y mulata, morisco. De español y morisca, alvino. De español y alvina, torna atrás. De español y torna atrás, tente en el aire. De indio y negra nace cambujo. De cambujo e india, lobo. De lobo e

³⁷² Teresa Castelló Yturbide, “Los cuadros de mestizaje y sus pintores”, en *De la Historia. Homenaje a Jorge Gurría Lacroix*, México, UNAM, 1985, pp. 192-193.

³⁷³ Francisco Ajofrín, *Diario del viaje que por orden de la sagrada congregación de propaganda fide hizo a la América septentrional en el siglo XVIII (1763)*, Vicente Castañeda y Alcover y P. Buenaventura de Carrocera (eds.), 2 vols., Madrid, Archivo Documental Español, Real Academia de la Historia, 1958, p. 66.

³⁷⁴ *Ibidem*, p. 47.

india, alvarasado. De alvarasado y mestiza, bercino. De barcino e india, zambaigo. De mestizo y castiza, chamizo. De mestizo e india, coyote.³⁷⁵

Lo más significativo en el relato de Ajofrín es que no se limita a enumerar calidades raciales, sino que les atribuye características morales y sociales. Afirma que los lobos, cambujos y coyotes es gente fiera y de raras costumbres, y describe a los albinos como personas de piel y cabello sumamente blancos, pero de vista corta y vida breve. Al hablar del torna atrás y del tente en el aire, señala: Torna atrás o Salta atrás llaman porque vuelve al color pardo de sus antecesores. Tente en el aire, porque no es blanco ni negro. Estas observaciones muestran cómo la clasificación racial iba acompañada de juicios de valor que reforzaban el estigma y la desigualdad.³⁷⁶

La percepción de Ajofrín no resulta novedosa; se alinea con el discurso normativo promovido por numerosas reales cédulas, que concebían el mestizaje como una amenaza al orden y a la moral. Su clasificación no es meramente descriptiva: reproduce una estructura jerárquica que fija la diferencia como transgresión. En su enumeración no solo aparecen calidades comunes como mestizo, mulato o castizo, sino también aquellas asociadas al retorno racial, como el torna atrás o a la indefinición fenotípica como el tente en el aire, en una lógica que remite directamente a las cartelas de las pinturas de castas.

Por otra parte, también resulta significativa su descripción del vocabulario social en las Indias. Por ejemplo, señala que gente de razón eran todos, menos los indios. Al mismo tiempo, afirma que gachupines eran los españoles europeos, a quienes se les trataba con mayor respeto: “teniendose por nobles, sea de la clase que quiera, pues sólo con ser europeo basta”.³⁷⁷

Asimismo, Ajofrín menciona que la vestimenta común es la española, aunque se imita a los que vienen de Eurpa, y de las mujeres a las señoras gachupinas, pero que también siguen usando algunas modas antiguas como el paño de rebozo. Por último, concluye con una frase que retrata de manera irónica el absurdo de las jerarquías sociales: “En América todo es al revés que en Europa: los desnudos venden vestidos, los descalzos venden zapatos.”³⁷⁸

Este testimonio se articula perfectamente con las ideologías imperantes sobre el mestizaje: el orden ideal es aquel que permite el retorno al español; las mezclas más lejanas en la escala generan sujetos difusos, peligrosos y pobres; y la apariencia física es el principal indicador de jerarquía. No obstante, Ajofrín no cuestiona estos principios, los escribe como verdades y los difunde como tales. Su texto, por tanto, no solo describe la realidad novohispana, sino que también participa en la reproducción de las jerarquías raciales impuestas.

³⁷⁵ *Ibidem*, p.66.

³⁷⁶ *Ibidem*, p.66.

³⁷⁷ *Ibidem*, p. 66.

³⁷⁸ *Ibidem*, p. 84.

Desde la mirada británica, Edward Long ofrece una crítica feroz al mestizaje en su *History of Jamaica* (1774). Aunque centrado en el Caribe, sus ideas resuenan con el pensamiento novohispano. Para Long, el caso español era un modelo fallido: una advertencia sobre los peligros del mestizaje. En su opinión, las uniones entre españoles, negros e indígenas generaban una *progenie mezclada* brutal y degenerada. . Por ello, exhorta a los colonos británicos a evitar relaciones con mujeres negras y, en cambio, reproducir una raza sin adulterar dentro del matrimonio. Su preocupación radica en la pérdida del linaje y la impureza de sangre, ideas que compartieron muchas élites novohispanas.³⁷⁹

Aunque escrita desde el contexto británico, la crítica de Long coincidía con el pensamiento de muchas élites novohispanas, donde la mezcla era vista como una amenaza al linaje, la moral y el orden social. Por otro lado, la clasificación propuesta por Pedro Alonso de O’Crouley en su obra *Ydea compendiosa del Reyno de Nueva España* (1774) refuerza el discurso jerárquico del mestizaje mediante imágenes y descripciones que, si bien no poseen la calidad artística de los lienzos novohispanos, comparten su misma lógica visual. En el apartado titulado *Confusión y origen de linajes*, O’Crouley no solo enumera una extensa serie de mezclas, sino que advierte sobre la “confusión humana” que estas generan y la dificultad de establecer una genealogía clara entre tantas calidades.

Para él, la degeneración se acentúa conforme se aleja el linaje español, mientras que el blanqueamiento representa una forma de retorno simbólico al ideal europeo. Esta preocupación se manifiesta tanto en su discurso como en la organización visual de sus láminas, donde las calidades aparecen alineadas de forma descendente, anticipando simbólicamente su valor social.

Asimismo, presenta varias mezclas raciales en las que se observan términos también utilizados por los pintores de castas, como *salta atrás* o *tente en el aire*. Esta intención se aprecia con claridad en la tabla 3, donde se despliega su visión del orden racial virreinal.

Español y Negro.. produce... Mulato	Español y Castizo, Español	Indio y Lobo, Chino Cambujo	Español y Morisco, Albino
Mulato e Indio, Chino prieto	Español y Mulato, Morisco	Indio y Mestizo, Coyote	Indios bárbaros ³⁸⁰
Negro e Indio, Lobo o Sambaigo	Español y Morisco, Salta atrás	Indio y Chino, Albazarado	
Español e Indio, Mestizo	Español y Salta atrás, Tente en el ayre	Indio y Mulato, Lobo	

Tabla 3. **Clasificación de mezclas raciales.** Fuente: Pedro Alonso de O’Crouley, *Ydea compendiosa del Reyno de Nueva España*. (1774).

³⁷⁹ Edward Long, *The History of Jamaica or General Survey of the Ancient and Modern State of the Island: With Reflections on its Situation, Settlements, Inhabitants, Climate, Products, Commerce, Laws, and Government*, *apud* Iona Katzew, *La pintura de castas. Representaciones raciales en México del siglo XVIII*, México/ Madrid, editorial Turner, 2004, p. 49.

³⁸⁰ Pedro Alonso O’Crouley, *Ydea compendiosa del reino de la Nueva España*, Biblioteca Digital Hispánica, 1774, pp. 197-198. Disponible en: <http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000250998>, consultado en marzo de 2023.

Aunque su clasificación no sigue un orden estricto, O’Crouley comparte las mismas preocupaciones que otros observadores: el blanqueamiento, la degeneración de ciertas mezclas y la distancia simbólica respecto al español. Sus juicios sobre cada “calidad” desde la supuesta arrogancia del mulato hasta la inferioridad del negro revelan que su mirada, lejos de ser neutral, reproduce los discursos de exclusión que dominaban en la Nueva España. Esta lógica jerárquica no solo aparece en sus descripciones, sino también en las ilustraciones que acompañan su obra, donde el lenguaje visual refuerza la misma estructura de clasificación racial.

Más allá de enumerar calidades, O’Crouley emite juicios que refuerzan la jerarquía racial novohispana: afirma que ni indios ni negros se asemejan al español en *dignidad y estimación*, y que el negro es el más *abatido y despreciado*. Aunque reconoce cierta gallardía en el mulato, insiste en que la mancha de sangre permanece por generaciones.³⁸¹ Su obra, lejos de ser solo descriptiva, reproduce las mismas lógicas de exclusión que las autoridades coloniales promovían, tanto en el texto como en las ilustraciones que acompañan su discurso visual.

En la figura 31, O’Crouley representa la unión entre un español y una india, de la cual nace una niña mestiza. Sin fondo decorativo, la escena enfatiza la función clasificatoria. El español, vestido con casaca blanca, sombrero negro y arma de miliciano, extiende el brazo hacia la niña con un gesto ambiguo que sugiere más juicio que afecto. En contraste, la india, de postura serena y vestimenta sencilla, sostiene a la niña con ternura. La mestiza, rubia y de tez clara, viste ropa delicada y dirige la mirada hacia el padre, sin ser correspondida. El contraste visual refuerza la jerarquía simbólica entre los personajes.



Figura 31. **De español e india, mestiza.** Fuente: Imagen extraída de *Ydea compendiosa del reino de Nueva España* (p. XX), por Pedro Alonso Crouley, 1774, Biblioteca Digital Hispánica.

³⁸¹ *Ibidem*, pp. 203- 206.

El uso del color refuerza las jerarquías: el blanco del padre remite a pureza y poder; los azules y blancos de la madre la asocian con los naturales y cierta nobleza; mientras que los tonos vivos de la niña sugieren tránsito y mestizaje. No hay una escena armónica, sino una visualización de las distancias. El padre impone autoridad desde la postura; la madre representa la maternidad; y la niña, aunque blanqueada en apariencia, no es plenamente aceptada.

La figura 32 sigue la lógica del blanqueamiento. El español, quizás un criollo por su atuendo más sobrio, mantiene una postura frontal pero distante. Su rostro serio y la falta de contacto con los otros personajes refuerzan la ausencia de vínculo afectivo y su lugar jerárquico en la escena



Figura 32. **De español y mestizo, castizo.** Fuente: Imagen extraída de *Ydea compendiosa del reino de Nueva España* (p. XX), por P.A. O’Crouley, 1774, Biblioteca Digital Hispánica.

La mestiza, adornada con prendas y joyas, sugiere cierto ascenso simbólico. Ella sostiene al hijo con afecto, mientras el español permanece distante. El castizo, de tez clara envuelto en azul, apunta a un blanqueamiento en proceso. La escena refuerza que el vínculo familiar sigue mediado por jerarquías, y que el ascenso no es pleno, solo aparente.

En la figura 33 se completa simbólicamente el ciclo del blanqueamiento. El español, ahora funcionario virreinal, sostiene al hijo, representado como blanco y vestido a la usanza española. La castiza, con falda rosa, blusa blanca y abanico amarillo, retoma los colores de su niñez y reafirma su integración al linaje español. El amarillo, presente tanto en el vestido del niño como en el abanico, alude al prestigio y marca la continuidad simbólica. La escena transmite que, al seguir el camino adecuado, la mezcla puede ser corregida y el linaje limpiado.

Otro elemento clave en esta secuencia es la ruptura del ciclo ascendente del blanqueamiento, representada por la figura del *torna atrás*. Esta categoría simboliza el temor a que los rasgos negroides reaparezcan pese a varias generaciones de mezcla, como prueba involuntaria de un origen impuro. En la figura 34, Español y Albina, Tornatrás, este temor se visualiza como advertencia. El español, sin

armas ni ornamentos, expresa sorpresa o rechazo ante la hija negra. La albina, con pañoleta roja, sostiene a la niña del mismo tono, marcando el vínculo racial. La distancia corporal refuerza el mensaje: la mancha de sangre persiste y anula cualquier intento de blanqueamiento.



Figura 33. **De español y castizo, español.** Fuente: Imagen extraída de *Ydea compendiosa del reino de Nueva España* (p. XX), por P.A. O’Crouley, 1774, Biblioteca Digital Hispánica.



Figura 34. **De español y albino, tornatrás.** Fuente: Imagen extraída de *Ydea compendiosa del reino de Nueva España* (p. XX), por P.A. O’Crouley, 1774, Biblioteca Digital Hispánica.

En la figura 35 del Español y Tornatrás, Tente en el aire, O’Crouley retoma la fórmula típica del mestizaje degradado: una mujer negra espulga al niño sobre sus piernas, mientras el español aparece al margen, descuidado y distante. El niño, que extiende la mano hacia el padre, queda simbólicamente suspendido, sin reconocimiento. La escena reproduce los códigos visuales del desprecio: pobreza, suciedad y marginalidad. Aun cuando lleva sangre española, el *tente en el aire* no pertenece. La imagen refuerza la idea de que ciertas mezclas anulan el blanqueamiento y fijan a sus sujetos en lo doméstico y lo bajo.

La última ilustración de O’Crouley, Indio y Coyote, Indio, cierra el ciclo del mestizaje con una escena sencilla pero cargada de significado. Una mujer india, sentada con un niño en brazos, aparece junto a una vasija que sugiere la presencia de pulque. El coyote, posiblemente un indio no tributario, ofrece la bebida en una jícara, en lo que parece una escena de servicio doméstico. Sin fondo ni ornamentos, la imagen refuerza la idea del retorno al origen del indio como punto final del ciclo, sin posibilidad de ascenso ni blanqueamiento.

En esta última escena, madre e hijo comparten vestimenta humilde y colores similares, lo que refuerza su vínculo familiar y común pertenencia a un estrato bajo. La piel morena, los rasgos indígenas y el contexto cotidiano evidencian que no hay aspiración al blanqueamiento: la mezcla regresa al linaje indígena, tal como O’Crouley sostenía. A diferencia de las pinturas de castas donde los indígenas del

septentrión podían marcar un cierre digno, aquí el círculo se cierra con la reafirmación del origen, sin ascenso.



Figura 35. **De español y tornatrás, tente en el aire.** Fuente: Imagen extraída de *Ydea compendiosa del reino de Nueva España* (p. XX), por P.A. O’Crouley, 1774, Biblioteca Digital Hispánica.



Figura 36. **De indio y coyote, indio.** Fuente: Imagen extraída de *Ydea compendiosa del reino de Nueva España* (p. XX), por P.A. O’Crouley, 1774, Biblioteca Digital Hispánica.

Además, los oficios representados como vendedores, cesteros, zapateros, arrieros o un carroceros negro refuerzan la identidad marginal de las castas, mientras que los españoles, aunque aparecen como referencia de pureza, no siempre encarnan prestigio. Algunos visten ropa remendada o lucen desaliñados, lo que revela que la “calidad” española no garantizaba estatus social. Solo cuando se les representa con autoridad, portando peluca, sable o uniforme, se busca reafirmar su limpieza de sangre, aunque estos casos son excepcionales.

Así, el texto y las ilustraciones de O’Crouley replican los juicios de las élites virreinales: el mestizaje es visto como degeneración, lo indígena como destino inevitable, lo negro como lo más denigrado, y lo español como un ideal en crisis. La jerarquía no es solo racial, sino profundamente social y económica.

La visión de O’Crouley no fue aislada. Otros observadores del siglo XVIII, como Pedro Anselmo Chreslos Jache, Fray Ajofrín, Humboldt y Edward Long, también abordaron las mezclas raciales en la Nueva España, ya fuera para reforzar, matizar o criticar las jerarquías sociales y los prejuicios vinculados a la sangre y la apariencia.

Desde un enfoque satírico, Chreslos Jache ridiculizó la obsesión clasificatoria novohispana en *Ordenanzas del Baratillo de México* (1754). A través de un retrato irónico de este mercado marginal, muestra un entorno caótico habitado por negros, mulatos, mestizos e indígenas, todos mezclados en un espacio de desorden social y corrupción. Aunque el texto no fue destinado a una amplia circulación, parece dirigido a un público letrado y burócrata, al presentar normas ficticias con

apariencia oficial. La obra se enmarca en una carta introductoria escrita por un supuesto español peninsular, quien critica las costumbres mexicanas y expresa un interés en reformar los territorios americanos.³⁸²

El *Baratillo*, retratado en tono paródico por Chreslos Jache, simula un conjunto de ordenanzas virreinales para satirizar el sistema legal y las tensiones sociales del mestizaje. Aunque redactado con aparente seriedad, el texto desmonta las contradicciones de las élites criollas que, pese a defender la pureza de sangre, también participaban en la mezcla. Este mercado, ubicado en el actual Centro Histórico de la Ciudad de México, simbolizaba el desorden social al reunir a sectores marginados en un espacio donde se diluían las jerarquías raciales. Su ambigüedad y mezcla real inquietaban a las élites, pues cuestionaban el orden simbólico colonial.

En su crítica, Chreslos Jache reconoce el mestizaje e incluso describe cómo los rasgos de los negros esclavizados, que llegaron a América en condiciones de subordinación, se fueron modificando a través del cruce con españoles. No obstante, mantiene una visión marcada por el prejuicio, ya que afirma que, aunque fenotípicamente algunos descendientes podían parecer más claros, seguían siendo identificables por ciertas marcas corporales. Según él, existía una “roseta en los genitales y una zona oscura en la frente y el cabello”,³⁸³ que delataban su origen y los mantenían estigmatizados.

Además, agrega características adicionales para identificar especialmente a los mulatos, quienes en su visión eran reconocibles por “las pasas, el olor o hedor a chinches [...], la geta, la roseta y el nalgadorio muy adelantado hacia atrás formando quiebro en el cuerpo como si los hubiera creado Dios para silla o albarda y servirse de ellos sus amos con ellas”.³⁸⁴ Estas expresiones, aunque profundamente ofensivas, nos permiten entender cómo se configuraban ciertos imaginarios desde el desprecio y la animalización de los cuerpos no blancos.

Uno de los aspectos más incisivos del texto es la invención de nombres como “quesos de todas leches”, “lunarejos” y “mequimextos”.³⁸⁵ Estos términos no solo tienen una intención burlesca, sino que subrayan el sinsentido de un sistema que pretendía ordenar la sociedad a partir de clasificaciones arbitrarias, muchas veces inestables o contradictorias. Es justo en ese exceso de nombres donde se evidencia el temor de las élites frente al crecimiento de una población mezclada que escapaba a las categorías establecidas. En este aspecto, la crítica de Chreslos Jache va más allá del sistema de castas, al señalar la hipocresía de los criollos, quienes, pese a defender la pureza de sangre, eran partícipes

³⁸² Ilona Katzew, *La pintura de castas. Representaciones raciales en México del siglo XVIII*, pp. 56-57.

³⁸³ *Ibidem*, p. 57

³⁸⁵ Pedro Anselmo Chreslos Jache, *Ordenanzas del Baratillo de México dadas por vía de exhortación o consejo a sus doctores, 1754*, p.38. Disponible en: <http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000044721&page=1>, consultado en abril de 2024.

activos del mestizaje. Su sátira revela que la pérdida del honor no era una amenaza externa, sino una consecuencia interna.

Por su parte, Humboldt, aunque con un enfoque más científico y político, también abordó el mestizaje. Su interés se centraba en comprender el funcionamiento del virreinato, pero sus observaciones no estuvieron libres de prejuicios, especialmente hacia los afrodescendientes.

En su *Ensayo político sobre el reino de la Nueva España*, Humboldt ofrece una clasificación general de la población del virreinato, en la que distingue entre blancos, tanto peninsulares como criollos, mestizos, indígenas, africanos y personas de origen asiático como chinos y malayos llegados por el puerto de Acapulco. Aunque reconoce subdivisiones, agrupa a la mayoría bajo cuatro grandes categorías raciales, reproduciendo así la lógica jerárquica del orden colonial.

Humboldt emplea el término *casta* de forma amplia, incluyendo no solo a los mestizos, sino a todos los grupos diferenciados por origen étnico. Además, evidencia tensiones entre criollos y peninsulares, pese a su raíz común. Al referirse a los afrodescendientes, destaca el legado esclavista como una marca hereditaria y estigmatizante, difícil de borrar socialmente.

Las castas, descendientes de los negros esclavos, están notadas de infames por la ley, y sujetas al tributo, el cual imprime en ellas una mancha indeleble, que miran como una marca de esclavitud transmitible a las generaciones más remotas. Entre la raza de mezcla, esto es, entre los mestizos y los mulatos, hay muchas familias que por su color, su fisonomía y modales, podrían confundirse con los españoles; pero la ley los mantiene envilecidos y menospreciados. Dotados estos hombres de color de un carácter enérgico y ardiente, viven en un estado de constante irritación contra los blancos.³⁸⁶

De acuerdo con la cita anterior, Humboldt reconoce ciertas cualidades en los mestizos y mulatos, pero no cuestiona el orden colonial que los subordinaba. Asimismo, reafirma la jerarquía legal basada en el color, y alude a percepciones sociales donde los mestizos eran vistos como apacibles y los mulatos como vehementes. Al mencionar que las mujeres indias preferían a los negros incluso sobre los europeos,³⁸⁷ evidencia una ruptura simbólica con el ideal de blanqueamiento. En el plano económico, observa una profunda desigualdad: la riqueza minera beneficiaba a la élite blanca, mientras las castas vivían en la pobreza. Aunque adopta un tono científico, sus descripciones refuerzan estereotipos sin cuestionar las estructuras coloniales.

³⁸⁶ Alejandro von de Humboldt, *Ensayo Político sobre el Reino de la Nueva España*, México, Porrúa, 1984, p. 72.

³⁸⁷ *Ibidem*, pp. 62-90.

CAPÍTULO IV

REPRESENTACIONES SOCIALES DE LAS MEZCLAS RACIALES EN LA NUEVA ESPAÑA (1760-1790): CONSTRUCCIÓN A PARTIR DE DOCUMENTOS Y OBJETOS PICTÓRICOS

Durante la segunda mitad del siglo XVIII, en un contexto marcado por las reformas borbónicas, las autoridades virreinales intensificaron los mecanismos de clasificación y control social, en un intento por normar y fijar el orden de una sociedad diversa y estratificada. En este marco, adquirieron mayor sistematicidad distintos recursos de observación, descripción y regulación de la población, como los censos, los registros eclesiásticos, las disposiciones jurídicas y las pinturas de castas. Estos instrumentos no solo catalogaban diferencias, sino que contribuían a reproducir, justificar y estabilizar una jerarquía social basada en el origen, la sangre, la apariencia y los vínculos.

El propósito de este capítulo es explicar cómo se construyeron las representaciones sociales de las mezclas raciales en la Nueva España, atendiendo a los discursos generados por distintos agentes como párrocos, autoridades, pintores y observadores, y a las formas en que dichas representaciones se objetivaron en documentos y objetos pictóricos. Se parte del supuesto de que estas construcciones compartían marcos simbólicos comunes, aunque atravesados por tensiones, desplazamientos o contradicciones.

El análisis se organiza con base en las categorías desarrolladas a lo largo de esta investigación como el color de piel, la legitimidad, los vínculos de parentesco, los oficios y las estrategias de blanqueamiento, e interpretadas desde tres dimensiones analíticas: biológica, cultural y socioeconómica.

Desde el enfoque teórico de las representaciones sociales, y apoyado en el modelo del núcleo central propuesto por Jean-Claude Abric, se distinguen los contenidos más estables que orientaban las valoraciones sociales de las calidades raciales, así como aquellos elementos periféricos, más flexibles y adaptables a cada contexto.

El capítulo se divide en tres secciones. La primera analiza las representaciones producidas por cada agente, considerando sus objetivos, estrategias y criterios simbólicos. La segunda contrasta los discursos documentales con los contenidos visuales, con el fin de identificar convergencias, rupturas y contradicciones. Y la tercera propone una lectura estructural basada en el núcleo central, articulando las dimensiones de análisis previamente planteadas.

4.1. Limpieza de sangre e impureza

La noción de de limpieza de sangre, fundamental en la sociedad novohispana del siglo XVIII, trascendió el plano genealógico para operar como una categoría simbólica que regulaba el acceso al prestigio, al poder y a los privilegios sociales. Su contraparte, la impureza vinculada particularmente a los orígenes africanos, no solo remitía a una supuesta mancha moral o religiosa, sino que funcionaba como un dispositivo de exclusión activa dentro del orden colonial. Esta dicotomía estructuró un conjunto de representaciones sociales que se plasmaron no solo en los discursos, sino en prácticas concretas documentadas por registros eclesiásticos, disposiciones legales, pinturas de castas y testimonios de observadores foráneos.

A través de adjetivos, etiquetas y marcas simbólicas, diversos actores coloniales como párrocos, autoridades, pintores y viajeros, objetivaron y anclaron sus percepciones sobre la “calidad” de las personas. De ese modo, contribuyeron a reforzar una jerarquía social basada en la sangre, el color, el linaje y los vínculos familiares, aunque esa jerarquía se viera frecuentemente cuestionada o desbordada en la práctica cotidiana.

A continuación, la tabla 4 sintetiza los contenidos predominantes de las representaciones sociales construidas por los distintos agentes en torno a la limpieza e impureza de sangre:

Variable	Categoría analítica	Constructor	Contenido de la representación	Representaciones sociales predominantes
Socioeconómica	Limpieza de sangre /impureza	Párrocos	Hijos legítimos, cristianos viejos, calidades como de limpia casta. Registros de “calidad” corregidos a “español”. Castigos como reintegración simbólica a la blancura. “Calidad” de <i>moro</i> asignada a pesar de legitimidad matrimonial. Segmentación física de castas en los libros.	La limpieza garantiza virtud, orden y legitimidad. La impureza se transmite por sangre o por apariencia. El español es el ideal. La marginalidad espacial y simbólica refuerza la exclusión. El blanqueamiento es posible pero vigilado.
Socioeconómica	Limpieza de sangre /impureza	Autoridades	“Cristiano viejo”, “limpio de toda mala raza”, “de casta pura”, “buena conducta”, “no herejes”, “no descendientes de moros, judíos, ni penitenciados”. Exclusión explícita a negros, mulatos, chinos, esclavos, criados y mestizos. Prohibición a quienes sean “nuevos neófitos” o tengan “antecedentes de infamia”. Admisión excepcional de los indios como “vasallos libres”, pero bajo distinción jerárquica. Inclusión a cargos civiles,	La limpieza de sangre es sinónimo de virtud, fe verdadera y confiabilidad institucional. La impureza es señal de servidumbre, herejía, peligro social y sospecha moral. El cuerpo limpio es blanco, español y cristiano viejo; todo lo demás es potencialmente contaminante. Incluso quienes son admitidos (como castigos o indios) lo son como excepción jerárquica, no como equivalencia. El color, el oficio y el linaje

			religiosos y educativos condicionada a la limpieza probada del linaje.	definen simbólicamente la pertenencia o exclusión..
Socioeconómica	Limpieza de sangre /impureza	Pintores	<p>El color de piel blanco aparece asociado a españoles, con vestimenta de milicia o funcionario (sable, peluca, sombrero tricorne), escenas interiores, mobiliario rico, textiles finos, y posturas serenas.</p> <p>Las figuras con piel negra o morena son representadas con gestos agresivos, posturas tensas, ropas sencillas o desgastadas, escenarios oscuros o exteriores marginales. Comercio callejero, pobreza, marginación.</p> <p>El color de la piel no siempre sigue la lógica genealógica, sino que puede alterarse por criterios estéticos (ej. morisca más blanca que castiza).</p> <p>Uso de elementos simbólicos: aves negras, flores marchitas, frutos dañados o animales incómodos junto a figuras oscuras.</p>	<p>El color de piel es un código visual jerárquico: lo blanco encarna limpieza de sangre, virtud, belleza y autoridad; lo oscuro se asocia a degeneración, violencia, impureza y servidumbre.</p> <p>El blanqueamiento es posible solo en ciertas mezclas (ej. castiza), mientras que otras expresan regresión (ej. lobo, torna atrás).</p> <p>El cuerpo se vuelve signo moral: el fenotipo define el carácter. La pureza se objetiva a través del estilo pictórico: luz, simetría, ornamento. La impureza, en cambio, se representa con desorden, sombras, y gestualidad agresiva.</p>
Socioeconómica	Limpieza de sangre /impureza	Observadores de la época	<p>La limpieza de sangre se objetiva a través del color de piel, el fenotipo y los gestos corporales. La blancura representa nobleza, buen linaje y civilidad; mientras que los tonos oscuros, quebrados o amaratados denotan mezcla e impureza. Términos como “color quebrado”, “cambujado”, “tez amarotada”, o descripciones como “negro feroz” o “indio dócil” traducen el cuerpo en signo de herencia y moralidad. O’Crouley jerarquiza estas mezclas en sus láminas, reforzando visualmente la degeneración progresiva.</p>	<p>La limpieza de sangre se traduce en el cuerpo. El blanco encarna virtud, civilidad y racionalidad. La mezcla y lo oscuro simbolizan impureza, degeneración e inestabilidad moral. El cuerpo mestizo es leído como signo de sospecha y amenaza al orden. El color se vuelve categoría social, jerárquica y hereditaria.</p>

Tabla 4. Representaciones sociales sobre la limpieza de sangre e impureza construidas por párrocos, autoridades, pintores y observadores en la Nueva España, 1760-1790. Elaboración propia.

En el ámbito eclesiástico, una de las estrategias más visibles para objetivar la noción de pureza o impureza fue la asignación de calidades en los registros sacramentales. Así, en los casos de uniones entre españoles e indias, los párrocos solían registrar a los hijos como mestizos, aunque en ciertas

circunstancias esta designación podía ser sustituida por la de castizo o incluso español, reflejando una aspiración simbólica hacia la blancura. Esto demuestra que dicha clasificación no era un atributo fijo ni estrictamente biológico, sino una categoría socialmente negociable, susceptible de reinterpretación por parte del agente que registraba.

Un ejemplo revelador se encuentra en San Luis Potosí, en 1783, donde un infante fue inicialmente registrado como mestizo, pero en la anotación marginal se le corrigió como español. La partida señala: “[...] puse óleo y Crisma a un infante, mestizo, [...] puse por nombre Josef Doroteo de la Concepción [...]”,³⁸⁸ mientras que en el margen aparece: *español*. Aunque no se puede afirmar si esta modificación fue solicitada por los padres, evidencia cómo el párroco, como autoridad simbólica, podía reconfigurar la “calidad” del sujeto, interpretando o facilitando un acercamiento al ideal de limpieza. Otro caso, fechado en la misma ciudad en 1760, refuerza esta lógica: el bautizo de un castizo, hijo de un español y una mestiza, evidencia la construcción progresiva de la pureza mediante el mestizaje ascendente: “[...] al cual puse por nombre Joseph Antonio de la Trinidad, hijo legítimo de Mathias Flores, español, y de María de la Barbosa, mestiza [...]”.³⁸⁹ Aquí, la “calidad” *castiza* no describe únicamente un cruce genealógico, sino una representación simbólica de reintegración a la blancura. Asimismo, el uso físico del espacio en los libros sacramentales refuerza visualmente la jerarquía simbólica. En varias parroquias, los registros de castas eran relegados a las contraportadas o a secciones marginales del libro, separadas de los españoles e indios. Esta segmentación espacial no era neutral: expresaba una jerarquía materializada en la organización del soporte documental.

Incluso en los casos en los que los sujetos cumplían con los requisitos eclesiásticos de legitimidad, la impureza simbólica se imponía por encima. Por ejemplo, en la Ciudad de México en 1763, un acta de bautizo dice: “[...] Baptissé [sic], a un Infante [...] pusele [sic] por Nombre Manuel Alexo, hijo legítimo, de legítimo Matrimonio, de Joseph Vega, y de María Patiño”,³⁹⁰ y al margen se le asigna la “calidad” de moro. A pesar de estar legitimado por el bautismo y el matrimonio de sus padres, la categoría remite simbólicamente al fenotipo y al linaje, limitando simbólicamente al acceso al blanqueamiento.

Aunque los registros parroquiales permiten observar cómo los ministros de la fe clasificaban simbólicamente a sus feligreses, esta labor no fue exclusiva del ámbito eclesiástico. Las autoridades

³⁸⁸ *FamilySearch.org*, México, Registros Parroquiales, San Luis Potosí, El Sagrario, *Bautismo de castas*, 1783, imagen 8. Disponible en: <https://www.familysearch.org/ark:/61903/3:1:33SQ-GG25-DFP?cc=1860864&wc=3PH8-T3X%3A167669901%2C171046502%2C171244901&lang=es&i=7>, consultado en mayo de 2022.

³⁸⁹ *FamilySearch.org*, México, Registros Parroquiales, San Luis Potosí, El Sagrario, *Bautismo de castas*, 1760, imagen 20. Disponible en: <https://www.familysearch.org/ark:/61903/3:1:33S7-9G2T-SW2?cc=1860864&wc=3PH6-DPV%3A167669901%2C171046502%2C171186601&lang=es&i=19>, consultado en enero de 2022.

³⁹⁰ *FamilySearch.org*, México, Registros Parroquiales, Ciudad de México, El Sagrario, *Bautismo de castas*, 1763, imagen 1027. Disponible en: <https://www.familysearch.org/ark:/61903/3:1:939Z-RD2P-G?i=1026&wc=3P6T-82Q%3A122580201%2C124686301&cc=1615259&lang=es>, consultado en marzo de 2022.

virreinales también participaron activamente en la construcción de representaciones sociales sobre la limpieza e impureza de sangre, aunque lo hicieron desde otra esfera: la jurídica y normativa. Mientras los párrocos objetivaban estas nociones en los libros sacramentales mediante fórmulas, calidades y disposiciones espaciales, los funcionarios civiles las reforzaban a través de leyes y disposiciones que establecían restricciones, exclusiones y jerarquías. Ambos compartieron una lógica común de clasificación social sustentada en criterios visibles e invisibles como el linaje, el color de piel, la adscripción religiosa o el origen, pero cada uno operó desde mecanismos distintos de registro o de control.

Una muestra temprana de esta lógica de control aparece en la Ley XIX, título De los pasajeros, donde se estipula: “Que no passen esclavos Gelofes, ni de Levante, ni criados entre Moros”.³⁹¹ Esta disposición, vigente desde los primeros años del siglo XVI, revela que la impureza no se limitaba a la ascendencia africana, sino que incorporaba también elementos culturales y religiosos considerados incompatibles con el orden cristiano. Haber sido criado entre musulmanes, provenir de determinadas regiones o formarse fuera del modelo hispánico bastaba para activar mecanismos de exclusión. La impureza, entonces, se construía como una categoría compleja, que articulaba lo jurídico, lo geográfico, lo religioso y lo racial, reforzando la lógica de sospecha sobre los cuerpos marcados como ajenos o amenazantes.

La exclusión también se formalizó en el espacio universitario. En las Constituciones de la Real Universidad de México, redactadas por Palafox y Mendoza en 1645, se prohibía el ingreso a quienes tuvieran antecedentes de infamia, esclavitud o mezcla racial, señalando que “[...] ni los Negros, ni Mulatos, ni los que comúnmente se llaman Chinos morenos [...] han de ser admitidos a grado ni matrícula”.³⁹² Solo los indios, por su estatus de vasallos libres del rey, podían matricularse, aunque esa admisión no implicaba igualdad, sino una distinción jerárquica que reafirmaba su condición subordinada y su impureza.

Esta lógica también se extendió al ingreso en gremios, escuelas y el clero, donde la limpieza de sangre implicaba no solo genealogía, sino también comportamiento, reputación y ortodoxia religiosa. Las probanzas requeridas para ocupar ciertos oficios o ingresar en instituciones detallaban requisitos que incluían no ser aspirante al camorreo, no relacionarse con gente de baja estofa y demostrar temor de

³⁹¹ *Recopilación de leyes de los Reynos de las Indias*. Tomo IV, Madrid: Imprenta de Julián de Paredes, 1681, libro IX, título XXVI, “De los pasajeros”, ley XIX, p.4.

³⁹² *Real Universidad de la Ciudad de México, Estatutos y constituciones hechas con comisión [sic] particular de su Magestad, para ello: por el Señor Juan de Palafox y Mendoza... Obispo de la Puebla de los Angeles, Visitador General de la Nueva-España y de dicha Real Universidad...*, México: Por la viuda de Bernardo Calderón, 1668, reproducción digital, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, fol. 45. Disponible en: <https://www.cervantesvirtual.com/obra/estatutos-y-constituciones-hechas-con-comission-sic-particular-de-su-magestad-para-ello-por-el-senor-juan-de-palafox-y-mendoza-obispo-de-la-puebla-de-los-angeles-visitador-general-de-la-nuevaespana-y-de-dicha-real-universidad--0/>, consultado en marzo de 2025.

Dios.³⁹³ En el ámbito educativo, las *Ordenanzas de Maestros de Escuela* de 1601 exigían que: "[...] que el que ha de ser maestro no sea negro, mulato, ni Yndio sino Español Christiano Viejo de Vida y costumbres"³⁹⁴, lo que deja claro que la pureza implicaba linaje, religión y moralidad. En otras disposiciones se amplía esta exclusión a quienes sean "[...] limpios de toda mala raza de moros, chinos, ni judíos, ni de recién convertidos a Nuestra Santa Fe Católica, que nunca hayan sido castigados por ningún tribunal ni menos por el Santo Oficio de la Inquisición [...]"³⁹⁵, reafirmando el rechazo a los cuerpos racializados y a todo linaje considerado sospechoso.

Desde el ámbito eclesiástico, el IV Concilio Provincial Mexicano estableció como requisito para el sacerdocio debían probar que "[...] que este, sus Padres, y Abuelos Paternos y Maternos han sido, y son Christianos viejos, de limpia casta, y Generación, no descendientes de Moros, Judíos, Erejes [sic], Conservos ni Penitenciados por el Santo Oficio de la Inquisición [...]"³⁹⁶. La genealogía libre de mancha se convirtió en garantía de pureza, incluso para acceder al clero. Incluso para ser testigo en procesos eclesiásticos se requería no solo fe comprobada, sino también un linaje libre de sospecha, lo que podía excluir incluso a españoles o indios si se dudaba de su fidelidad religiosa. La impureza, en este sentido, persistía como una huella latente, aún después del bautismo o la conversión.

Como puede observarse, la limpieza de sangre no fue una simple consigna normativa: su lógica atravesó las disposiciones jurídicas, los espacios educativos, las instituciones eclesiásticas y los criterios de inclusión o exclusión social. Tras revisar el papel de las autoridades virreinales en la construcción de este discurso, es posible advertir que sus efectos no se limitaron al ámbito legal o político.

Las ideas de pureza e impureza se proyectaron también en las imágenes y en los relatos ilustrados que circularon ampliamente durante el siglo XVIII. En este entramado, los pintores de castas y los observadores de la época no fueron meros transmisores de una realidad, sino agentes activos en la reproducción simbólica de sus jerarquías. Las leyes excluyeron, pero las imágenes y los textos dotaron a esa exclusión de formas visibles, gestos, colores y narrativas que fijaron en la vida cotidiana las nociones de mancha, legitimidad y sospecha.

³⁹³ Genaro Estrada, *Ordenanzas de Gremios de la Nueva España*, apud Manuel Carrera Stampa, *Los gremios mexicanos. La organización gremial en la Nueva España, 1521-1861*, México, Colección de estudios histórico-económicos mexicanos, Cámara Nacional de la industria de la Transformación, E.D.I.A.P.S.A, 1954, p. 51.

³⁹⁴ Genaro Estrada, apud Manuel Carrera Stampa, *Los gremios mexicanos. La organización gremial en la Nueva España, 1521-1861*, México, Colección de estudios histórico-económicos mexicanos, Cámara Nacional de la industria de la Transformación, E.D.I.A.P.S.A, 1954, p. 224.

³⁹⁵ Manuel Carrera Stampa, *Los gremios mexicanos. La organización gremial en la Nueva España, 1521-1861*, México, Colección de estudios histórico-económicos mexicanos, Cámara Nacional de la industria de la Transformación, E.D.I.A.P.S.A, 1954, p. 52.

³⁹⁶ *Concilio Provincial Mexicano IV*, celebrado en la ciudad de México el año de 1771. Se imprime completo por vez primera de orden del Ilmo. y Rmo. Sr. Dr. D. Rafael Sabás Camacho, Illr. Obispo de Querétaro, Querétaro, Imprenta de la Escuela de Artes, 1898, p. 15.

En el caso particular de los pintores de castas, su labor no se limitó a ilustrar una diversidad racial, sino que operó como una forma de materializar visualmente las ideas sobre la limpieza de sangre y la impureza. A través de un lenguaje simbólico estructurado como colores, gestos, posturas, indumentarias y objetos, los lienzos construyeron un discurso visual que reforzaba las jerarquías sociales y raciales del orden virreinal. Estas imágenes no fueron neutrales: respondieron tanto a los intereses de los comitentes como al imaginario dominante. Lejos de ser meros reflejos de la realidad, las pinturas de castas funcionaron como dispositivos ideológicos que fijaron y difundieron representaciones sociales sobre la “calidad”, el prestigio y la degeneración.

Los españoles fueron representados en la cúspide del sistema, ataviados con vestimenta refinada, pelucas empolvadas, trajes de terciopelo y sombreros de tres picos. Estos elementos no eran ornamentales, sino códigos simbólicos del honor, la limpieza de linaje y el estatus dentro de la élite colonial. Aunque la figura del criollo no siempre aparece nombrada, puede inferirse por el refinamiento visual o el ambiente doméstico donde se le sitúa, lo que sugiere tensiones simbólicas propias del periodo borbónico.

En los lienzos firmados por diversos pintores como Morlete Ruíz, Cabrera, Magón, Páez, Islas, Clapera y Barreda, esto puede observarse con claridad. Ejemplos concretos de estas representaciones se encuentran en las figuras 3, 7, 8, 21, 22, 25, 37, 42 del anexo. La blancura del cuerpo, la posición central en la imagen, la luz, la pulcritud del atuendo o el acceso a oficios como funcionarios o miembros de milicias refuerzan visualmente la limpieza de sangre como ideal social.

Por su parte, las mujeres indias nobles fueron idealizadas, ubicadas en escenas armoniosas con flores, aves blancas o interiores ordenados. Su representación, en especial en la serie de Miguel Cabrera, exaltaba un tipo de mestizaje aceptado y armonioso. Su centralidad e iluminación en la imagen, frente a la posición secundaria del varón español, refuerza tanto su papel reproductor como el control patriarcal sobre el linaje.

En la obra de José Joaquín Magón, la fórmula “De español y castiza, el fruto bello se ve igual a su padre ya pelo a pelo” condensa la noción del mestizaje como blanqueamiento. Imagen y texto se articulan para legitimar el ascenso simbólico mediante la mezcla aceptada. La pareja entre español y castiza se presenta así como la simbólica restauración de la limpieza de sangre, donde la mezcla deseable es aquella que permite la recuperación del ideal blanco. Este mensaje se refuerza también en obras anónimas como la incluida en la figura 37, o en las figuras 21 y 39 del anexo, donde la escena doméstica armoniosa, la música, el refinamiento del mobiliario y la blancura del niño evidencian una representación visual de la pureza restituida.

En contraste, las obras que retratan mezclas con origen africano introducen señales visuales de impureza, desorden o degradación. En la obra de Andrés de Islas, por ejemplo, el forcejeo entre

un español y una mujer negra, acompañado de objetos domésticos como martinillos o una caña de azúcar, proyecta una imagen de servilismo, caos corporal e ilegitimidad moral. Esta asociación se extrema en representaciones como la del gíbaro en la serie de Francisco Clapera, donde el personaje aparece caído en el suelo, producto de la embriaguez, y el entorno en desorden, simbolizando una degeneración total.



Figura 37. **De Castizo y española, español**, pintor anónimo, 1770- 1785. Fuente: Museo de América, Madrid.

Por otro lado, la figura del torna atrás condensa visualmente la ansiedad del sistema frente al mestizaje desbordado. El oscurecimiento progresivo de la piel, la expresión corporal tensa, las flores marchitas o la inclusión de aves negras como cuervos construyen una imagen de degeneración simbólica. La cartela con términos como “*injerto malo*” en la obra atribuida a Magón, refuerza esta lectura, pues objetivan la mezcla como anomalía. Ejemplos de esta representación pueden verse tanto en obras firmadas como en obras anónimas como la figura 38, o en otras presentes en el anexo: figuras 11, 27, 36, 59, 74, 82, 97, por citar algunos.



Figura 38. **De español y albina, torna atrás**, 1775- 1780. Fuente: Museo de América, Madrid.

Más allá de las series firmadas, las imágenes anónimas permiten observar que las ideas sobre la limpieza o impureza de sangre no eran exclusivas de las élites ni de los pintores reconocidos, sino representaciones compartidas, operativas y naturalizadas en distintos niveles de la sociedad colonial. Aunque en ellas no siempre se alcanza el nivel técnico o estético de los grandes talleres, reproducen con claridad los códigos visuales que legitimaban la jerarquía.

En conjunto, las pinturas de castas firmadas o no refuerzan una estructura simbólica compartida, donde la limpieza de sangre se vincula a la blancura, la centralidad, la domesticidad y el refinamiento, mientras que la impureza se asocia con el oscurecimiento, el desorden, el trabajo físico y la marginalidad. Esta iconografía no solo retrató una sociedad estratificada, sino que contribuyó activamente a instituir representaciones colectivas sobre la diferencia, la exclusión y el mestizaje en la Nueva España.

De modo paralelo, los relatos de los viajeros y cronistas ilustrados reafirmaron estos imaginarios mediante categorías narrativas que profundizaron las jerarquías raciales. A través del análisis de autores como Francisco de Ajofrín, Pedro Alonso de O'Crouley, Pedro Anselmo Chreslos Jache, Edward Long y Alexander von Humboldt, se observa una constante: las mezclas raciales eran concebidas como amenaza al orden social, ya fuera por su supuesta ferocidad, degeneración o incapacidad moral.

Ajofrín y Chreslos Jache elaboraron verdaderos catálogos jerárquicos en los que cada combinación racial implicaba una carga simbólica negativa; el primero atribuía ferocidad a ciertos grupos, y el segundo reforzaba la asociación entre color y vicio. Edward Long, desde un enfoque abiertamente racista, hablaba de degeneración del linaje. Humboldt, aunque más ilustrado, también afirmó que la mancha de la esclavitud hacía de los mulatos sujetos infames. Por su parte, O'Crouley incorporó imágenes y comentarios que reproducen el mismo orden visual jerarquizado de la pintura de castas, reafirmando la idea de que la genealogía y el fenotipo determinaban el valor simbólico del individuo. Estos discursos no permanecieron confinados al ámbito local; circularon en Europa, donde alimentaron el imaginario colonial y consolidaron la idea de las castas como prueba de inferioridad racial. Lo que en la Nueva España operaba como exclusión jurídica o simbólica, en Europa se convirtió en conocimiento sobre la alteridad americana.

El proceso de objetivación se advierte en la forma en que nociones abstractas como la honra, la limpieza o la degeneración fueron traducidas en categorías visuales y textuales. Las pinturas, las cartelas, los registros parroquiales y las crónicas no solo documentaban, sino que producían significados compartidos. Términos como *torna atrás*, *salta atrás*, *tente en el aire* o *gíbaro* no eran simplemente etiquetas: eran fórmulas condensadas de juicio que guiaban la lectura colectiva del

cuerpo, el color de piel, el comportamiento o la genealogía. Lo que se mostraba o se decía se convertía en norma.

El anclaje se consolidó al inscribir estas representaciones en un sistema cultural heredado de la península, donde la *limpieza de sangre* había sido asociada con la virtud cristiana, el prestigio familiar, la legitimidad política y la exclusión de los herejes. En el mundo colonial, estos valores se reactivaron bajo una lógica racializada que extendió la sospecha más allá de los linajes moriscos o judaicos, incorporando también a indios, negros, mestizos y todo tipo de mezclas. Así, lo visual, lo jurídico y lo narrativo se articularon para formar representaciones colectivas que no solo organizaron la percepción de la alteridad, sino que guiaron las prácticas cotidianas, reforzando la exclusión, jerarquización y desigualdad social en la Nueva España.

4.2. Blanqueamiento social: Mecanismo de movilidad en la sociedad novohispana

El sistema colonial novohispano, fuertemente jerarquizado y sustentado en el ideal de la limpieza de sangre, generó también prácticas de negociación, deslizamiento y simulación. En este contexto, el blanqueamiento social no fue una transformación física, sino un proceso simbólico y relacional mediante el cual individuos y familias de origen mixto intentaron acercarse al modelo español mediante múltiples estrategias: matrimonios, cambios en la apariencia, inserción en redes religiosas o militares, manipulación de registros y, sobre todo, el control del linaje y la conducta pública. No se trató de una subversión del orden, sino de una adaptación que operaba dentro de sus márgenes, aprovechando los resquicios legales, simbólicos y sociales disponibles.

A diferencia de la limpieza de sangre, que buscaba confirmar un origen legítimo y libre de mancha, el blanqueamiento asumía la impureza como punto de partida, pero apostaba por disolverla mediante el mérito, el comportamiento, la apariencia o el linaje matrilineal. En la Nueva España del siglo XVIII, esta lógica se hizo visible en los archivos parroquiales, los censos, las probanzas de limpieza de sangre y, de forma sugerente, en las propias pinturas de castas.

A continuación, se presenta la tabla 5 con las representaciones sociales construidas en torno al blanqueamiento social de las mezclas raciales en la Nueva España. Esta sistematización permite identificar las estrategias, discursos y mecanismos utilizados por distintos agentes coloniales para legitimar o encubrir el ascenso simbólico de sujetos racializados, y cómo dichas prácticas se tradujeron en percepciones de honor, “calidad”, legitimidad y prestigio. La tabla distingue los principales constructores como párrocos, autoridades civiles, pintores y observadores de la época.

Variable	Categoría analítica	Constructor	Contenido de la representación	Representaciones sociales predominantes
Socioeconómica	Blanqueamiento social	Párrocos	Cambios deliberados en los registros sacramentales (bautismos y matrimonios) que modificaban la “calidad” racial hacia categorías simbólicamente más favorables, principalmente asociadas a la blancura o al ascenso social. Estos cambios no solo implicaban la mejora del color o la ascendencia, sino también la protección simbólica del sujeto como en los casos en que se le alejaba del estigma africano. El blanqueamiento también se realizaba a través de la legitimación por matrimonio, la inserción en entornos eclesiásticos, o la inscripción de calidades ambiguas que suavizaban la impureza..	La blancura simbólica era concebida como una virtud alcanzable. La limpieza moral y la inclusión podían construirse mediante legitimidad sacramental, comportamiento cristiano y distanciamiento de lo negro o servil. El registro parroquial funcionaba como un espacio de reclasificación simbólica.
		Autoridades	Concesión de cargos a calidades mezcladas; tolerancia selectiva en milicias; uso de pragmáticas para otorgar beneficios y privilegios.	Ciertas calidades pueden ser aceptadas si adoptan roles útiles al orden virreinal. El blanqueamiento simbólico es concedido desde arriba, sin alterar la jerarquía, como recompensa por obediencia o utilidad.
		Pintores	Claridad de piel, belleza, vestimenta, entorno doméstico, compañía de españoles, oficios visibles, actitud decorosa.	El cuerpo claro y adornado puede ser percibido como digno; el mestizaje puede ser estéticamente “mejorado” y aspirar a un trato privilegiado.
		Observadores de la época	Relatos sobre mestizas bellas, mulatos, comerciantes exitosos; uso de categorías ambiguas; énfasis en el gesto, moralidad y apariencia.	La blancura simbólica puede construirse mediante apariencia, oficio o conducta, incluso sin un linaje español claro. Ciertos sujetos mixtos pueden ser percibidos como civilizados si adoptan signos de decoro y utilidad.

Tabla 5. Estrategias y representaciones sociales del blanqueamiento social según agentes coloniales. Elaboración propia.

El registro parroquial no solo cumplía una función sacramental, sino también simbólica. El bautismo, como primer acto público de inscripción social, se convirtió en un espacio estratégico para proyectar una “calidad” más favorable. A través de él, muchas familias buscaron suavizar o corregir el linaje

del recién nacido, especialmente cuando este implicaba una marca de exclusión como la esclavitud o la ascendencia africana.

En los libros de bautismo de las parroquias de México, San Luis Potosí y Puebla, se identifican múltiples ejemplos de estas maniobras simbólicas. En San Luis Potosí, un registro muestra cómo el párroco anotó inicialmente: “[...] puse oleo y chrisma, a una infanta Mulata [...]”³⁹⁷, pero en el margen aparece corregido como mestiza. Aunque parece un detalle menor, el cambio desplaza la carga negativa del término mulata y oculta la ascendencia africana. La omisión de la “calidad” de los padres refuerza la hipótesis de una corrección deliberada.

Otro caso más elocuente también en San Luis Potosí refiere a una niña registrada como mulata esclava, hija natural de “[...] mulata soltera esclava”,³⁹⁸ cuya anotación marginal rectifica como mestiza. Esta modificación no solo diluye el color de piel, sino que borra simbólicamente la esclavitud materna, como si bastara nombrarla mestiza para desligarla del sistema servil. No se trata de un acto legal de manumisión, pero sí de una operación simbólica que proyecta una trayectoria distinta para la niña, al eliminar desde el registro la herencia de impureza.

Por otro lado, el análisis de los registros bautismales también deja ver cómo ciertos párrocos optaron por asignar calidades más favorables incluso cuando la genealogía conocida apuntaba a una mezcla más baja dentro del orden simbólico. Es el caso de Joseph Cayetano, registrado en la parroquia mayor de San Luis Potosí como castizo, a pesar de ser hijo legítimo de un indio y una mestiza, mezcla que, según la nomenclatura tradicional, habría correspondido a la categoría de coyote. El acta dice: “[...] puse Oleo, y Chrisma a un Infante Castizo [...] puse por nombre Joseph Cayetano, hijo legítimo de Vicente Marin de los Reyes Indio, y de María Antonia Gutierrez, Mestiza, [...] fue su madrina María [...] Española Docella [...]”.³⁹⁹

Aunque no se puede descartar que el fenotipo de la madre mestiza haya influido en la percepción del párroco, el hecho de asignar una categoría más valorada sigue siendo una forma clara de blanqueamiento simbólico. Además, se refuerza con otros elementos, como la legitimidad de su linaje y el lazo de parentesco espiritual con una española doncella. Todos estos aspectos ayudan a proyectar una imagen social más favorable para el infante, suavizando el peso del linaje y colocándolo en una posición más ventajosa dentro del orden colonial.

³⁹⁷ *FamilySearch.org*, México, registros parroquiales. *San Luis Potosí, El Sagrario, Bautismo de castas*, 1788, imagen 262. Disponible en: <https://www.familysearch.org/ark:/61903/3:1:33SQ-GG25-ZVL?cc=1860864&wc=3PH8-T3X%3A167669901%2C171046502%2C171244901&lang=es&i=261>, consultado en mayo de 2022.

³⁹⁸ *FamilySearch.org*, México, registros parroquiales. *San Luis Potosí, El Sagrario, Bautismo de castas*, 1760, imagen 123. Disponible en: <https://www.familysearch.org/ark:/61903/3:1:33SQ-GG2T-9G7?cc=1860864&wc=3PH6-DPV%3A167669901%2C171046502%2C171186601&lang=es&i=122>, consultado en enero de 2022.

³⁹⁹ *FamilySearch.org*, México, registros parroquiales. *San Luis Potosí, El Sagrario, Bautismo de castas*, 1763, imagen 113. Disponible en: <https://www.familysearch.org/ark:/61903/3:1:33SQ-GG2T-9Y2?cc=1860864&wc=3PH6-DPV%3A167669901%2C171046502%2C171186601&lang=es&i=112>, consultado en febrero de 2022.

Asimismo, se documentaron otros registros en los que las estrategias de blanqueamiento no respondieron necesariamente al ascenso hacia lo español, sino a movimientos laterales o selectivos dentro del sistema. En algunos casos, la “calidad” india fue preferida frente a la africana, no por prestigio, sino por los beneficios jurídicos y simbólicos que implicaba: protección legal, trato más cuidadoso por parte de las autoridades o exclusión de procesos inquisitoriales.

Así ocurrió con un niño registrado como mulato en el cuerpo del acta, pero corregido al margen como indio,⁴⁰⁰ lo cual puede interpretarse como una forma de distanciarse del linaje africano sin necesidad de aspirar a lo español. Este tipo de cambios en las calidades asignadas no fueron aleatorios, sino que responden a las necesidades e intereses específicos de cada individuo o familia.

De igual forma, se observaron registros donde la “calidad” ascendía de india a mestiza, o de mestizo a español, incluso en contextos donde la genealogía no lo justificaba. En estos casos, el aspecto físico, la ilegitimidad, el abandono o la ausencia de información sobre los padres abrían márgenes de interpretación.

Lo anterior, lo podemos ver en el siguiente ejemplo fechado en 1787, en donde una niña inicialmente registrada como india aparece al margen como mestiza. El acta dice: “[...] puse oleo y Chrisma a una Infanta India [...] puse por nombre Maria Silbestra de la Encarnación[...].”⁴⁰¹ Al igual que en el ejemplo anterior, no se consignan las calidades de los padres, lo que abre la posibilidad de que el cambio se deba a una estrategia consciente de mejorar la percepción social de la infanta.

Este tipo de estrategias también se repiten en otras regiones, como la Ciudad de México, donde el color de piel y la apariencia física cobraron un peso decisivo, sobre todo cuando no se conocía el linaje o los padres no estaban presentes. En estos casos, la “calidad” asignada podía funcionar como una forma de blanqueamiento. Por ejemplo, en un registro se asentó: “[...] por nombre Manuel , Joseph Raphael Castiso, hijo de Padres no conosidos [sic] [...]”⁴⁰² Al no haber padres reconocidos, la categoría de castizo parece responder más al aspecto físico del niño que a su genealogía. De este modo, se observa cómo, incluso en situaciones de ilegitimidad o abandono, era posible inscribir al infante en una “calidad” más favorable, aprovechando la ambigüedad del sistema y las valoraciones que el párroco hacía en el momento del bautismo.

⁴⁰⁰ *FamilySearch.org*, México, *registros parroquiales. San Luis Potosí, El Sagrario, Bautismo de castas*, 1783, imagen 26. Disponible en: <https://www.familysearch.org/ark:/61903/3:1:33S7-9G25-DV3?i=25&cc=1860864&cat=385137&lang=es>, consultado en mayo de 2022.

⁴⁰¹ *FamilySearch.org*, México, *registros parroquiales. San Luis Potosí, El Sagrario, Bautismo de castas*, 1787, imagen 198. Disponible en: <https://www.familysearch.org/ark:/61903/3:1:33S7-9G25>, consultado en mayo de 2022.

⁴⁰² *FamilySearch.org*, México, *registros parroquiales. Ciudad de México, El Sagrario, Bautismo de castas*, 1760, imagen 421. Disponible en: <https://www.familysearch.org/ark:/61903/3:1:939Z-RDKQ-D?i=420&wc=3P6T-82Q%3A122580201%2C124686301&cc=1615259&lang=es>, consultado en febrero de 2022.

Otro caso que permite observar con claridad este tipo de estrategias es el de un infante registrado originalmente como mestizo y que, posteriormente, aparece consignado como español.⁴⁰³ Aunque no provenía de una genealogía considerada limpia, este cambio sugiere que otras variables, como el fenotipo, el contexto social o la posibilidad de pasar por blanco, influyeron en su reclasificación. Más allá del registro en sí, lo que resalta es la manera en que la categoría español se volvió accesible como aspiración simbólica, especialmente en regiones donde las jerarquías raciales eran más permeables. Esto demuestra que, en determinados contextos, el blanqueamiento no solo era posible, sino deseado, como vía para asegurar una posición más ventajosa dentro del orden social virreinal.

También el matrimonio aparece como vía de blanqueamiento, sobre todo en uniones mixtas. En un caso registrado se bautiza a un niño como “[...]mulato libre, hijo legítimo de Joseph Antonio Muñiz, español, y de María de la Paz Rodríguez, mulata libre[...].”⁴⁰⁴, con una madrina española doncella. Aquí, el blanqueamiento se refuerza no solo por la filiación paterna, sino por el entorno simbólico construido: legitimidad del hijo, matrimonio con un español y madrina blanca. La red de vínculos espirituales y sociales que rodeaba el bautismo funcionaba como una estrategia para proteger simbólicamente al niño del estigma.

Uniones como la de un castizo con una loba,⁴⁰⁵ muestra la posibilidad concreta de blanqueamiento simbólico, al vincularse con un hombre más cercano al ideal de la blancura. Aunque legalmente la “calidad” de la esposa no se modificaba por el matrimonio, en la práctica, el hecho de estar casada con un castizo podía otorgarle un trato social distinto, sobre todo si su comportamiento, vestimenta o entorno reforzaban esa nueva pertenencia simbólica.

Asimismo, otro caso registrado hacia 1766 en la ciudad de México, se documenta un caso donde el blanqueamiento no provino directamente del registro sacramental, sino del modo en que la mujer era percibida y nombrada en su entorno social. En el acta matrimonial se lee: “Josepha Francisca india conocida por mestiza y puse el nombre y Apellido de María Josepha Márquez”.⁴⁰⁶ Esta formulación revela que, más allá del origen étnico, la manera en que una persona se integraba a los usos, costumbres y formas de vida dominantes podía incidir en su reconocimiento social.

⁴⁰³ *FamilySearch.org*, México, *registros parroquiales. San Luis Potosí, El Sagrario, Bautismo de castas*, 1783, imagen 8. Disponible en: <https://www.familysearch.org/ark:/61903/3:1:33SQ-GG25-DFP?cc=1860864&wc=3PH8-T3X%3A167669901%2C171046502%2C171244901&lang=es&i=7>, consultado en mayo de 2022.

⁴⁰⁴ *FamilySearch.org*, México, *registros parroquiales. San Luis Potosí, El Sagrario, Bautismo de castas*, 1760, imagen 13. Disponible en: <https://www.familysearch.org/ark:/61903/3:1:33SQ-GG2T-S42?cc=1860864&wc=3PH6-DPV%3A167669901%2C171046502%2C171186601&lang=es&i=12>, consultado en enero de 2022.

⁴⁰⁵ *FamilySearch.org*, México, *registros parroquiales. Ciudad de México, El Sagrario, Matrimonio de castas*, 1780, imagen 458. Disponible en: <https://www.familysearch.org/ark:/61903/3:1:939Z-RQLV-1?i=457&wc=3P6G-N36%3A122580201%2C141289701&cc=1615259&lang=es>, consultado en mayo de 2022.

⁴⁰⁶ *FamilySearch.org*, México, *registros parroquiales. Puebla, San José, Matrimonio de castas*, 1766, imagen 133. Disponible en: <https://www.familysearch.org/ark:/61903/3:1:939Z-RQJJ-Y?i=132&wc=3P6G-N36%3A122580201%2C141289701&cc=161525&lang=es>, consultado en febrero de 2022.

Este caso, no solo se trató solo de una modificación de la “calidad”, sino también de la construcción de una nueva identidad a través del nombre y los apellidos. En este aspecto, el blanqueamiento no solo operaba desde los registros sacramentales, sino también desde el reconocimiento social y la performatividad cotidiana.

Finalmente, la posición social y el acceso a ciertos cargos también funcionaron como herramientas de blanqueamiento. En la ciudad de Puebla, la pertenencia al batallón de pardos ofrecía prestigio simbólico, protección y nuevas oportunidades. Así se observa en el caso de José Casimiro Figueroa, mulato libre, sastre y soldado del batallón, quien contrajo matrimonio con una castiza.⁴⁰⁷ Esta unión no solo representaba un ascenso individual, sino que también abría la posibilidad de que los hijos fueran registrados con una “calidad” más favorable, consolidando así un proceso de blanqueamiento familiar sostenido desde la institución militar y el vínculo con una mujer de mayor jerarquía.

Otro caso más complejo, registrado en 1782, muestra a Miguel Carballo, mestizo y expósito, criado en casa del tesorero de la catedral. A pesar de su origen indefinido, su crianza en un entorno de prestigio eclesiástico, sumada a su oficio de tratante y a su intención de casarse con una española, lo situaron en una posición simbólicamente ventajosa.⁴⁰⁸ En este caso, el blanqueamiento no se sostuvo solo en el fenotipo o el matrimonio, sino también en la trayectoria vital del individuo, su red de relaciones y los espacios en los que se desarrollaba.

Estos registros revelan que el blanqueamiento no fue un proceso unívoco ni mecánico. Se sostuvo en una serie de elementos entrelazados: la “calidad” de la pareja, el entorno social, los oficios, la crianza y el prestigio institucional. A través de estos factores, fue posible resignificar la “calidad” racial y proyectar una identidad más aceptable dentro del rígido orden simbólico virreinal.

Una parte importante de las estrategias de blanqueamiento social que implementaron los individuos en la Nueva España se explica por la exclusión estructural de la que eran objeto. Esta exclusión estaba estrechamente vinculada con la noción de impureza, que limitaba el acceso a privilegios en distintos ámbitos de la vida: gremios, educación, cargos públicos, milicias o vida religiosa. Sin embargo, en ciertos contextos, la propia necesidad de la Corona de contar con mano de obra, soldados o contribuyentes permitió la apertura de fisuras dentro del sistema. De manera permisiva, y en algunos casos, estratégica se habilitaron mecanismos que hicieron posible el blanqueamiento simbólico o jurídico de calidades consideradas inferiores, especialmente entre mestizos y afrodescendientes.

⁴⁰⁷ *FamilySearch.org*, México, *registros parroquiales. Puebla, San José, Matrimonio de castas*, 1781, imagen 306. Disponible en: <https://www.familysearch.org/ark:/61903/3:1:939V-5G9W-DC?cc=1837906&wc=M8P9-V68%3A164399401%2C163500902%2C194259501&lang=es&i=305>, consultado en mayo de 2022.

⁴⁰⁸ *FamilySearch.org*, México, *registros parroquiales. Puebla, San José, Matrimonio de castas*, 1782, imagen 311. Disponible en: <https://www.familysearch.org/ark:/61903/3:1:939V-5G9W-LV?i=310&wc=M8P9-V68%3A164399401%2C163500902%2C194259501&cc=1837906&lang=es>, consultado en mayo de 2022.

Un ejemplo temprano de blanqueamiento social facilitado desde la legalidad aparece en la Ley VI, Título V, Libro VI de la *Recopilación de las Leyes de Indias*, promulgada por Felipe II. En ella se otorga preferencia al padre español para comprar a su hijo nacido de esclava.⁴⁰⁹ Este acto no solo garantizaba su libertad, sino que abría la posibilidad de incorporarlo simbólicamente a un linaje español, legitimado por la voluntad paterna y la mediación jurídica. Aunque no modificaba la “calidad” legal de manera inmediata, sí funcionaba como un mecanismo temprano de blanqueamiento legal y simbólico.

En esa misma línea, la Ley X de 1623 reconoce el valor de los morenos libres por su lealtad militar, y ordena que sean bien tratados por las autoridades y gocen de las preeminencias otorgadas.⁴¹⁰ Aunque no eliminaba las barreras raciales, esta disposición revela que la participación militar podía generar prestigio simbólico, facilitando una forma institucional de ascenso que suavizaba la condición jurídica de quienes servían.

Este tipo de medidas muestra que el blanqueamiento no operó únicamente desde las prácticas individuales, sino también desde las estructuras normativas, especialmente cuando los intereses del Estado lo requerían. La Real Cédula de 1670 dirigida a las compañías de mulatos y negros libres de Veracruz concede, por ejemplo la exención del tributo anual de doce reales a soldados y cabos en reconocimiento a su labor en la defensa territorial.⁴¹¹ Aunque no modificaba la “calidad” formal, ofrecía beneficios tangibles que reforzaban la pertenencia simbólica a la estructura de poder.

Disposiciones similares se replicaron en ciudades del interior, como San Luis Potosí, donde a inicios del siglo XVIII se convocó al alistamiento sin distinción explícita de “calidad”.⁴¹² Si bien esto no implicaba una inclusión plena, permitió la formación de compañías segregadas de mestizos y mulatos. La pertenencia a estas unidades ofrecía fuero militar, posibles exenciones fiscales y reconocimiento público. Así, la milicia se consolidó como un espacio institucional de blanqueamiento simbólico.

Las leyes y ordenanzas, más allá de su función de control, también funcionaron como incentivos que permitían suavizar o reinterpretar la “calidad” de ciertos individuos. La exclusión explícita de algunas mezclas raciales frente a la inclusión regulada de otras generó un campo de posibilidades en el que cambiar de estatus racial o social tenía sentido, sobre todo cuando se traducían en privilegios concretos.

⁴⁰⁹ *Recopilación de leyes de los Reynos de las Indias. Tomo II. Quinta edición.* Madrid: Boix, Editor, 1841, libro VII, título V, ley VI, “De los mulatos, negros, berberiscos, e hijos de indios”, p. 321.

⁴¹⁰ *Ibidem*, p. 321.

⁴¹¹ Richard Konetzke, *Colección de documentos para la historia económica de Hispanoamérica, 1493–1810*, vol. 2, t. 1, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1958, pp. 562–563.

⁴¹² Ramón Alejandro Montoya, *San Luis del Potosí Novohispano: Poblamiento y dinámica social de un real de minas norteño del México colonial*, San Luis Potosí, Universidad Autónoma de San Luis Potosí, 2009, p. 133.

Un ejemplo significativo lo ofrece la Ley XIV, que prohíbe portar armas a mulatos y zambaigos, pero permite hacerlo a los mestizos bajo ciertas condiciones.⁴¹³ La posesión de armas no solo implicaba autonomía y defensa, sino también un estatus simbólico vinculado al honor y al reconocimiento, asociado a calidades más aceptadas. Del mismo modo, una ley dictada por Felipe II en 1571 permitió que mujeres negras o mulatas libres, casadas con españoles, pudieran portar ciertos adornos, como zarcillos de perlas o ribetes de terciopelo, a pesar de las restricciones generales impuestas a su grupo.⁴¹⁴ En este caso, el matrimonio funcionaba como mediador del blanqueamiento, tanto por el vínculo con el esposo como por la apariencia pública regulada mediante el vestido.

Estas normativas, diseñadas para sostener el orden jerárquico, abrieron resquicios que ciertos sectores supieron aprovechar. A través de privilegios militares, acceso a símbolos de estatus o exenciones fiscales, algunos individuos lograron reconfigurar su calidad en función de sus intereses. Tal fue el caso registrado en San Luis Potosí tras la expulsión de los jesuitas en 1767 y la visita de José de Gálvez, cuando las reformas borbónicas intensificaron el control sobre las mezclas raciales. Los mulatos, en particular, fueron señalados como protagonistas de disturbios,⁴¹⁵ y en este contexto de vigilancia algunos comenzaron a modificar su adscripción en los registros, no tanto para ascender simbólicamente, sino como estrategia de protección.

Uno de estos casos fue el de un vecino del barrio de Tequisquiapan, conocido toda su vida como indio, que fue registrado en los padrones como hijo de mestizo y coyota.⁴¹⁶ Esta maniobra, más que una aspiración de blanqueamiento, revela la maleabilidad de las calidades en contextos de crisis, donde lo que estaba en juego era la seguridad jurídica, la reducción de tributos o la protección ante posibles represalias. Así, el cambio de “calidad” no solo operó como vía de ascenso, sino también como recurso defensivo en un sistema que castigaba la diferencia.

Además de las disposiciones normativas, el propio territorio funcionó como recurso de blanqueamiento social. En San Luis Potosí, hacia finales del siglo XVII, las autoridades intentaron registrar a todos los habitantes, pero encontraron una gran cantidad de mulatos, negros e indios sin ocupación definida. Aunque muchos no trabajaban directamente en las minas, se beneficiaban de las exenciones fiscales de los reales de minas y de las zonas de frontera chichimeca. El espacio geográfico ofrecía oportunidades de anonimato, evasión y movilidad simbólica, aun sin modificar la “calidad” y su estatus jurídico.⁴¹⁷

⁴¹³ *Recopilación de leyes de los Reynos de las Indias, tomo II, quinta edición*, Madrid, Boix, Editor, 1841, libro VII, título V, ley VI, p. 322.

⁴¹⁴ *Ibidem*, p. 325.

⁴¹⁵ Ramón Alejandro Montoya, *San Luis del Potosí Novohispano...*, p. 222.

⁴¹⁶ *Idem*, p. 222.

⁴¹⁷ Montoya, *San Luis del Potosí Novohispano...*, pp. 112-113.

Estas dinámicas se relacionaban directamente con las políticas fiscales virreinales que exentaban del tributo real a quienes trabajaban en la minería o residían en regiones fronterizas. Algunas ciudades funcionaban como refugios fiscales donde incluso quienes no participaban en la industria extractiva podían alegar residencia o empleo para evitar cargas impositivas.⁴¹⁸ Así, el territorio no solo albergaba, sino que ofrecía condiciones propicias para estrategias de camuflaje y blanqueamiento funcional.

Una lógica similar se evidencia en disposiciones gremiales, como la que permitía a indígenas e incluso a personas de otras calidades presentarse a examen para oficios especializados en momentos de escasez de trabajadores calificados. En el caso del oficio de zurrador, por ejemplo, se estableció que, ante la falta de españoles, también podían examinarse indios, siempre que su trabajo fuese evaluado por los veedores.⁴¹⁹ Aunque estos oficios no conferían nobleza formal, sí permitían reconfigurar el valor simbólico del individuo mediante el reconocimiento institucional de su competencia técnica.

De manera aún más explícita, la Ordenanza de Tenderos de Pulpería de 1757 permite que los cargos de diputados del gremio sean ocupados por personas no letradas, sino que también se abre la posibilidad de que mestizos y castizos accedan a estas funciones representativas.⁴²⁰ La inclusión de estas calidades en funciones representativas gremiales confirma que la “calidad” podía negociarse desde la práctica y el reconocimiento público, sin necesidad de una legitimación genealógica estricta. Los ejemplos analizados muestran que el blanqueamiento social no fue solo una estrategia individual o doméstica, sino que también fue legitimado desde el ámbito institucional. A través de ordenanzas, exenciones fiscales, cargos gremiales o privilegios territoriales, las autoridades permitieron que personas de calidades intermedias accedieran a funciones o símbolos antes reservados a los grupos privilegiados. Estas prácticas, aunque no desmontaron el sistema jerárquico, sí generaron márgenes de movilidad simbólica que terminaron por consolidarse como representaciones compartidas sobre el valor, la mezcla y la posibilidad de transformación social.

Desde la mirada de los pintores, el blanqueamiento social fue representado mediante una cuidadosa selección de signos estéticos y simbólicos. En la serie de José Joaquín Magón, por ejemplo, la pareja conformada por coyote y morisca aparece ataviada con terciopelo, joyas y tonos claros, mientras que su hijo, identificado como albarazado, a pesar de la cartela denigrante, es representado con tez clara, ojos claros, cabellos rubio y rizado y traje de terciopelo (figura 27). En otra escena, una mulata comerciante de tabaco, retratada junto a su pareja chino cambujo, aparece con actitud firme, joyas

⁴¹⁸ *Ibidem*, p. 113.

⁴¹⁹ Genaro Estrada, *Ordenanzas de Gremios de la Nueva España*, apud Manuel Carrera Stampa, *Los gremios mexicanos. La organización gremial en la Nueva España, 1521-1861*, México, Colección de estudios histórico-económicos mexicanos, Cámara Nacional de la industria de la Transformación, E.D.I.A.P.S.A, 1954, p. 229.

⁴²⁰ Manuel Carrera Stampa, *Los gremios mexicanos. La organización gremial en la Nueva España, 1521-1861*, p. 240.

visibles y ropa limpia, en contraste con él, que viste harapos. Estas composiciones visuales interrumpen la lógica de marginalidad e introducen signos de distinción.

El cochero albarazado retratado por Páez porta sombrero tricornio, chaqueta de terciopelo y látigo, inscribiéndose en una imagen de respeto. Por su parte, en la obra de José de Barreda, figura 28, un hombre negro es representado como miliciano, uniformado y junto a una española, simbolizando el ascenso otorgado por el servicio militar. En todos estos casos, el color de piel se vuelve relativo frente a otros atributos visuales como la ropa, el gesto, el entorno o el oficio. Este patrón se repite en varias escenas de Magón, Clopera y autores anónimos, y puede observarse con claridad en las figuras 51, 52, 90 y 98 del anexo.

A partir de los elementos simbólicos desplegados en las pinturas como el color de piel, la vestimenta, el oficio, el entorno y los vínculos con españoles, los pintores construyeron una serie de representaciones sociales que permiten comprender cómo el blanqueamiento podía representarse visualmente, aunque no se materializara en un cambio jurídico real. La primera de estas representaciones plantea que la claridad de piel y el fenotipo europeo son atributos vinculados a la virtud, la obediencia, la belleza y la posibilidad de ascenso simbólico. Esto neutraliza la connotación negativa y proyecta una imagen dignificada.

Otra representación relevante asocia el vínculo con un español como vía de legitimación simbólica, especialmente en el caso de las mujeres. En estas escenas, cuando una mujer indígena, mulata, albina o morisca aparece junto a un español, vestida con ropas finas, adornos y actitud recatada, su imagen se construye como la de una mujer digna, respetable y socialmente aceptable. El matrimonio mixto, en estos casos, no borra la “calidad” de origen, pero sí la suaviza visualmente y la vuelve simbólicamente ascendible, siempre que se ajuste a los ideales de feminidad, decoro y subordinación. Asimismo, se reitera la idea de que el trabajo regulado, útil o con visibilidad pública como el caso del cochero albarazado o la mulata comerciante de tabaco en la obra de Páez puede dotar de prestigio simbólico a calidades intermedias. No cualquier trabajo es susceptible de blanquear: deben ser oficios asociados al servicio, al contacto con españoles o a funciones valoradas por la autoridad virreinal. El blanqueamiento, entonces, no solo se vinculaba al color, sino también a la utilidad y al desempeño social.

La apariencia externa también desempeña un papel fundamental en la construcción visual del blanqueamiento. Vestidos limpios, joyas, telas lujosas y actitudes decorosas permiten reconfigurar el cuerpo racializado, haciéndolo parecer digno de respeto. No es el cuerpo lo que se transforma, sino su percepción: el adorno actúa como una capa simbólica que habilita un trato diferenciado, más cercano al de los grupos privilegiados.

Por ende, los pintores no solo representaron un orden racial rígido, sino que también sugirieron que ciertas mezclas podían mejorar simbólicamente su posición si adoptaban los signos adecuados de prestigio. Esta posibilidad de ascenso visual no era universal ni automática: dependía de la obediencia, el género, la estética y el contexto. Las imágenes, por tanto, reforzaban la idea de que, aunque el sistema era jerárquico, existían rutas simbólicas para la movilidad, siempre que se respetaran los códigos visuales del blanqueamiento.

Desde la visión de los observadores ilustrados, la movilidad simbólica también fue reconocida, aunque con ambivalencias. Pedro Alonso de O’Crouley, al representar gráficamente a las castas, retrató a ciertos sujetos de “calidad” mixta con rasgos estilizados y vestimenta europea, particularmente a mujeres mestizas o albinas. Alexander von Humboldt, aunque afirmaba que la esclavitud dejaba una marca imborrable, reconocía que muchos mulatos ocupaban puestos urbanos y se habían integrado parcialmente. Incluso en textos como las Ordenanzas del Baratillo, pese a su tono satírico, se advierte que el comercio, la apariencia externa o la retórica podían ser utilizados para escalar socialmente o maquillar el origen.

En este sentido, los observadores ilustrados no solo reflejaron representaciones ya consolidadas en el orden virreinal, sino que al describirlas desde su mirada científica o moralizante, contribuyeron a fijarlas como parte del saber europeo sobre las castas y sus jerarquías.

El proceso de objetivación se hace evidente en la forma en que los pintores y cronistas repitieron signos asociados al prestigio (ropa fina, escenarios interiores, joyas, gestos comedidos) para representar a calidades intermedias bajo una luz favorable. Estos elementos no se presentaban de manera neutral: cada detalle visual, la luz, el terciopelo, la actitud del personaje, incluso un oficio como cochero traducían la posibilidad de distinción dentro de una jerarquía racial rígida. Así, la blancura ya no era solo de la piel, sino también del gesto, de la conducta y del entorno.

El anclaje se dio al vincular estos signos con valores arraigados en el imaginario virreinal: honra, limpieza, nobleza, obediencia, virtud cristiana. Así, una albina adornada con perlas o un mulato vestido de militar no solo eran figuras embellecidas, sino cuerpos reubicados en un orden simbólico que los acercaba, aunque nunca del todo a lo español. Las pinturas y crónicas no eliminaban la desigualdad, pero sí permitían representar ficciones de integración aspiracional.

Este blanqueamiento visual y discursivo ofrecía una vía alternativa para negociar la “calidad” y la pertenencia, al margen de las rígidas clasificaciones genealógicas. En ese sentido, la imagen no fue solo reflejo: fue herramienta simbólica de movilidad y encubrimiento, reforzando a su vez el sistema que pretendía suavizar.

4.3. Oficio y prestigio social: Herramientas de ascenso en la Nueva España

En la Nueva España del siglo XVIII, el trabajo no fue solo una actividad económica, sino una categoría simbólica que estructuró la identidad, el prestigio y la exclusión de los individuos dentro del orden colonial. Aunque las leyes prohibían que ciertos grupos accedieran a oficios de autoridad, comercio o representación, la vida cotidiana revela una complejidad mayor. La práctica de los oficios por parte de las castas no solo evidenciaba una transgresión de la norma, sino también una negociación permanente con los límites impuestos por el color, la “calidad” y el linaje.

Los registros eclesiásticos, en particular las partidas matrimoniales, documentaron de forma reiterada el trabajo como parte de la identidad del contrayente. Estas menciones activaban representaciones sociales que vinculaban el oficio con la honradez o, en contraste, con la infamia, reflejando así una lectura moral y simbólica del trabajo. Los párrocos, al consignar oficios como labrador, panadero, barbero o cochero, no solo registraban una ocupación: emitían un juicio sobre la posición simbólica del sujeto en el entramado social.

A continuación, se presenta la tabla 6 con las principales categorías laborales observadas en los registros, organizadas según su función simbólica y su peso dentro del orden virreinal.

Constructor	Variable socioeconómica	Categoría analítica del oficio	Contenido de la representación	Representaciones sociales construidas
Párrocos	Oficios de bajo prestigio	Sirviente, cochero, cocinero, panadero, aguador, labrador	Oficios vinculados a la servidumbre, registrados con frecuencia en matrimonios de castas inferiores	Actividades asociadas a subordinación, baja “calidad” y dependencia; expresan una posición servil dentro del orden social
Párrocos	Oficios técnicos o artesanales	Zapatero, tejedor, carpintero, curtidor, sombrerero, cestero	Habilidades reconocidas como útiles, aunque sin vinculación con el prestigio	Representación funcional: útiles a la sociedad, pero sin alterar la jerarquía racial ni simbolizar ascenso
Párrocos	Oficios con vínculo institucional	Sacristán, pintor, soldado	Oficios ligados a instituciones (Iglesia o milicias), legitimados por su función	Vía de blanqueamiento simbólico: generan confianza, disciplina y reconocimiento dentro del sistema
Autoridades	Oficios restringidos por linaje	Maestro de escuela, maestro pintor, funcionario	Exigen limpieza de sangre y vida cristiana según ordenanzas	Acceso al prestigio legal mediante legitimidad institucional
Autoridades	Oficios prohibidos a castas	Portar armas, cargos públicos, enseñanza	Prohibiciones expresas en leyes y ordenanzas para personas de “calidad” inferior	La impureza se vuelve un impedimento legal y simbólico para ejercer funciones de poder o representación
Autoridades	Probanzas para gremios	Herrador, sastre, pintor (formal)	Acceso condicionado a moralidad, redes y legitimidad	Participación posible bajo vigilancia: la “calidad” es negociable, pero debe ser validada institucionalmente

Pintores	Oficios con prestigio simbólico	Miliciano, dueño de comercio, pintor, florista	Representación estética con indumentaria limpia, buena postura y entorno decoroso	El oficio se convierte en símbolo de ascenso cuando va acompañado de apariencia y buen entorno; blanqueamiento visual
Pintores	Oficios marginales	Vendedor ambulante, de pulque, petates, verduras	Escenas callejeras, gestos de fatiga o subordinación, vestimenta pobre	Refuerzo visual de la marginalidad: se reitera la baja esfera social por el cuerpo y el espacio
Pintores	Oficios femeninos dignificados	Tabacalera, comerciante de cestos	Mujeres vestidas con colores vivos, erguida postura, rodeadas de productos	La mujer de sangre mezclada puede simbolizar movilidad si aparece decorosa, activa y con agencia comercial
Observadores	Oficios visibles en el espacio urbano	Arrieros, vendedores, criados	Descripciones de sujetos en periferias urbanas, en tránsito o en calle	El oficio urbano indica jerarquía espacial y social: estar en la calle refuerza su pertenencia a las castas
Observadores	Oficio como control social	Trabajo físico repetitivo y útil	El trabajo contiene a los cuerpos racializados dentro de un rol útil	Se reconocen como funcionales, pero no se les concede estatus; su lugar es el esfuerzo, no el ascenso
Observadores	Oficio y color de piel	Mestizos y mulatos en oficios técnicos	Reconocimiento parcial sujeto al fenotipo; el cuerpo sigue marcando límites	Aun con habilidad técnica, el color de piel impide su equiparación con blancos; la mezcla limita el prestigio

Tabla 6. **Oficios, “calidad” y representación social según distintos constructores coloniales.** Elaboración propia.

El análisis propuesto en la tabla anterior, permite visualizar cómo los distintos agentes como párrocos, autoridades, pintores y observadores construyeron representaciones sociales diferenciadas sobre el trabajo, en función del contexto institucional, simbólico y visual desde el cual operaban. En particular, la mirada de los párrocos, basada en los registros matrimoniales, revela una forma de clasificación social que no solo partía del linaje o del color de piel, sino también del oficio desempeñado por el contrayente. Este dato, lejos de ser neutral, servía como marcador de conducta, legitimidad y estatus dentro del sistema colonial. En los apartados siguientes se profundiza en los casos documentados en las partidas matrimoniales, para después contrastarlos con el censo de 1753, las pinturas de castas y los textos de observadores contemporáneos. Cada uno de estos escenarios permite observar el modo en que el trabajo se convirtió en un eje de clasificación simbólica, generando procesos de inclusión, exclusión o negociación identitaria en función de la “calidad” y la ocupación.

De todas las parroquias revisadas, solo la de San José en Puebla registró sistemáticamente los oficios de los varones entre 1760 y 1790, lo que ofrece un material particularmente valioso para analizar cómo el trabajo se articuló con la “calidad” y el prestigio simbólico. Lejos de ser un dato meramente administrativo, el oficio aportaba información sobre la conducta, la aspiración y el lugar simbólico del individuo dentro del orden colonial.

Cabe destacar que esta práctica no fue sistemática en todas las parroquias; su presencia depende tanto de la rigurosidad del párroco como de las convenciones locales, lo cual evidencia que las representaciones sociales del trabajo también estaban condicionadas por dinámicas regionales.

Algunas ocupaciones, especialmente las ligadas a la Iglesia, las artes o las milicias, proyectaban prestigio simbólico, incluso para quienes no cumplían con los ideales de nobleza o limpieza de sangre. Aunque las ordenanzas gremiales restringían el acceso de las castas a ciertos oficios, los registros muestran a mestizos, mulatos y castizos desempeñando trabajos no solo del ámbito artesanal, sino también en ocupaciones de cierto prestigio o sujetas a regulación, sin objeción aparente por parte de los párrocos. Esta tolerancia, motivada tanto por la necesidad urbana como por una práctica ya extendida, evidencia que la “calidad” no era un límite absoluto. Incluso entre los españoles, el oficio ejercido generaba distinciones simbólicas: desempeñar una labor considerada inferior podía afectar su reconocimiento social. Así, el trabajo se convirtió en una vía para negociar la pertenencia en una sociedad donde el linaje no siempre definía la posición.

En algunos casos, el trabajo llegó a tener más peso que el propio origen. Tal es el caso de José Mariano, un español registrado como sirviente en el libro de partida matrimonial de castas.⁴²¹ Su ocupación, socialmente desvalorizada, parece haber sido el factor determinante para su inclusión en ese volumen, por encima de su “calidad”.

Los registros permiten observar una amplia gama de oficios ejercidos por personas de calidades mixtas. Algunos, como cochero o arriero, aunque subordinados, proyectaban confianza y cercanía con los sectores privilegiados, especialmente si se ejercían en espacios domésticos españoles. Otros, como carpintero, herrero o zapatero, reflejaban una integración funcional basada en la habilidad técnica, pero no alcanzaban a transformar por completo la percepción sobre la “calidad” del sujeto.

Por su parte, los oficios manuales tradicionales como carpintero, herrero, tejedor, gamucero, zapatero, curtidor, panadero o albañil aparecen con frecuencia asociados a calidades intermedias, como mestizos, castizos y mulatos. Estas labores mantenían una tensión entre habilidad técnica y prestigio social. Aunque necesarias y funcionales, no eran suficientes para transformar la percepción sobre la “calidad” del sujeto, o que evidencia una forma de integración práctica sin alterar las jerarquías vigentes.

En contraste, algunos oficios vinculados a instituciones como soldados, sacristanes o pintores proyectaban una imagen más favorable. El servicio militar en las compañías de pardos ofrecía una

⁴²¹ FamilySearch.org, México, *registros parroquiales*. Puebla, San José, *Matrimonio de castas, 1783*, imagen 319. Disponible en: <https://www.familysearch.org/ark:/61903/3:1:939V-5G9W-VS?i=318&cc=1837906&cat=62878>, consultado en marzo de 2022.

forma de integración simbólica al orden virreinal, otorgando a sus miembros exención tributaria y acceso a ciertos privilegios. Dentro de dichos registros se encontraron a sujetos identificados como mestizos, castizos, mulatos y pardos. De modo similar, los sacristanes muchos de ellos también de calidades mixtas obtenían una posición valorada, aunque subordinada, dentro de la comunidad.

El caso de los pintores resulta especialmente interesante. En los registros aparecen mestizos y mulatos que se identificaban como tales, aunque probablemente trabajaban fuera del marco gremial. Puebla, como segundo centro de producción pictórica después de la Ciudad de México, contaba con talleres prestigiosos, pero también con espacios artesanales no regulados. En este contexto, el uso del término pintor en las partidas no solo aludía a una habilidad técnica, sino a una estrategia simbólica de posicionamiento. Incluso sin validación formal, la identificación con este oficio proyectaba utilidad, decoro y cierta dignidad.

En este contexto, en septiembre de 1772, un mulato libre llamado Josef Antonio fue registrado en su acta matrimonial como pintor.⁴²² La anotación resulta especialmente significativa si se considera que, según las ordenanzas gremiales, las personas de color quebrado, es decir, no españolas, no podían ejercer este oficio de manera formal. Aunque no puede confirmarse su pertenencia a un taller o gremio, la sola inscripción del oficio revela cómo ciertas categorías laborales podían tensionar los límites entre “calidad”, oficio y prestigio.

Lo mismo puede decirse de casos como de Josef Ricardo, mulato herrero y soldado en el tercio de pardos,⁴²³ o Antonio Mariano Santos Regino, castizo tejedor y miembro del regimiento de dragones.⁴²⁴ En ambos ejemplos, la conjunción entre oficio técnico y pertenencia a una estructura militar jerarquizada reforzaba el prestigio simbólico del sujeto.

Aunque las ordenanzas de gremios marcaban restricciones explícitas, los registros permiten observar una práctica mucho más porosa y negociada. En muchos casos, la necesidad urbana, la costumbre o el reconocimiento práctico de una habilidad abrieron la posibilidad de que personas de calidades mixtas ejercieran oficios formalmente vedados.

Lo notable del primer ejemplo, es que según las ordenanzas de herreros y albéitares de 1746, no se debía admitir a aprendices de color quebrado salvo que acreditaran ser españoles y de buenas costumbres. Lo que este caso sugiere, es que el acceso a este tipo de oficios pudo haberse dado por

⁴²²FamilySearch.org, México, *registros parroquiales*. Puebla, San José, *Matrimonio de castas, 1772*, imagen 216. Disponible en: <https://familysearch.org/ark:/61903/3:1:939V-5G94-NL?cc=1837906&wc=M8P9-V68%3A164399401%2C163500902%2C19425950>, consultado en agosto de 2022.

⁴²³FamilySearch.org, México, *registros parroquiales*. Puebla, San José, *Matrimonio de castas, 1777*, imagen 270. Disponible en: <https://familysearch.org/ark:/61903/3:1:939V-5G94-Q6?cc=1837906&wc=M8P9-V68%3A164399401%2C163500902%2C194259501>, consultado en agosto de 2022.

⁴²⁴FamilySearch.org, México, *registros parroquiales*. Puebla, San José, *Matrimonio de castas, 1784*, imagen 328. Disponible en: <https://familysearch.org/ark:/61903/3:1:939V-5G9W-B1?cc=1837906&wc=M8P9-V68%3A164399401%2C163500902%2C194259501>, consultado en septiembre de 2022.

la vía informal o por transgresiones toleradas en la práctica. En este caso, el ejercicio de un trabajo especializado, junto con su pertenencia al cuerpo armado, permitía proyectar una imagen de disciplina y utilidad que matizaba, al menos simbólicamente, su posición social.

Otro ejemplo importante a destacar en la parroquia de Puebla es el caso del novio Felipe Cortés, registrado en 1777 como soltero, albañil e hijo legítimo,⁴²⁵ sin mención de su “calidad”. En este caso, el oficio y la legitimidad aparecen como los ejes centrales, lo cual sugiere que, en ciertos contextos, el trabajo podía operar como un criterio simbólico que relativizaba la “calidad” como factor de clasificación.

Entre los oficios documentados en las partidas matrimoniales, la sastrería ocupa un lugar destacado dentro del ámbito textil del siglo XVIII. La influencia de la moda francesa y el refinamiento de las élites urbanas impulsaron la confección de atuendos complejos tanto para hombres como para mujeres, haciendo de este trabajo una actividad estrechamente vinculada al decoro, la elegancia y el consumo visual del estatus. En este sentido, el taller de sastrería no solo respondía a una necesidad práctica, sino que también participaba en la producción de formas de distinción que definían jerarquías sociales.

En ese marco, no deja de ser relevante que aparezcan registrados mestizos y castizos como parte de este oficio, tradicionalmente regulado por normas gremiales que limitaban su acceso a quienes no fueran considerados plenamente españoles. Si bien las ordenanzas marcaban un ideal de exclusión, la práctica parece haber sido más porosa. El caso de Jph [sic] Mariano, mestizo soltero y oficial de sastrería,⁴²⁶ es ilustrativo en este sentido. Su registro nos habla de su pertenencia al gremio, aunque no fuera maestro. Esto ya implica cierto grado de reconocimiento técnico y una posición definida dentro del oficio. Pero además, la naturaleza misma del trabajo lo ponía en contacto con sectores altos, al encargarse de vestir a quienes buscaban mostrar elegancia y distinción.

Los registros parroquiales revelan que la representación social de las mezclas raciales no se basó únicamente en el linaje o el color de piel, sino también en el oficio. El trabajo operó como una herramienta simbólica de posicionamiento, al asociar a los individuos con valores como utilidad, habilidad, docilidad o disciplina. Al mismo tiempo, algunos oficios reforzaban su subordinación estructural, incluso cuando eran socialmente necesarios.

El contraste entre los registros parroquiales y el censo de la Ciudad de México de 1753 revela diferencias sustanciales en la representación del trabajo y su vínculo con la “calidad”. Mientras los

⁴²⁵FamilySearch.org, México, registros parroquiales. Puebla, San José, *Matrimonio de castas, 1776*, imagen 274. Disponible en: <https://familysearch.org/ark:/61903/3:1:939V-5G94-6F?cc=1837906&wc=M8P9-V68%3A164399401%2C163500902%2C194259501>, consultado en septiembre de 2022.

⁴²⁶FamilySearch.org, México, registros parroquiales. Puebla, San José, *Matrimonio de castas, 1770*, imagen 91. Disponible en: <https://familysearch.org/ark:/61903/3:1:939V-5G9C-76?cc=1837906&wc=M8P9-V68%3A164399401%2C163500902%2C194259501>, consultado en agosto de 2022.

párrocos anotaban los oficios sin mayor cuestionamiento, las autoridades civiles partían de una lógica normativa más estricta, heredada del siglo XVI, que formalmente restringía ciertos trabajos a las castas. Sin embargo, la práctica fue más flexible: las ordenanzas gremiales, aunque discriminatorias en sus principios, admitieron excepciones y permitieron la incorporación de mestizos, castizos o africanos libres como ayudantes o aprendices, sobre todo en entornos urbanos donde las necesidades laborales superaban las limitaciones legales.

El análisis de Vázquez Valle sobre el censo de 1753 permite ver cómo esa rigidez normativa era constantemente desbordada. En los registros aparecen personas de origen mixto desempeñando una amplia gama de oficios, desde tareas serviles como criados o cocheros hasta labores técnicas, artesanales y comerciales: pintores, músicos, maestros de oficios e incluso sacristanes. La inclusión de mestizos, mulatos y castizos como propietarios de talleres o miembros activos de gremios cuestiona directamente las exclusiones impuestas por la legislación colonial.

Uno de los aportes más significativos del censo es la visibilidad que otorga al trabajo femenino, ausente en los libros parroquiales. Oficios como cigarrera, costurera, vendedora o ama de leche revelan una agencia laboral femenina activa, tanto en el ámbito económico como en el simbólico. Particularmente revelador es el caso de mulatas registradas como maestras o dueñas de escuelas,⁴²⁷ lo que contrasta con el ideal de la mujer colonial confinada al espacio doméstico. En estos ejemplos, el trabajo funcionaba como medio de subsistencia, pero también como una herramienta de legitimación y ascenso simbólico.

Aunque las ordenanzas gremiales del siglo XVIII restringían el acceso de las castas a oficios calificados como herrador, pintor, platero o maestro de obra, con el objetivo de preservar el prestigio del trabajo mediante el control del linaje, la realidad fue más ambigua. En contextos urbanos, donde la demanda productiva era alta, se toleró la participación de mestizos, castizos e incluso africanos libres, sobre todo en oficios con gran necesidad práctica. Esta apertura limitada revela un sistema ambivalente, en el que el trabajo seguía operando como herramienta de exclusión, pero también como vía de inserción simbólica para quienes habitaban los márgenes del orden establecido.

El Censo de la Ciudad de México de 1753 ofrece una imagen más compleja y diversa. Aunque fue elaborado por las autoridades virreinales, registró con detalle a individuos de calidades mixtas en labores que contradecían las prohibiciones formales. Aparecen mestizos, mulatos, chinos, africanos esclavos y libres, desempeñándose como carpinteros, herreros, sastres, sacristanes, confiteros, y hasta

⁴²⁷ Irene Vázquez Valle, *Los habitantes de la Ciudad de México vistos a través del censo del año de 1753*, [Tesis de Maestría], México, Centro de Estudios Históricos, El Colegio de México, 1975, p.313. Disponible en: <<https://repositorio.colmex.mx/concern/theses/db78tc434?locale=en>>, consultado en septiembre de 2022.

maestros de oficio o pintores encargados de formar aprendices, lo que evidencia una práctica cotidiana más porosa que la normatividad escrita.

Este contraste entre la ley y la práctica revela dos niveles de objetivación. En el plano normativo, el oficio era símbolo de honra, limpieza y jerarquía. Pero en el plano empírico, el trabajo cotidiano construía valor simbólico desde la habilidad, la utilidad y la función social. El anclaje de estas representaciones se sostuvo más en las necesidades concretas del mundo urbano que en principios doctrinales. Así, incluso desde la lógica institucional, las autoridades terminaron reconociendo, al menos en los registros censales formas distintas de entender la “calidad”, más vinculadas al desempeño laboral que al origen étnico.

En la pintura de castas, los oficios no aparecen como registros administrativos, sino como dispositivos visuales que anclan a los sujetos dentro del orden jerárquico. Más que consignar una ocupación, los lienzos escenifican formas de trabajo asociadas al color de piel, el género y la “calidad”, reafirmando o matizando su lugar simbólico en la estructura social.

A diferencia de los documentos escritos que nombran el oficio como parte de la identidad formal, los pintores lo representan escénicamente, en composiciones donde el gesto, el entorno y la interacción entre figuras comunican el lugar simbólico del trabajo dentro del sistema de castas.

Algunos lienzos introducen matices: mulatos como zapateros o soldados adoptan posturas firmes y vestimentas decorosas; mujeres de calidades mixtas figuran al frente de pequeños comercios con atuendos llamativos. Aunque estas escenas no rompen el orden jerárquico, sí permiten visibilizar desplazamientos simbólicos dentro de sus límites.

Los españoles suelen inaugurar las series, vestidos con elegancia y ocupando espacios simbólicamente centrales. Las indias, cuando se unen a españoles, aparecen integradas al hogar; pero en otras combinaciones, se les representa como vendedoras callejeras. Los indios varones realizan trabajos especializados pero poco visibles simbólicamente, como aguadores o cesteros.

La presencia de padres e hijos realizando juntos la misma actividad refuerza la idea de un destino social transmitido por la sangre. El taller o el puesto callejero se convierte así en escenario de continuidad, donde el oficio no solo define al individuo, sino a la familia como unidad de pertenencia y reproducción simbólica.

La figura femenina adquiere un papel central en muchas escenas: aparece manipulando productos, encabezando negocios o atendiendo clientes. En algunas representaciones, se invierte el rol tradicional, mostrando a la mujer como sostén del grupo familiar. Aunque no cuestionan la jerarquía de fondo, estos cuadros otorgan a ciertas mujeres de castas agencia simbólica dentro del espacio económico.

Ciertas calidades como el torna atrás, salta atrás o tente en el aire, suelen aparecer sin ocupación clara, con vestimenta descuidada o sin zapatos, asociadas a la marginalidad o al deterioro familiar. En contraste, calidades como el lobo, el albarazado o el mestizo muestran actividades mejor definidas, aunque con diferencias de prestigio según la escena, el género o la autoría pictórica.

Desde este enfoque, el análisis se organiza no solo por pintor, sino por el vínculo entre “calidad” y oficio. Así, los lobos son representados como arrieros; los mestizos como vendedores o músicos; los mulatos como zapateros o soldados. Las mujeres mulatas, cambujas o barcinas suelen ser vendedoras, hilanderas o pulqueras, en muchos casos acompañadas por sus hijas, lo que refuerza la transmisión del rol social.

Algunos lienzos presentan excepciones que rompen parcialmente la lógica representativa dominante. Pintores retratan a mujeres albinas ataviadas con lujo, mulatas como propietarias de comercios o moriscas al frente de tiendas familiares. Estas escenas no anulan la jerarquía, pero permiten imaginar márgenes de movilidad simbólica, anclados en el trabajo, el decoro y la interacción visual con el entorno.

En relación con los observadores de la época, como Pedro Alonso de O’Crouley, por ejemplo, los personajes aparecen insertos en un entorno urbano jerarquizado, donde el español ocupa el centro y las castas se despliegan alrededor, realizando tareas físicas o de servicio. Esta escena aparentemente cotidiana se organiza desde una lógica simbólica que refuerza la subordinación. Observadores como fray Joaquín de Ajofrín o Chreslos Jache, señalan que el trabajo no solo define la utilidad de las castas, sino que opera como herramienta de control social: mantenerlas ocupadas significaba mantenerlas sometidas.

Humboldt y Long, aunque reconocen cierta participación de los mestizos y mulatos en actividades comerciales o técnicas, aclaran que el acceso al prestigio seguía restringido por el color de piel. En todos estos casos, el trabajo aparece asociado a cuerpos útiles pero no plenamente reconocidos, reforzando una idea de orden que excluye sin necesidad de violencia explícita.

Desde la perspectiva de la teoría de las representaciones sociales, los oficios en la Nueva España no solo designaban una actividad económica, sino que se convirtieron en herramientas de objetivación y anclaje. En el plano de la objetivación, el trabajo transformó conceptos abstractos como docilidad, prestigio, bajeza o limpieza en imágenes visibles: el pintor de castas representó al zapatero con ropas modestas; el párroco inscribió al sirviente como parte de la identidad del contrayente; el censo clasificó al mulato como maestro de taller. Cada uno de estos gestos convirtió un valor moral o simbólico en una figura concreta, legible para el imaginario social de la época.

El anclaje, por su parte, operó al asociar estas imágenes con saberes ya disponibles en el horizonte cultural novohispano: la idea medieval de que el trabajo manual denigra; la noción cristiana de que

el buen vivir se refleja en la ocupación; o la creencia colonial de que ciertos oficios son incompatibles con la nobleza de sangre. Así, al señalar a un mestizo como zapatero o a una mulata como florista, no solo se informaba sobre su ocupación, sino que se lo situaba dentro de una red de sentidos compartidos, que legitimaban su posición (o exclusión) dentro del orden social.

Este proceso fue particularmente poderoso porque permitía naturalizar las desigualdades: el oficio se percibía como resultado del mérito o de la costumbre, y no de la imposición racial. En ese sentido, el trabajo fue uno de los dispositivos más eficaces para traducir la jerarquía colonial en una forma de sentido común.

4.4. Matrimonios: El salto de la barrera del color y la configuración de grupos exogámicos

En la Nueva España del siglo XVIII, el matrimonio no fue solo una institución religiosa o un contrato civil: operó como un mecanismo de clasificación, regulación y jerarquización social. Bajo su forma sacramental, se proyectaron aspiraciones, miedos, mandatos morales y también estrategias de movilidad simbólica. A través de esta unión, se podían corregir situaciones irregulares como el concubinato, lavar la mancha de la ilegitimidad, recomponer la honra o, incluso, aspirar al blanqueamiento social. No obstante, el acceso a un matrimonio legítimo y plenamente reconocido no era igualitario: estaba mediado por el color de piel, la “calidad”, el linaje, la obediencia y la moral cristiana. Tanto en los registros escritos como en las imágenes, el matrimonio se cargó de significados que superaban lo afectivo y lo personal, para insertarse en una lógica de control del cuerpo, del deseo y del orden colonial.

A continuación, se sintetizan las representaciones sociales que distintos agentes construyeron en torno al matrimonio en la tabla 7.

Variable	Categoría analítica	Constructores	Contenido de la representación	Representación social construida
		Párrocos	Los registros parroquiales muestran una notable flexibilidad frente a uniones interraciales, incluso aquellas consideradas inadecuadas por las normas. La práctica eclesiástica privilegiaba criterios como la moral del vínculo, la intención legítima, la pertenencia comunitaria, el beneficio para el linaje o los hijos, y el reconocimiento público, por encima del color de piel o el linaje. Se validaban uniones tanto endogámicas como exogámicas, mientras	El matrimonio se representa como vía legítima para ordenar lo desigual, otorgar respeto simbólico, moralizar relaciones y permitir cierta movilidad social. La legitimidad no radica exclusivamente en el linaje, sino en el cumplimiento de una moral cristiana, en la unidad familiar y en la incorporación al orden parroquial. El vínculo conyugal puede redimir, proteger o blanquear simbólicamente.

Cultural	Matrimonios mixtos		garantizaran orden, contención social y sacramentalidad.	
		Autoridades civiles y eclesiásticas	Regulan el matrimonio para evitar mezclas inconvenientes. Condenan las uniones entre españoles y negras, mulatas u otras mezclas. Se vigilan y sancionan matrimonios desiguales. Prohibición y restricción de matrimonios mixtos. Matrimonios permitidos entre españoles, indias, mestizas y castizas.	El matrimonio con la india y su descendencia se representa como una forma aceptable de integración social y armonía familiar. En cambio, las uniones con africanos o castas oscuras son vistas como una amenaza al orden, asociadas a impureza, desestabilización y conflicto. Para preservar la jerarquía colonial, se busca restringirlas mediante leyes y pragmáticas.
		Pintores	Idealización del matrimonio entre españoles, indias o castizas, armoniosas, iluminadas y ordenadas. Las demás, oscuras, marginales, violentas o caóticas.	El matrimonio se representa como símbolo de orden solo cuando responde al modelo jerárquico ideal (español + india). Las demás uniones se asocian visualmente al desorden, la pobreza y la degradación. El color, la luz y la composición refuerzan la desigualdad simbólica
		Observadores de la época	Juzgan el matrimonio según la genealogía. Las uniones con africanos son degenerativas. Asocian la mezcla con desorden moral y corrupción social. Solo el blanqueamiento por matrimonio es aceptable.	El matrimonio mixto es representado como una amenaza al orden social y a la jerarquía colonial, salvo cuando reproduce la imagen idealizada de armonía familiar (como la unión con la india). Se configura como símbolo de impureza, desestabilización o conflicto, y debe ser contenido desde la norma para conservar el orden establecido.

Tabla 7. **Representaciones sociales del matrimonio como instrumento de control, movilidad y exclusión en la Nueva España, 1760-1790.** Elaboración propia.

En lo que respecta a los párrocos, éstos no solo documentaron uniones, sino que proyectaron en sus registros una lectura moral, social y simbólica del mestizaje. Sus anotaciones en los libros matrimoniales no se limitaban al acto sacramental, sino que construían representaciones sociales sobre la legitimidad, la “calidad” y la movilidad simbólica de los contrayentes. Al consignar datos como el origen, el estado civil o la condición jurídica, los sacerdotes operaban como agentes activos en la clasificación social.

El análisis de los registros matrimoniales de México, Puebla y San Luis Potosí entre 1760 y 1790 revela un panorama complejo, donde coexistieron uniones endogámicas y matrimonios mixtos que desafiaron las jerarquías impuestas por el ideal de limpieza de sangre. Aunque las autoridades civiles intentaron limitar estas uniones, especialmente a partir de la Real Pragmática de 1776, en la práctica, los vínculos interraciales fueron frecuentes y quedaron documentados sin objeción explícita. Uniones entre mestizos y españolas, castizos con lobas, mulatos con indias, o incluso españoles con negras, muestran cómo el matrimonio funcionó como vía de reconfiguración simbólica y de ajuste a los contextos locales.

En este contexto, también debe considerarse el entorno específico donde se celebraban estos matrimonios. En la Ciudad de México, capital del virreinato, las uniones revelan una mayor flexibilidad social, en gran medida por el dinamismo urbano, el flujo constante de población migrante y la concentración de funciones administrativas y políticas. Puebla, por su parte, respondía a lógicas distintas, estructuradas en torno a los gremios y las milicias, lo que derivaba en relaciones sociales más regladas. En contraste, San Luis Potosí, ciudad minera y frontera con la región chichimeca, presentaba una realidad particular. Allí, la fuerte presencia de población afrodescendiente producto del comercio esclavista, sumada a los beneficios fiscales otorgados a quienes habitaban zonas estratégicas, propició formas particulares de interacción social y favoreció el mestizaje cotidiano.

Asimismo, la ubicación concreta de las parroquias también influía en las formas en que se registraban y se percibían estas uniones. Las parroquias del Sagrario, tanto en la Ciudad de México como en San Luis Potosí, eran espacios centrales, frecuentados por españoles y criollos, y reproducían institucionalmente la división entre libros de españoles y libros de castas. En cambio, parroquias como la de San José, situada en el borde urbano de la ciudad poblana, concentraban una población mestiza más heterogénea. Este tipo de espacios ni plenamente indias ni completamente españoles muestran cómo, hacia finales del siglo XVIII, las llamadas dos repúblicas comenzaban a diluirse en la práctica, dando lugar a barrios de composición mixta donde la interacción cotidiana promovía la mezcla y la hibridación cultural.

Frente a esta realidad, la Iglesia actuó como institución mediadora: aunque legitimaba el matrimonio como sacramento, también acogía uniones que escapaban al modelo normativo, incluyendo aquellas entre esclavos, personas libres y calidades desiguales. Así, la inscripción parroquial no solo legalizaba un vínculo, sino que documentaba una sociedad que, en lo cotidiano, rebasaba los límites impuestos por el discurso colonial.

Los registros matrimoniales analizados en México, Puebla y San Luis Potosí entre 1760 y 1790 evidencian que las uniones interraciales no fueron hechos aislados, sino parte de una dinámica social más amplia donde el mestizaje se consolidó como práctica cotidiana, a pesar de los intentos normativos por restringirlo. Estas uniones revelan estrategias diversas: algunas buscaron preservar el linaje mediante la endogamia, otras, en cambio, se orientaron al ascenso simbólico o a la supervivencia social, desafiando las jerarquías raciales establecidas.

La presencia de enlaces entre españoles y castas, esclavos y mujeres libres, o entre calidades consideradas antagónicas, muestra cómo la Iglesia, en su función pastoral, reconoció estas uniones incluso cuando contravenían el ideal de limpieza de sangre. A través de sus anotaciones, los párrocos registraron, clasificaron y, en muchos casos, legitimaron vínculos que no siempre encajaban con las normas impuestas por el discurso oficial. De este modo, el matrimonio operó como espacio de

negociación simbólica, permitiendo resignificar el estatus, reconfigurar las jerarquías y redefinir los límites sociales en una sociedad cada vez más mestiza.

Estas observaciones se reflejan con claridad en los registros parroquiales analizados, donde pueden identificarse diversos tipos de uniones que cuestionan la rigidez del sistema jerárquico colonial. A continuación se presentan algunos casos que ilustran cómo el matrimonio funcionó como un espacio de negociación simbólica y de reconfiguración social, tanto para quienes lograban ascender mediante la mezcla, como para aquellos que optaban por conservar su “calidad” a través de la endogamia. En todos los casos, la mirada del párroco, lejos de rechazar estas uniones, las validó desde el lenguaje sacramental.

Uno de los registros más sugerentes aparece en San Luis Potosí, en 1761, cuando Joseph Barrientos, identificado como coyote, se casa con Clara Antonia Mendoza, española.⁴²⁸ Aunque la distancia entre sus calidades podría haber sido motivo de objeción, el vínculo se celebra sin impedimentos. Lo interesante no es solo la legalización del sacramento, sino la lectura que puede hacerse del acto: el matrimonio operó aquí como una vía para reconfigurar simbólicamente el estatus, dejando entrever que, para ciertos párrocos, la moral del vínculo y su intención legítima pesaban más que el color de piel o el linaje.

Unos años más tarde, en 1766, en la parroquia del Sagrario de la Ciudad de México, se registra otro caso revelador: Juan Valentín, indio ladino, contrae matrimonio con María Josepha Velásquez, morisca libre.⁴²⁹ A pesar de la mezcla entre dos calidades tradicionalmente separadas indios y afrodescendientes, el acta no contiene ninguna advertencia, reparo ni juicio implícito. La unión se consigna de manera ordinaria, como si no hubiese nada que aclarar. Este silencio es, en sí mismo, elocuente: nos habla de una normalización progresiva de los vínculos interraciales, incluso de aquellos que la doctrina colonial había clasificado como inadecuados.

Ese mismo año, también en la Ciudad de México, se celebra el matrimonio entre Vicente Manuel Velásquez y Josepha Guillermina, ambos castizos.⁴³⁰ A diferencia de los casos anteriores, aquí no hay diferencia de “calidad”, pero sí una intención clara de conservar un lugar dentro del orden jerárquico. La endogamia aparece como una forma de reafirmar la cercanía simbólica al linaje español, de preservar un cierto prestigio heredado y proyectarlo a través del vínculo matrimonial.

⁴²⁸ FamilySearch.org, México, *registros parroquiales*. San Luis Potosí, El Sagrario, *Matrimonio de castas, 1761*, imagen 300-301. Disponible en: < www.familysearch.org/ark:/61903/3:1:33SQ-GG25-LFP?i=300&cc=1860864&cat=385137>, consultado en diciembre 2021.

⁴²⁹ FamilySearch.org, México, *registros parroquiales*. Ciudad de México, El Sagrario, *Matrimonio de castas, 1766*, imagen 46. Disponible en: <https://www.familysearch.org/ark:/61903/3:1:939Z-RQVK-8?i=45&wc=3P6G-N36%3A122580201%2C141289701&cc=1615259&lang=es>, consultado en febrero de 2022.

⁴³⁰ FamilySearch.org, México, *registros parroquiales*. Ciudad de México, El Sagrario, *Matrimonio de castas, 1766*, imagen 48. Disponible en: <https://www.familysearch.org/ark:/61903/3:1:939Z-RQVS-9?i=47&wc=3P6G-N36%3A122580201%2C141289701&cc=1615259&lang=es>, consultado en marzo de 2022.

Este tipo de enlaces no fueron excepcionales. También se observan entre indios o al interior de las comunidades afrodescendientes, cada uno con lógicas propias. En el caso de los pueblos de indios, la endogamia parecía responder a una continuidad de prácticas tradicionales, muchas veces ligadas a la organización comunitaria y territorial. Las uniones dentro del mismo grupo reforzaban la pertenencia, reproducían las estructuras barriales y garantizaban cierta estabilidad identitaria. En cambio, entre los afrodescendientes, las mezclas endogámicas no solo reflejaban un entorno de exclusión, sino también la búsqueda de contención en redes de cuidado, apoyo mutuo y afinidad. Sin embargo, en ambos grupos se advierte algo más: el deseo, más o menos explícito, de ampliar las posibilidades matrimoniales. Ya fuera por estrategia, por aspiración o por necesidad, las fronteras impuestas desde la jerarquía colonial se veían constantemente desdibujadas.

Los registros parroquiales son, en este sentido, sumamente reveladores. Incluso antes de que se promulgara la Real Pragmática de Matrimonios en 1776 un esfuerzo por parte de la monarquía para contener las uniones desiguales, ya existían ejemplos que desafiaban el orden ideal. En Puebla, por ejemplo, en 1771 se documenta el matrimonio entre Manuel de Villegas, mulato esclavo, y Nicolaza Tello, española soltera.⁴³¹ La celebración del vínculo, sin impedimento alguno, demuestra que el juicio del párroco, las circunstancias locales y la voluntad de los contrayentes, se podían efectuar estos enlaces nupciales. Además, que ella fuera española y él esclavo no fue un obstáculo. Por el contrario, el acto sugiere que, incluso para quienes estaban en la base del sistema, el matrimonio podía ser una vía de legitimación simbólica.

A pesar de los esfuerzos legales por regular estas alianzas, la práctica fue más flexible que la norma. Apenas un año después de la entrada en vigor de la Pragmática, en la Ciudad de México se celebró la unión entre Christoval Villaraza, negro soltero proveniente de Jamaica, y Maria Matilde de León, española originaria de Guatemala.⁴³² No solo persistían los matrimonios interraciales, sino que las propias españolas, en distintos casos, eligieron a contrayentes de calidades consideradas inferiores. Este tipo de decisiones por más excepcionales que parezcan evidencian la transgresión a las normas. Estas decisiones matrimoniales no solo respondían al afecto, sino que estaban profundamente mediadas por aspiraciones familiares, estrategias de legitimación y deseos de movilidad simbólica. En el último tercio del siglo XVIII, las uniones comenzaron a definirse más por la conveniencia que por la libre elección. Así lo revela el caso de Josef Cándido Zamora, mulato viudo de 74 años, quien

⁴³¹ *FamilySearch.org*, México, *registros parroquiales*. Puebla, San José, *Matrimonio de Castas, 1771*, imagen 205. Disponible en: <https://familysearch.org/ark:/61903/3:1:939V-5G94-T7?cc=1837906&wc=M8P9-V68%3A164399401%2C163500902%2C194259501>

⁴³² *FamilySearch.org*, México, *registros parroquiales*. Ciudad de México, *Matrimonio de Castas, 1777*, imagen 308. Disponible en: <https://familysearch.org/ark:/61903/3:1:939Z-RQGB-6?cc=1615259&wc=3P6G-N36%3A122580201%2C141289701>, consultado en marzo de 2022.

contrajo matrimonio en San Luis Potosí con María Victoria Trinidad, española soltera de 26 años.⁴³³ La notable diferencia de edad, “calidad” y estatus civil no impidió la celebración del sacramento. Para la Iglesia, si la unión ofrecía algún beneficio para los hijos, para el linaje o para la comunidad podía realizarse sin reparos, aun cuando desafiara los valores normativos.

Esta lógica también se advierte en otro caso registrado en 1778, cuando José Antonio Torres, castizo, se unió en matrimonio con Manuela Romo, loba, en la parroquia del Sagrario de la Ciudad de México.⁴³⁴ Que este matrimonio se haya celebrado no solo después de las advertencias del arzobispo Lorenzana en 1770, sino tras la promulgación de la Real Pragmática de 1776, sugiere que ni los decretos ni las jerarquías fueron suficientes para contener todas las uniones. En espacios tan regulados como esta parroquia, la agencia individual, los afectos o las redes familiares lograban en ocasiones sobreponerse a las normas. ¿Fue esta una excepción o una muestra más de la porosidad del sistema? Además de las diferencias de “calidad”, otros factores como el lugar de origen influían en la elección de pareja. En 1781, José Calístro Mena, mulato libre de Puebla, se casó con Anna María Dominga Vidal, también mulata libre y paisana suya, en la Ciudad de México.⁴³⁵ A pesar de estar ya insertos en la capital virreinal, ambos decidieron unirse manteniendo el vínculo regional. Este caso muestra cómo la afinidad cultural, los lazos migratorios y las redes de procedencia podían ser determinantes al momento de contraer matrimonio.

De hecho, en muchas uniones, la “calidad” compartida parecía tener más peso que la situación económica. Tal fue el caso en la parroquia de San José en Puebla, donde se registró el enlace entre José Antonio Martínez, mestizo mendigo, y María Antonia, también mestiza.⁴³⁶ El sacerdote anotó que el contrayente había presentado certificados de libertad, lo que podría indicar un intento por garantizar la legitimidad del vínculo o incluso disimular un origen afrodescendiente. A pesar de su precariedad, la coincidencia de calidades permitió que la unión se formalizara, privilegiando una cercanía simbólica por encima de la solvencia material.

Todos estos casos revelan cómo las decisiones no se tomaban en el vacío: el contexto parroquial, el criterio del sacerdote, las dinámicas locales y las redes personales moldeaban las posibilidades reales

⁴³³ FamilySearch.org, México, *registros parroquiales*. San Luis Potosí, El Sagrario, *Matrimonio de castas, 1788*, imagen 67. Disponible en: <https://www.familysearch.org/ark:/61903/3:1:33SQ-GGLC-3SJ?i=66&cc=1860864&cat=385137>, consultado en marzo de 2022.

⁴³⁴ FamilySearch.org, México, *registros parroquiales*. Ciudad de México, *Matrimonio de Castas, 1778*, imagen 458. Disponible en: <https://www.familysearch.org/ark:/61903/3:1:939Z-RQLV-1?i=457&wc=3P6G-N36%3A122580201%2C141289701&cc=1615259&lang=es>, consultado en abril 2022.

⁴³⁵ FamilySearch.org, México, *registros parroquiales*. Ciudad de México, *Matrimonio de Castas, 1781*, imagen 476. Disponible en: <https://www.familysearch.org/ark:/61903/3:1:939Z-RQL5-C?i=475&wc=3P6G-N36%3A122580201%2C141289701&cc=1615259&lang=es>, consultado en abril de 2022.

⁴³⁶ FamilySearch.org, México, *registros parroquiales*. Puebla, San José, matrimonio de castas, 1784, imagen 327. Disponible en: <https://www.familysearch.org/ark:/61903/3:1:939V-5G9W-LK?i=326&wc=M8P9-V68%3A164399401%2C163500902%2C194259501&cc=1837906&lang=es>, consultado en abril de 2022.

del matrimonio. La parroquia de San José, en Puebla, sobresale por registrar un número considerable de enlaces entre españoles e indias, mestizas o castizas, lo que indica que la exogamia era, en ciertos espacios, socialmente más aceptada. No obstante, también hay registros que reflejan una clara preferencia por preservar la “calidad”. En 1784, Antonio Mariano Regino, castizo, se casó con María de la Trinidad Torres, española doncella.⁴³⁷ Esta unión apunta a que, incluso en contextos más flexibles, persistían estrategias orientadas a reforzar simbólicamente un linaje más limpio y prestigioso.

Al revisar los registros matrimoniales de las parroquias de México, Puebla y San Luis Potosí, se hace evidente que los párrocos no solo documentaban un acto sacramental: construían, con sus palabras, una interpretación del vínculo conyugal. Aunque sus fórmulas eran breves y aparentemente neutras, revelan una mirada moral, religiosa y social sobre las uniones interraciales. Lo que decidían destacar, omitir o cómo ordenaban los datos no era casual: respondía a una lógica de clasificación que articulaba diferencias y jerarquías dentro del orden colonial.

Desde la mirada de las autoridades civiles y eclesiásticas, el matrimonio fue concebido no solo como un sacramento, sino como un instrumento para preservar el orden social. Las representaciones sociales que emanaban del poder se articularon en torno a un ideal de jerarquía, limpieza de sangre y moral cristiana. Si bien se reconocía el derecho de los indios a elegir con quién casarse, este principio convivía con múltiples restricciones hacia otros grupos, especialmente los afrodescendientes. La normativa, lejos de ser neutral, proyectaba una visión desigual del mestizaje, admitiendo ciertos vínculos mientras desalentaba otros.

La división en repúblicas de indios y de españoles fue una de las primeras formas de organizar la vida virreinal en términos étnico-políticos. Sin embargo, el aumento de las mezclas raciales llevó a que, con el tiempo, las leyes se volvieran más explícitas en el control de los matrimonios interraciales. Las autoridades denunciaban las uniones consideradas inconvenientes, especialmente aquellas en que varones españoles o mestizos abandonaban a sus parejas legítimas por mujeres negras o mulatas, a quienes se les atribuía un poder corruptor. Esta preocupación por la moralidad familiar se fundía con intereses fiscales y raciales, en un intento por preservar los privilegios de los cristianos viejos y mantener la estabilidad del sistema colonial.

Ejemplos como la Ley II del Título V del Libro VI de la *Recopilación de Leyes de Indias* expresan que los indios e indias debían gozar de libertad para casarse con quien quisieran, incluso con

⁴³⁷ FamilySearch.org, México, registros parroquiales. Puebla, San José, matrimonio de castas, 1784, imagen 328. Disponible en: <https://www.familysearch.org/ark:/61903/3:1:939V-5G9W-B1?i=327&wc=M8P9-V68%3A164399401%2C163500902%2C194259501&cc=1837906&lang=es>, consultado en abril de 2022.

españoles peninsulares o criollos.⁴³⁸ Esta aparente apertura, sin embargo, no se extendía a todos los grupos. Los afrodescendientes, aun dentro del matrimonio, seguían siendo considerados tributarios, y su libertad debía estar sujeta a vigilancia. La ley VIII del mismo título establecía que los hijos de negros, libres o esclavos, debían tributar como los indios, sin importar si habían nacido en matrimonio.⁴³⁹ Es decir, la unión con personas de ascendencia africana no mejoraba ni su condición jurídica ni su estatus fiscal.

Más aún, otras disposiciones como la ley V del mismo corpus ordenaban explícitamente que, de ser posible, los negros se casaran entre sí, sin derecho a emancipación por matrimonio.⁴⁴⁰ Con ello se confirma que el mestizaje con africanos era fiscalmente aprovechado, pero simbólicamente rechazado. Estas medidas buscaban preservar la jerarquía social limitando la mezcla a los sectores más bajos, impidiendo que el matrimonio se convirtiera en un canal de ascenso o integración.

Durante el siglo XVIII, el discurso normativo sobre el matrimonio se volvió más rígido, en parte como respuesta a la expansión del mestizaje y a la creciente movilidad social de las castas. El mismo IV Concilio Provincial Mexicano reafirmó la importancia del matrimonio legítimo como pilar del orden cristiano, insistiendo en que las uniones debían contar con el consentimiento de los padres y obedecer criterios de “calidad”, decencia y conveniencia moral. Esta visión reforzaba la autoridad patriarcal sobre la elección de pareja y subordinaba el afecto a los intereses familiares y al mantenimiento de la jerarquía social.

El arzobispo Francisco Antonio de Lorenzana profundizó esta línea en sus cartas pastorales y disposiciones emitidas en la década de 1770, al advertir con firmeza sobre los riesgos que implicaba la multiplicación de las castas en el tejido social novohispano. En sus palabras: “[...] cuiden los Padres de familias de casar sus hijos con los puros Indios o con Españoles y Castizos, si pudiesen [sic], y no se confundan con tanta variedad de castas, que perturban la paz de sus pueblos.”⁴⁴¹ Esta advertencia revela una lógica de exclusión que asociaba la diversidad racial con el desorden. La preferencia por uniones con calidades consideradas más puras no solo respondía a criterios morales, sino que buscaba resguardar el orden jerárquico de la sociedad colonial y contener una mezcla social percibida como desestabilizadora.

Esta misma lógica de exclusión, basada en la vigilancia moral y en el ideal de pureza familiar, no se limitó al plano discursivo. Fue respaldada y reforzada desde el ámbito eclesiástico e institucional. En 1771, el IV Concilio Provincial Mexicano estableció nuevos mecanismos para regular con mayor

⁴³⁸ *Recopilación de leyes de los Reynos de las Indias*. Tomo II. Quinta edición. Madrid: Boix, Editor, 1841, libro VI, título V, ley XII, “Qué dispone sobre la libertad de los indios”, p. 226.

⁴³⁹ *Ibidem*, p. 240.

⁴⁴⁰ *Ibidem*, p.321.

⁴⁴¹ Francisco Antonio Lorenzana y Buitrón, *Avisos para que los naturales de estos reynos sean felices en lo espiritual y en lo temporal*. En *Cartas pastorales y edictos*, Ciudad de México. Imprenta de Joseph Antonio de Hogal, 1770, p. 394.

rigor los matrimonios clandestinos, otorgando al Promotor Fiscal la facultad de oponerse a las uniones y participar activamente en los procesos judiciales.⁴⁴² Si bien el decreto no alude explícitamente a desigualdades raciales o sociales, su preocupación normativa sugiere una intención de controlar aquellos vínculos considerados irregulares desde el punto de vista doctrinal, disciplinario o moral. El Concilio también reforzó la vigilancia hacia sujetos considerados ajenos al control local, como forasteros y extranjeros, sobre quienes recaía una constante sospecha de bigamia. Incluso los vicarios requerían autorización expresa para celebrar matrimonios,⁴⁴³ lo que evidencia una voluntad de centralizar el poder sobre este sacramento. Además del control judicial y territorial, se insistió en una preparación doctrinal previa al matrimonio, bajo el argumento de que muchos fieles desconocían el verdadero sentido religioso del vínculo.⁴⁴⁴ No obstante, dicha formación no era neutral: buscaba afianzar una visión jerárquica y patriarcal del matrimonio, en la que el consentimiento paterno se erigía como garantía de legitimidad, honra y obediencia.

Estas ideas se formalizaron con la promulgación de la Real Pragmática de Matrimonios en 1776, que estableció la obligación de contar con el consentimiento paterno para validar las uniones de hijos e hijas menores de 25 años. Aunque esta medida se justificaba como una defensa del honor familiar, en realidad buscaba frenar las alianzas sociales y raciales consideradas desiguales, restringiendo las posibilidades de ascenso a través del matrimonio. El amor quedó subordinado a la obediencia y a los intereses del linaje, en un contexto donde el vínculo conyugal se concebía como una decisión estratégica más que afectiva.

La disposición no solo regulaba el consentimiento familiar, sino que delimitaba explícitamente quiénes podían acogerse a sus beneficios. Como estipula el propio texto:

Que está obligación comprendiese desde las más altas clases del Estado, sin excepción alguna, hasta las más comunes del pueblo. Que todos los demás habitantes de Indias e indios caciques, por considerarse de la nobleza distinguidos con las clases españolas, estuviesen obligados a la observación de lo contenido en dicha pragmática [...]. En cuanto a estos capítulos se expone que dicha resolución por los perteneciente a Indias, no se entendiase con los mulatos, negros, coyotes, e individuos de castas y razas semejantes tenidos y reputados públicamente por tales.⁴⁴⁵

Esta cláusula revelaba con claridad que la honra, la legitimidad y la limpieza de sangre no eran solo principios morales, sino también herramientas jurídicas de exclusión, destinadas a impedir el ascenso simbólico y social de los sectores racializados. Al reservar los derechos matrimoniales plenos a

⁴⁴² Concilio Provincial Mexicano IV, celebrado en la ciudad de México el año de 1771. p. 71.

⁴⁴³ *Ibidem*, p. 115.

⁴⁴⁴ *Ibidem*, pp. 174- 175.

⁴⁴⁵ Manuel Josef de Ayala, *Diccionario de gobierno y legislación de indias*, apud Jaques Lafaye, “De sangre limpia” y castas de mezcla”, en Gabriela Velásquez Robinson (coord.), *Espejos distantes. Los rostros mexicanos del siglo XVIII*, México, Grupo Financiero BBVA Bancomer, p. 112.

quienes pertenecían a linajes reconocidos como nobles o españoles, la Pragmática reforzaba una visión jerárquica del orden colonial, donde el matrimonio no era solo un sacramento, sino una frontera social.

En este contexto, las uniones desiguales por “calidad” o estatus no eran vistas como simples decisiones individuales, sino como amenazas al orden colectivo. Tanto el Concilio como la Pragmática insistieron en que los matrimonios contrarios a la voluntad paterna no debían ser protegidos por la autoridad eclesiástica. En particular, las mujeres fueron objeto de especial vigilancia, ante el temor de que se dejaran persuadir por simples promesas de esponsales. Esta preocupación consolidó una narrativa que subordinaba el deseo femenino a la obediencia filial y que convirtió al matrimonio en un dispositivo de control social, moral y simbólico.⁴⁴⁶

Desde la perspectiva de los pintores, el matrimonio no es solo una escena doméstica, sino una herramienta visual que refuerza el orden colonial. Las posibilidades de unión están determinadas por jerarquías raciales estrictas: los personajes de calidades oscuras no aparecen vinculados con españoles, y cuando lo hacen, la escena sugiere ilegalidad, concubinato o ruptura del orden. La figura del español, al inicio de las series, se vincula sistemáticamente con mujeres indias, mestizas o castizas, como una fórmula visual que establece un ideal aceptado de mezcla. En este caso, el matrimonio con la india y su descendencia es representado de forma armónica y positiva, proyectando una imagen idealizada del mestizaje inicial.

El criterio racial se combina con otros elementos simbólicos como la vestimenta, el color de piel, el oficio y el entorno. Estas variables actúan como indicadores de elegibilidad dentro del mercado matrimonial, reforzando el principio de limpieza de sangre. Las uniones que permiten el blanqueamiento se muestran ordenadas y armoniosas; mientras que aquellas entre castas no blancas, particularmente cuando involucran calidades oscuras o mezclas intermedias, son representadas como escenas de conflicto, pobreza o desorden. En ellas, se percibe una crítica visual al desvío del modelo conyugal ideal.

Cuando aparece la unión entre español y negra, se desdibuja la lógica conyugal. La escena no alude al matrimonio, sino a una relación marginal. Algo similar ocurre en la representación del español con la albina, donde la blancura aparente de la mujer no basta para garantizar un buen resultado. El nacimiento del torna atrás actúa como advertencia simbólica: incluso la mezcla con calidades intermedias puede ser peligrosa.

En las escenas donde la india aparece vinculada a calidades no blancas, como coyotes, lobos, o albarazados, la iluminación recae especialmente sobre ella, lo que refuerza una lectura visual de

⁴⁴⁶ *Ibidem*, p. 176.

advertencia. Estas imágenes no solo sugieren precariedad o marginalidad, sino que posicionan a la figura femenina indígena como punto de ruptura simbólica, cuando se desvía del camino aceptado de mestizaje con el español. Así, las mezclas entre castas aparecen como un factor de desestabilización del orden social, representado pictóricamente mediante peleas, desaliño o ambientes degradados.

Este patrón visual se confirma en escenas específicas: la número 6, donde una india y un coyote pelean violentamente; la 14, que muestra a un lobo e india como comerciantes, pero en condiciones de marginalidad; y la 36, en la que un albarazado y un tente en el aire (salta atrás) se agreden físicamente. En todos estos casos, la iluminación recae en la mujer india, reforzando su rol como advertencia simbólica cuando el mestizaje se desborda del modelo idealizado.

Desde la mirada de varios observadores europeos del siglo XVIII, el matrimonio en la Nueva España no se entendía como una práctica cotidiana, sino como un índice simbólico del orden o del desorden social. Las uniones no eran descritas con neutralidad, sino valoradas según su potencial para conservar o alterar la jerarquía colonial.

Pedro Alonso de O’Crouley establece una regla visual y genealógica clara: las uniones con indias podían limpiar la sangre en pocas generaciones; las que involucraban a africanos, en cambio, perpetuaban la mancha. Este juicio no solo estructura su discurso escrito, sino también sus ilustraciones, donde la blancura aparece asociada a armonía conyugal, mientras que el color oscuro rompe la simetría visual y elimina el gesto afectivo. Ajofrín refuerza esta idea al presentar las mezclas como espacios de desorden moral, señalando que la virtud cristiana parece reservada a quienes tienen una genealogía más limpia.

Chreslos Jache introduce un discurso médico que traslada el juicio moral al cuerpo. Las uniones desiguales, según él, no solo comprometen el orden social, sino que producen descendencia degenerada, deformada o enferma. En este punto, la mezcla deja de ser solo un problema simbólico para convertirse en una amenaza biológica. Humboldt, por su parte, reconoce la existencia de las mezclas, pero enfatiza que solo aquellas que blanquean o se integran al prestigio social podían tener un efecto funcional. Las demás quedaban confinadas a la periferia.

El matrimonio operó como una representación social que se objetivó en distintos discursos a través de signos específicos: el consentimiento paterno, la vestimenta pulcra, la armonía doméstica, el mobiliario europeo, la gestualidad afectiva, el acto sacramental. Cada uno de estos elementos funcionó como marcador visual o simbólico de legitimidad y blanqueamiento. Así, una unión desigual podía alcanzar cierta aceptación si se sujetaba al modelo sacramental, se representaba con simetría o se realizaba con devoción cristiana. Esa materialización del matrimonio ideal fue una forma de objetivación, en el sentido que le da Moscovici: convertir una idea abstracta (orden, honra, pureza) en una forma concreta y visible.

Al mismo tiempo, el anclaje operó al vincular estas formas con valores ya instalados: la blancura como ideal de linaje, la obediencia como virtud femenina, la armonía conyugal como señal de distinción. En otras palabras, las imágenes y los registros no creaban estos valores, sino que los reactualizaban en cada representación. El matrimonio, entonces, no solo fue una práctica cotidiana, sino una categoría cultural que organizó jerarquías, visibilizó la “calidad” y reforzó una visión racializada del orden social.

4.5. Legitimidad e Ilegitimidad

En el contexto novohispano del siglo XVIII, la categoría de legitimidad e ilegitimidad no operaba únicamente como una condición jurídica o sacramental, sino como un criterio simbólico que estructuraba profundamente las jerarquías sociales, morales y raciales. La legitimidad se convirtió en sinónimo de orden, pertenencia y blanqueamiento, mientras que la ilegitimidad era representada como desorden, impureza y exclusión. Las fuentes documentales, visuales y discursivas reproducen esta lógica en diferentes niveles de interpretación. A continuación se muestra una tabla con las representaciones sociales vinculadas a la legitimidad e ilegitimidad desde los diferentes agentes o constructores sociales del periodo:

Variable	Categoría de análisis	Constructores	Contenido de la representación	Representación social construida
Cultural	Legitimidad	Párrocos	El hijo legítimo es aquel nacido dentro del matrimonio reconocido por la Iglesia, con padre y madre registrados por nombre y “calidad”. Suele incluirse la mención a la formación cristiana, la honra del linaje y la limpieza de sangre. Esta legitimidad se consigna incluso en calidades bajas, siempre que haya sacramento válido.	El hijo legítimo representa un modelo de cristiano aceptable, portador de honra y orden. No solo es aceptado en lo religioso, sino también en lo simbólico: pertenece a un linaje moral y visualmente estable. La legitimidad garantiza acceso a la comunidad, bendición sacramental y cierto prestigio espiritual.
Cultural	Ilegitimidad	Párrocos	Hijo natural, de madre soltera, padres gentiles, expuesto, expósito, de limosna, sin padre conocido, de padres no conocidos, de la iglesia, de cuna. Aparecen en todas las calidades, incluso en hijos de castizos o españoles. También incluye a hijos de relaciones no sancionadas o entre padres gentiles.	Se asocian con el desorden moral y la exclusión simbólica. La falta de padre conocido y la ambigüedad de origen marcan una ruptura con el ideal cristiano. Aunque se les bautiza, quedan bajo vigilancia espiritual, y algunos registros indican la necesidad de corrección. Son representados como sujetos vulnerables, sospechosos o marginales desde su nacimiento
Cultural	Legitimidad	Autoridades civiles y eclesiásticas	Hijo legítimo nacido dentro del matrimonio reconocido por la Iglesia. La legitimidad implicaba	La legitimidad funciona como llave de acceso al sistema virreinal. No es solo una

			no solo filiación, sino el cumplimiento del modelo cristiano de unión sacramental. En ciertos contextos coloniales, la Corona consideró válidas algunas uniones entre españoles e indias o castizas, como parte de sus estrategias de control social y expansión. Aunque la legitimidad dentro del sistema de castas era posible, su reconocimiento dependía del tipo de unión, del linaje y de la validación oficial. La Corona reguló estrictamente esta condición, reservándose la facultad exclusiva de legitimar nacimientos fuera del matrimonio.	categoría moral, sino un instrumento político que garantiza pertenencia, honor, acceso al poder y a la estructura simbólica cristiana. Se objetiva en documentos, probanzas y exclusiones institucionales.
Cultural	Ilegitimidad	Autoridades civiles y eclesiásticas	Hijo nacido fuera del matrimonio o de uniones ilícitas (concubinato, adulterio, relaciones con esclavas, africanas, zambas, gentiles). Asociado con el desorden moral, la transgresión al orden cristiano y la degeneración del cuerpo social. Prohibición de acceder a cargos eclesiásticos, limitación en funciones públicas, estigmatización en registros. Solo el rey podía legitimar estos nacimientos.	Representación de ilegitimidad como una amenaza estructural al orden colonial. Sujetos ilegítimos eran percibidos como desestabilizadores, degenerados o portadores de impurezas. Se institucionaliza su exclusión y vigilancia. La ilegitimidad no es solo un pecado privado, sino un riesgo colectivo que debe ser castigado, corregido y contenido..
Cultural	Legitimidad	Pintores	Padres cercanos entre sí, madre bien presentada, niño vestido con decoro. Fondo limpio. Cuerpos integrados. Escenas de armonía conyugal.	La limpieza se representa visualmente como armonía, simetría, blancura y decoro. La piel clara, la vestimenta cuidada, la postura erguida y el entorno ordenado simbolizan una genealogía limpia, un linaje sin mezcla. La limpieza de sangre no se declara directamente, pero se sugiere a través de la estética visual. El sujeto limpio es aquel integrado en el ideal cristiano y colonial, y puede aspirar al ascenso simbólico y social. Esta limpieza no solo es biológica, sino también visual y moral.
Cultural	Ilegitimidad	Pintores	Escenas con cuerpos separados, miradas tensas, niños ubicados en los márgenes, ambientes oscuros o desordenados. Las mujeres aparecen descuidadas o desprovistas de ornamento. La violencia puede estar sugerida en los gestos o posturas.	La ilegitimidad se asocia al desorden moral y visual. La escena transmite marginalidad simbólica, ruptura del modelo cristiano de familia y peligrosidad de la mezcla racial no controlada.
Cultural	Legitimidad	Observadores	Matrimonio con indias o castizas. Hijo bien presentado. Blanco como ideal. Blanqueamiento posible por vía materna.	La limpieza es percibida como un ideal moral, religioso y genealógico que ordena la sociedad. Los observadores europeos tienden a asociarla con el cristianismo, la blancura

				de piel y la conformidad con el modelo familiar cristiano. La limpieza garantiza la pertenencia al orden civilizado; su ausencia (mancha, mezcla, ilegitimidad, impureza religiosa) es vista como causa de degeneración, decadencia o amenaza social. El concepto opera como frontera simbólica, entre inclusión y exclusión.
Cultural	Ilegitimidad	Observadores	Concubinato, mezcla con negros, zambos, hijos ambiguos. Crítica a la degeneración. Enlaces no cristianizados o relaciones con pueblos bárbaros.	Degeneración, decadencia, amenaza para el sistema. La ilegitimidad se expresa como ruptura moral, física y social. Excluye del orden colonial.

Tabla 8. **Representaciones sociales de la legitimidad e ilegitimidad como criterios simbólicos en la Nueva España, 1760- 1790.** Elaboración propia.

Desde los registros parroquiales, los curas no solo consignaban datos sacramentales, sino que interpretaban las circunstancias desde un marco normativo y moral. Las anotaciones sobre hijos naturales, espurios o nacidos de padres gentiles reflejan que incluso en los márgenes del matrimonio seguían operando criterios de juicio, clasificación y exclusión. En ese sentido, la legitimidad no fue únicamente una categoría jurídica: se convirtió en una representación social que se proyectaba sobre los cuerpos, los apellidos y las trayectorias familiares, determinando con ello el grado de integración simbólica al orden cristiano.

En el entramado de las jerarquías coloniales, los párrocos no solo oficiaban los sacramentos; también ejercían un papel central como mediadores simbólicos del orden social. A través del lenguaje de los registros bautismales y matrimoniales, legitimaban o estigmatizaban nacimientos y uniones, desde sus propias categorías morales, raciales y genealógicas. El uso de términos como legítimo, natural, expósito o de limosna, no solo describía una condición legal: inscribía al sujeto dentro de un sistema de valores que articulaba la limpieza de sangre, la filiación reconocida y la conformidad con el ideal cristiano. En cada partida se manifestaba un juicio, no solo una descripción.

Durante el siglo XVIII, esta lógica se volvió más compleja. Aunque la ilegitimidad seguía cargada de connotaciones negativas, su aplicación comenzó a extenderse a todos los sectores sociales, incluyendo a los propios españoles. En paralelo, el acceso a los sacramentos por parte de individuos de calidades mixtas evidenció una apertura relativa. Aun así, los registros muestran que la legitimidad podía operar como forma de compensación simbólica ante el estigma racial, al mismo tiempo que servía para reafirmar la estructura jerárquica colonial. En este sentido, el matrimonio cristiano funcionó como instrumento de blanqueamiento, ordenamiento y respeto institucional.

Los registros de las parroquias del Sagrario de la Ciudad de México, San José de Puebla y San Luis Potosí ofrecen ejemplos destacados. En San Luis Potosí, en 1760, un párroco anota: “[...] puse oleo y Chrisma a un Infante Coyote [...] hijo legítimo de [...] Español y de María Ramos India [...]”.⁴⁴⁷ Aunque el niño es calificado con una categoría intermedia y animalizada, la legitimidad del vínculo matrimonial aparece subrayada, reforzando su inclusión simbólica en el orden eclesiástico. Aquí, el acto sacramental no solo da fe del bautismo, sino que restituye parcialmente el prestigio del linaje mixto.

Otro caso, del año 1763 en el Sagrario de México, registra el bautismo de una niña parda: “[...] Basptisé [sic] una Infanta que nació [...] por nombre María Estefanía hija legitima de legítimo matrimonio [...]”.⁴⁴⁸ Aunque la niña pertenece a una “calidad” asociada a mezcla africana, el énfasis en su legitimidad matrimonial actúa como mecanismo de aceptación simbólica dentro del modelo cristiano, neutralizando en parte la mancha racial. Lo legítimo, más que el color, otorga dignidad al sujeto.

Más explícito aún es el caso de 1766, también en el Sagrario, donde se registra: “[...] donde hize la ultima de que no resulto impedimento, Casse por palabras de presente que hicieron lexítimo y verdadero matrimonio, a Juan Antonio Nuñez. Castizo con Maria Ignacia Salazar. Mestiza loba libre [sic] [...]”.⁴⁴⁹ Aquí, el cumplimiento del ritual eclesiástico permite a los contrayentes superar simbólicamente las barreras impuestas por sus calidades. La legalidad del acto se impone como garantía de inclusión.

Asimismo, el registro de 1775, donde el párroco anota: “[...] no resultó impedimento [...] del matrimonio que por palabras de presente contrajeron Ramon Palacios mulato libre soltero natural, y Vecino de esta Ciudad hijo lexítimo [sic] de [...] y Bernabela Moreno Meneses Mulata libre natural [...] hija lexítima de [sic] [...]”.⁴⁵⁰ Aunque el novio es hijo natural, el énfasis en la legitimidad de la mujer y la validez del sacramento sugiere una intención de equilibrar simbólicamente la unión, destacando los elementos que podrían dotarla de respetabilidad.

⁴⁴⁷ *FamilySearch.org*, México, *registros parroquiales*. San Luis Potosí, El Sagrario, *Bautismo de castas*, 1760, imagen 11. Disponible en: <https://familysearch.org/ark:/61903/3:1:33SQ-GG2T-S4G?cc=1860864&wc=3PH6-DPV%3A167669901%2C171046502%2C171186601>, consultado en febrero de 2022.

⁴⁴⁸ *FamilySearch.org*, México, *registros parroquiales*. Ciudad de México, *Bautismo de castas*, 1763, imagen 1108. Disponible en: <https://www.familysearch.org/ark:/61903/3:1:939Z-RD26-B?i=1107&wc=3P6T-82Q%3A122580201%2C124686301&cc=1615259&lang=es>, consultado en mayo de 2022.

⁴⁴⁹ *FamilySearch.org*, México, *registros parroquiales*. Ciudad de México, *Matrimonio de castas*, 1766, imagen 51. Disponible en: <https://www.familysearch.org/ark:/61903/3:1:939Z-RQVP-W?i=50&wc=3P6G-N36%3A122580201%2C141289701&cc=1615259&lang=es>, consultado en mayo de 2022.

⁴⁵⁰ *FamilySearch.org*, México, *registros parroquiales*. Ciudad de México, *Matrimonio de castas*, 1775, imagen 255. Disponible en: <https://www.familysearch.org/ark:/61903/3:1:939Z-RQPQ-N?i=254&wc=3P6G-N36%3A122580201%2C141289701&cc=1615259&lang=es>, consultado en junio de 2022.

Estos ejemplos muestran que, más allá del cumplimiento formal del sacramento, los párrocos aplicaban criterios propios al momento de consignar los datos. La letra del cura, lejos de ser neutral, organizaba el mundo social: nombraba, clasificaba y jerarquizaba. En este sentido, el proceso de objetivación se activa en la medida en que el juicio moral y racial del párroco se convierte en una categoría inscrita en el documento, y por tanto, en una verdad social. Así, el registro no solo daba fe, sino también forma simbólica a la diferencia.

Estos registros muestran que, incluso cuando los contrayentes pertenecían a calidades consideradas inferiores o tenían un origen jurídico desventajoso, el cumplimiento del sacramento bastaba para inscribirlos dentro de un marco de aceptación y orden. El acta de 1783 del Sagrario lo expresa con claridad: el matrimonio entre José Vicente Miranda, castizo, y María Josefa Salinas, mulata esclava e hija natural, se presenta como legítimo y verdadero.⁴⁵¹ El hecho de que ella fuera esclava y nacida fuera del matrimonio no impidió que la unión fuera reconocida formalmente. La escritura misma da sentido y reposiciona simbólicamente a ambos dentro del orden social permitido.

Un caso similar aparece en San Luis Potosí en 1760. El registro anota el bautismo de un infante mulato libre, hijo de un español y una mulata también libre.⁴⁵² Más allá de la mezcla, que podría haber generado resistencia en otros contextos, el énfasis del cura recae en la libertad de ambos padres y en la legitimidad del niño. En lugar de cuestionar la unión, el acta parece buscar una forma de inscribirla dentro del orden aceptable, cumpliendo con lo necesario para evitar la exclusión.

Así, en todos estos ejemplos, la legitimidad no es simplemente una condición jurídica: se convierte en una herramienta simbólica que permite a los sujetos de sangre mezclada formar parte del tejido social cristiano. El matrimonio no borra las jerarquías raciales ni elimina el estigma del color, pero ofrece una forma de reconocimiento que amortigua su impacto. Para los párrocos, lo relevante no era solo la “calidad” o el origen de los individuos, sino que hubieran cumplido con el ritual, sin impedimentos, y con la fórmula sacramental correspondiente. Ese acto de anotar, nombrar, validar, no solo consagraba una unión, sino que clasificaba, ordenaba y definía el lugar del sujeto en la estructura virreinal.

La ilegitimidad, en contraste con los ejemplos anteriores, se volvía un marcador visible de exclusión cuando faltaban los elementos que la Iglesia consideraba esenciales: el sacramento, el testimonio de filiación y el amparo familiar. Aunque la legitimidad podía funcionar como un recurso integrador para ciertas castas, su ausencia dejaba expuesta a la persona al juicio moral, simbólico y social.

⁴⁵¹ *FamilySearch.org*, México, *registros parroquiales*. Ciudad de México, *Matrimonio de castas*, 1783, imagen 515. Disponible en: <https://www.familysearch.org/ark:/61903/3:1:939Z-RQLB-3?i=514&wc=3P6G-N36%3A122580201%2C141289701&cc=1615259&lang=es>, consultado en mayo de 2022.

⁴⁵² *FamilySearch.org*, México, *registros parroquiales*. San Luis Potosí, *Bautismo de castas*, 1760, imagen 13. Disponible en: <https://www.familysearch.org/ark:/61903/3:1:33SQ-GG2T-S42?cc=1860864&wc=3PH6-DPV%3A167669901%2C171046502%2C171186601&lang=es&i=12>, consultado en enero de 2022.

Así lo demuestra el caso de una infanta bautizada en San Luis Potosí hacia finales del siglo XVIII. A pesar de que se le designa como española, lo que en otros contextos habría implicado un privilegio, el registro deja claro que fue abandonada, hija de padres no conocidos, y recogida por una mujer viuda.⁴⁵³ La anotación no solo certifica el hecho, sino que lo subraya: la falta de filiación pesa más que cualquier apariencia o linaje. Incluso se registra en el libro de castas, lo que sugiere que, sin respaldo familiar, el color de piel o la “calidad” asignada podían volverse irrelevantes frente al estigma del abandono.

Asimismo, la ilegitimidad no fue una categoría unívoca, sino una condición atravesada por múltiples factores: abandono, pobreza, origen racial, e incluso percepción del entorno. A diferencia de los casos donde el matrimonio permitía restaurar o al menos suavizar la desigualdad simbólica, en los registros donde este vínculo faltaba, la exclusión se volvía más evidente y se expresaba con términos precisos, advertencias marginales o dudas redactadas con cuidado por los propios párrocos.

Algo similar ocurre en otro registro de la Ciudad de México, esta vez en 1779, donde el matrimonio se celebra entre un mestizo y una mujer india con una anotación que revela cierta tensión. El cura escribe: [...] el matrimonio que por palabras de presente lo hicieron lexítimo y verdadero Victoriano Hernández Mestizo [...] hijo lexítimo [sic] de [...] y María de la Luz Joaquina India chichimeca del Presidio de San Saba [...] hija de Padres gentiles [...].⁴⁵⁴ Aunque este caso se consigna como un matrimonio legítimo, lo que llama la atención es la mención a los *padres gentiles* de la novia, es decir, que no habían sido cristianizados.

Este caso se vuelve punto importante porque, aunque la mujer ya había sido bautizada y confirmada, condiciones necesarias para casarse, el párroco insiste en marcar su origen no cristiano. La anotación deja entrever que el peso de la ascendencia seguía siendo importante para definir la “calidad” de una persona, incluso cuando ya había cumplido con los ritos. Aun así, el matrimonio fue celebrado, y registrado como válido. Esto muestra que, a lo largo de toda la Nueva España, la Iglesia podía ser un espacio que permitía formalizar uniones mixtas, incluso cuando pesaban diferencias culturales, raciales o morales.

Con estos ejemplos podemos afirmar que la legitimidad no era un atributo reservado solo para españoles o criollos. A través del cumplimiento sacramental, distintos grupos y calidades pudieron acceder a esta categoría simbólica, aunque fuera dentro de los márgenes que permitía la Iglesia. La insistencia de los párrocos en dejar constancia de la legitimidad, incluso en uniones entre gente de

⁴⁵³ *FamilySearch.org*, México, *registros parroquiales*. Ciudad de México, El Sagrario, *Bautismo de castas*, 1788, imagen 298. Disponible en: <https://www.familysearch.org/ark:/61903/3:1:33SQ-GG25-ZX7?i=297&cc=1860864&cat=385137&lang=es>, consultado en abril de 2022.

⁴⁵⁴ *FamilySearch.org*, México, *registros parroquiales*. Ciudad de México, *Matrimonio de castas*, 1779, imagen 408. Disponible en: <https://www.familysearch.org/ark:/61903/3:1:939Z-RQGM-Q?i=407&wc=3P6G-N36%3A122580201%2C141289701&cc=1615259&lang=es>, consultado en mayo de 2022.

sangre mezclada o personas esclavizadas, muestra que el orden cristiano era una vía para integrar, aunque nunca en condiciones iguales a quienes nacían o vivían fuera del modelo ideal.

Estos registros muestran que, aunque el ideal de legitimidad estaba presente en toda la Nueva España, no era exclusivo de los españoles. A través del cumplimiento de los sacramentos, muchas mezclas raciales pudieron acceder a cierto reconocimiento moral y social. Sin embargo, no todos lograron esa validación. En muchos otros casos, la ilegitimidad fue marcada de forma clara por los párrocos, sobre todo cuando había abandono, pobreza o falta de matrimonio. A continuación, se presentan algunos ejemplos donde esa condición no solo se registra, sino que se enfatiza con palabras muy específicas. De manera muy similar se encuentra otro registro en la parroquia del Sagrario de la Ciudad de México, en 1779, donde el cura escribió: “[...] Baptizé [sic] una Infanta que nació el día tres de este [sic] mes, pusele por nombre Maria Tecla, hija de Padres no Conosidos [sic]”.⁴⁵⁵ No obstante, el párroco anota al margen *dijeron ser española*. Este ejemplo, muestra que el testimonio de los padrinos o cuidadores fue suficiente para atribuirle esa “calidad”, pero el párroco no la registró como tal con certeza, lo que deja ver una distancia entre lo que se dice y lo que se escribe formalmente.

Este tipo de anotaciones revelan que, aunque el color de piel o el testimonio podían influir en la percepción de la “calidad”, la ilegitimidad pesaba más. El hecho de haber sido abandonada o no contar con filiación clara la colocaba fuera del orden ideal. Además, al igual que en otros casos, fue registrada en el libro de castas, lo que refuerza la idea de que los niños expósitos, aun siendo blancos, podían ser ubicados simbólicamente en un espacio inferior, por el simple hecho de no tener padres conocidos ni vínculo conyugal que los legitimara.

En la parroquia de San Luis Potosí, en el año 1762, el párroco dejó asentado el bautismo de un niño con el siguiente registro: “[...] puse oleo y Chrisma, a un Infante Mulato al parecer expósito, a las puertas de Santiago Antonio Barron Coyote casado con Juana Maria de Santiago [...]”.⁴⁵⁶ El uso de la expresión *al parecer expósito* es especialmente observable, porque deja ver que, más allá de registrar un hecho, el cura también estaba interpretando la situación. Esa duda puesta por escrito habla de cómo operaban las percepciones, los rumores o el testimonio de terceros en la construcción de la ilegitimidad.

Aunque el niño fue acogido por una familia, el señalamiento de que fue encontrado en la puerta deja abierta la idea del abandono. Por lo que, la calificación racial también se vuelve relevante cuando se trata de un mulato, lo que refuerza la asociación entre mezcla, exclusión y falta de filiación. En este

⁴⁵⁵ FamilySearch.org, México, *registros parroquiales*. Ciudad de México, El Sagrario, *Bautismo de castas*, 1779, imagen 108. Disponible en: <https://www.familysearch.org/ark:/61903/3:1:3Q9M-CSS1-83HW-Z?i=107&cc=1615259&cat=58312&lang=es>, consultado en febrero de 2022.

⁴⁵⁶ FamilySearch.org, México, *registros parroquiales*. San Luis Potosí, El Sagrario, *Bautismo de castas*, 1762, imagen 12. Disponible en: <https://www.familysearch.org/ark:/61903/3:1:33S7-9G2T-SHN?cc=1860864&wc=3PH6-DPV%3A167669901%2C171046502%2C171186601&lang=es&i=11>, consultado en enero de 2022.

aspecto, la única referencia concreta que tiene el religioso, es la circunstancia del hallazgo, lo que inscribe este hecho en una narrativa de incertidumbre, en donde el niño quedaba expuesto a múltiples formas de exclusión, tanto moral como legal.

Por otro lado, la categoría de ilegitimidad no se presentaba sola; muchas veces se combinaba con otros elementos que reforzaban la exclusión, como la pobreza, el abandono y la marginalidad. En un registro de San Luis Potosí en 1775, el párroco bautizó a un niño mulato, resaltando esta condición: “[...] puse Oleo y Crisma a un Infante Mulato [...] por nombre Joseph Antonio [...] hijo natural de [...] y de Padre no conocido [...]”.⁴⁵⁷ Pero lo más significativo aparece al margen del acta, donde el religioso escribió la palabra *limosna*.

Esa anotación, lejos de ser un simple dato administrativo, colocaba al niño en una situación de vulnerabilidad no solo económica, sino también social y simbólica. Al usar ese término, el párroco dejaba claro que el acto sacramental se había realizado por caridad, y que el infante no contaba con el respaldo familiar que se esperaba. El hecho de ser hijo natural, no tener padre reconocido y ser identificado como mulato, lo excluía desde el registro mismo del orden social ideal.

En esa misma línea, hay casos en los que la ilegitimidad marcaba con más fuerza que la “calidad” o incluso que el contexto social del infante. En 1762, en la parroquia de San José en Puebla, el párroco registró el bautismo de un recién nacido bajo la siguiente descripción: “[...] poniendo oleo y Crisma a Juan de Dios Mariano de tres días de nacido, hijo Natural de Ignacia Espéndola [...]”.⁴⁵⁸

Este ejemplo deja ver dos elementos importantes. Por un lado, en muchos de los registros de esta parroquia no se asentaba la “calidad” del bautizado, sino únicamente la de sus padres, lo que pone de relieve el papel del linaje como criterio para determinar la pertenencia social. Por otro, el hecho de que el párroco haya omitido cualquier mención sobre la “calidad” del niño, aun cuando registra a la madre con nombre propio indica que la ilegitimidad era suficiente para desdibujar su lugar dentro del orden racial.

Aunque los registros parroquiales muestran que la legitimidad podía extenderse a todos los sectores de la sociedad novohispana, incluidos los de sangre mezclada, desde el punto de vista institucional las autoridades civiles y eclesiásticas mantuvieron una visión mucho más restrictiva. En este plano normativo, la legitimidad no solo implicaba haber nacido dentro del matrimonio, sino pertenecer a una red simbólica de pureza, linaje y nobleza, excluyente por definición.

⁴⁵⁷ *FamilySearch.org*, México, *registros parroquiales*. San Luis Potosí, El Sagrario, *Bautismo de castas*, 1775, imagen 161. Disponible en: <https://www.familysearch.org/ark:/61903/3:1:33SQ-GG2T-9PC?cc=1860864&wc=3PH6-DPV%3A167669901%2C171046502%2C171186601&lang=es&i=160>, consultado en mayo de 2022.

⁴⁵⁸ *FamilySearch.org*, México, *registros parroquiales*. Puebla, San José, *Bautismo de castas*, 1762, imagen 22. Disponible en: <https://www.familysearch.org/ark:/61903/3:1:939V-559Q-PF?i=21&wc=M8P9-7TL%3A164399401%2C163500902%2C181545301&cc=1837906&lang=es>, consultado en abril de 2022.

Desde los primeros momentos de la colonización, la Corona estableció un orden social jerarquizado, estableciendo desde las leyes y cédulas reales quiénes podían acceder al honor, los oficios y los privilegios. La legitimidad, entonces, no era solo un principio moral, sino una condición jurídica y política que regulaba el acceso a los beneficios del sistema virreinal.

Un ejemplo claro aparece en la *Recopilación de Leyes de Indias*, donde se concede el estatus de hidalgo a los descendientes legítimos de los pobladores fundadores de nuevos asentamientos. La ley subraya que solo los hijos nacidos dentro del matrimonio, con linaje “de solar conocido”,⁴⁵⁹ podrían gozar de honores y preeminencias en las Indias. Esto no solo reforzaba la importancia de la legitimidad, sino que la vinculaba directamente con el reconocimiento nobiliario y el ejercicio del poder local. Esta disposición muestra cómo la legitimidad se objetivó como una herramienta de organización social, vinculando el linaje legítimo con el acceso al poder y al honor.

Asimismo, la legitimidad no solo fue una categoría moral o sacramental, sino también un instrumento de control político estrechamente vigilado por la monarquía. En una real cédula emitida el 12 de abril de 1625, el rey dejó muy claro que la facultad de legitimar a quienes no eran nacidos dentro del matrimonio era una prerrogativa exclusiva de la Corona. Como se expresa en el documento:

[...] tocando y perteneciendo como solamente toca y pertenece a mi persona Real el conceder legitimaciones a las personas que no son habidos y nacidos de legítimos matrimonios [...] prohibo, defiendo y mando a los dichos mis virreyes, audiencias y gobernadores de las dichas mis Indias no den ni concedan de aquí adelante semejantes gracias [...] desde luego las doy por ningunas y de ningún valor y efecto, y hago incapaces de ellos a las personas a quien las concedieren [...] y se les hará cargo de ello en sus residencias para condenarlos en las penas en que conforme a derecho pudieren y debieren ser condenados.⁴⁶⁰

Este documento evidencia que la legitimidad era un privilegio político exclusivo del monarca, y no una condición flexible o negociable a nivel local.

Uno de los aspectos en que con mayor claridad se expresa la mirada estricta de las autoridades eclesiásticas sobre la legitimidad es en el tratamiento del concubinato, el adulterio y las uniones ilícitas. El IV Concilio Provincial Mexicano, celebrado en el siglo XVIII, define con contundencia estos comportamientos como transgresiones al orden cristiano. En el Libro V, Título X, se afirma que “grave es el pecado de la incontinencia con una mujer soltera, pero es más grave y detestable el adulterio faltando a la fidelidad debida al santo matrimonio”.⁴⁶¹ Así, se institucionaliza un modelo matrimonial ideal como base simbólica del orden virreinal.

⁴⁵⁹ *Recopilación de leyes de los reinos de las Indias*, tomo II, p. 104.

⁴⁶⁰ *Recopilación de Leyes de Indias*, tomo II, título 15, ley 120, *apud* Richard Konetzke, *Colección de documentos para la historia de la formación social de Hispanoamérica, 1493–1810*, vol. 2, t. 1, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1958, p. 284.

⁴⁶¹ Concilio Provincial Mexicano IV, celebrado en la ciudad de México el año de 1771, p. 190.

Este tipo de disposiciones revelan que el modelo matrimonial no era solo una aspiración religiosa, sino una obligación impuesta para mantener la moral, la jerarquía y la cohesión social. La ilegitimidad, en este contexto, no solo afectaba al estatus de los hijos, sino que también implicaba la descomposición del orden familiar y comunitario. Por eso, las uniones fuera del matrimonio, o aquellas que contravenían los límites religiosos o de sangre, eran perseguidas y castigadas.

De hecho, el Concilio dedica espacio a advertir contra los incestos y las relaciones con infieles, a los que considera amenazas serias al equilibrio de la cristiandad. Se señala que “el horror que aun la misma naturaleza tiene para no mezclarse carnalmente con las parientas dentro de los grados prohibidos falta muchas veces [...] y el que peca con consanguínea dentro del cuarto grado, o con infiel, incurre en excomunión”. Así, se establece una distinción clara entre las uniones legítimas, que reafirman el orden cristiano, y aquellas consideradas impuras o contrarias a la fe, que conllevaban incluso la expulsión simbólica de la Iglesia a través de la excomunión.⁴⁶² Esto reafirma que la ilegitimidad era considerada un desorden social colectivo, que debía ser vigilado y castigado por toda la comunidad.

Esta vigilancia no se limitaba a los sujetos directamente implicados. También se responsabilizaba a quienes facilitaban o encubrían las relaciones ilícitas. El mismo concilio advierte que “los alcahuetes y terceros que son causa de la perdición de muchas doncellas, y encubren los amancebamientos, si fuesen cogidos en los delitos, se les condenará a pública penitencia por el tiempo que pareciere al Obispo”.⁴⁶³ Esto refuerza la idea de que la ilegitimidad era concebida como un desorden colectivo, una amenaza que debía ser contenida no solo a través del castigo individual, sino mediante una vigilancia social más amplia.

La legitimidad, por tanto, operaba como una categoría moral, sacramental, jurídica y social, cuya función era mantener la estructura simbólica del virreinato. Esta lógica se hace aún más visible cuando se observan los requisitos para acceder a ciertas posiciones institucionales, como el estado eclesiástico. No bastaba con tener vocación o formación religiosa: se exigía comprobar, mediante documentos y testigos, el cumplimiento de un linaje legítimo, limpio y cristiano. El IV Concilio estipula que el aspirante debía ser:

[...] hijo legítimo, de legítimo matrimonio [...] y que fue comúnmente tenido y reputado públicamente por hijo legítimo [...] que este, sus Padres, y Abuelos Paternos y Maternos han sido, y son Christianos de limpia casta y Generación, no descendientes de Moros, judíos, Erejes [sic], Conservos ni Penitenciados por el Santo Oficio de la Ynquisición [sic] [...] ni Amancebado [...].⁴⁶⁴

⁴⁶² *Ibidem*, p. 190.

⁴⁶³ *Ibidem*, p. 190.

⁴⁶⁴ Concilio Provincial Mexicano IV, celebrado en la ciudad de México el año de 1771, p. 15.

Esta exclusión no se basaba en un solo criterio, sino en una combinación de fe, linaje, reputación y conformidad con el modelo ideal de cristiano viejo.

Esta lógica se refuerza en una real cédula de 1636, que evidencia con claridad la forma en que la Corona vinculaba la ilegitimidad con el deterioro moral e institucional dentro del clero. En ella se advierte que muchos de los aspirantes a órdenes eclesiásticas eran mestizos e hijos ilegítimos, lo cual era considerado una de las causas de los males que aquejaban a la Iglesia en las Indias. Ante esta percepción, el rey ordena impedir su ingreso al estado clerical, extendiendo también esta prohibición a otros sujetos considerados defectuosos.⁴⁶⁵ La ilegitimidad mezclada, especialmente en combinación con sangre africana o indígena, era percibida como un riesgo para la integridad del clero.

Sin embargo, no todas las voces dentro del aparato legal novohispano asumían la ilegitimidad como un impedimento absoluto. En la *Política Indiana* de 1629, el jurista Juan de Solórzano se pronunció a favor de que los mestizos legítimos pudieran aspirar a cualquier oficio y honra, y solo en caso de ser ilegítimos, su acceso estaría restringido, aunque aún podrían desempeñar cargos como el de escribano. Esta posibilidad se limitaba si el sujeto era clasificado como zambo o zambaigo,⁴⁶⁶ lo que nuevamente muestra cómo la mezcla con sangre africana tenía un peso simbólico y legal mayor que otras combinaciones. Asimismo, esta postura representa una fisura dentro del consenso normativo, al reconocer que la ilegitimidad no debía excluir por completo del servicio público.

Estas disposiciones, tanto eclesiásticas como civiles, revelan que la legitimidad fue una representación social compartida, codificada en normas, rituales y leyes que moldearon el acceso al poder, al prestigio y a la pertenencia simbólica dentro del orden virreinal.

En la pintura de castas, el matrimonio no se declara, pero se sugiere. La legitimidad se construye visualmente mediante gestos, composición, fenotipo y contexto espacial. Las escenas donde hay cercanía entre los padres, armonía doméstica y niños bien presentados, aluden a una unión convalidada socialmente, aunque no esté explícitamente sancionada por la Iglesia. El orden formal actúa como garantía simbólica de legitimidad.

Cuando la mujer posee apariencia clara, aunque sea albina, castiza o morisca, su presentación cuidada funciona como un recurso visual para elevar su aceptabilidad conyugal. En esos cuadros, el hijo aparece bien vestido y alineado con el padre, como una extensión simbólica de ese orden familiar.

En contraste, las uniones con calidades racializadas como negras, lobas o coyotas son representadas con distancia física, tensión gestual o espacios marginales. El desorden visual ausencia de contacto, agresividad, separación entre los cuerpos refuerza la ilegitimidad de la unión. No hay armonía, no hay integración, solo la escenificación de una mezcla degradada y moralmente cuestionada.

⁴⁶⁵ *Ibidem*, pp. 356- 357.

⁴⁶⁶ Juan de Solórzano y Pereira, *Política Indiana*, Amberes, Enrico y Cornelio Verdussen, 1703, p. 128.

En la pintura de castas, el matrimonio no se declara de forma explícita, pero sí se sugiere mediante una serie de recursos visuales: la disposición compositiva, los gestos, el fenotipo, la indumentaria y el entorno espacial. La legitimidad se construye desde lo simbólico, a través de una armonía formal que remite al orden moral y religioso del mundo colonial. Cuando los personajes aparecen en actitud serena, con contacto físico, bien vestidos y acompañados de un niño alineado entre ellos, se sugiere una unión convalidada socialmente, incluso si no se hace mención expresa del matrimonio sacramental. El orden visual se convierte así en una forma de legitimación.

En este tipo de escenas, la mujer suele tener un fenotipo claro o intermedio, india, mestiza, castiza, morisca o albina, y su presentación cuidada, vestido limpio, postura recta, actitud dulce refuerza su aceptabilidad conyugal. El niño, por su parte, aparece bien vestido, centrado entre ambos padres, con un gesto amable que subraya su integración al núcleo familiar. El espacio también contribuye: hay fondos domésticos, objetos decorativos y una iluminación equilibrada. Todos estos elementos actúan como equivalentes visuales de la legitimidad y el honor, haciendo del matrimonio una representación idealizada, aunque no declarada.

En contraste, las escenas que representan uniones entre españoles y mujeres de calidades racializadas como negras, introducen disonancias formales. La cercanía física se rompe, los gestos se tensan o se vuelven agresivos, y los cuerpos se separan dentro de la composición. La madre suele ser representada con rasgos duros, vestimenta sencilla o actitud hostil; el padre, por su parte, se muestra indiferente, ausente o incluso violento.

El niño mulato, fruto de esta mezcla aparece con ropa modesta, al margen de la escena o sin contacto con el padre. Esta escenografía visual refuerza una idea de ilegitimidad: no hay integración ni armonía, sino desorden, degradación y violencia simbólica. El mensaje implícito es que la mezcla ha ocurrido fuera del matrimonio y, por tanto, fuera del orden cristiano.

Una forma aún más radical de ilegitimidad aparece en las representaciones de indios bárbaros o montaraces. Aunque no se trata directamente de uniones interraciales, su forma de vida ajena al bautismo, al matrimonio y a la estructura colonial los sitúa simbólicamente fuera del mundo legítimo. Aparecen armados, en paisajes agrestes, con gestos rudos y sin atributos cristianos. Su ilegitimidad no es únicamente conyugal, sino espiritual y civilizatoria. Al no haber sido incorporados al orden sacramental, sus uniones y su descendencia carecen de la validación religiosa que otorga el matrimonio. En este caso, el desorden no es familiar, sino estructural: representan la antítesis del orden colonial cristiano.

En conjunto, la pintura de castas activa un proceso de objetivación simbólica: conceptos abstractos como pureza, legitimidad, desorden o exclusión se traducen en posturas, colores, formas de vestir y composiciones visuales. El cuerpo, el gesto y el espacio son vehículos que hacen visible el juicio

moral. Así, una madre bien presentada, un padre afectuoso y un niño limpio, en un entorno doméstico ordenado, construyen una imagen de legitimidad sin necesidad de palabras. Por el contrario, el distanciamiento físico, los gestos de desprecio o la violencia, junto con la marginalidad del niño o la oscuridad del fondo, transforman la ilegitimidad en una experiencia visual. De este modo, los pintores no solo representaron un orden social: lo reforzaron mediante una retórica visual que codificaba simbólicamente la pertenencia, el honor y la exclusión.

Para los viajeros e intelectuales europeos del siglo XVIII, la legitimidad no se reducía al ámbito sacramental, sino que funcionaba como un signo visible del orden social. En sus relatos, el matrimonio legítimo no solo garantizaba una filiación reconocida, sino que preservaba la jerarquía moral y racial que sostenía al mundo colonial. Lo que escapaba a ese modelo, el concubinato, las uniones informales con negras o mulatas, la falta de filiación paterna era interpretado como síntoma de decadencia, descomposición y degeneración. La ilegitimidad no era un estado moral neutro: representaba un quiebre simbólico en la estructura del honor, el linaje y la pureza.

En este entramado, el proceso de objetivación se manifiesta al traducir estos juicios abstractos en signos tangibles y reconocibles: en los registros aparecen términos como hijo legítimo, natural o expósito; en las pinturas, la legitimidad se escenifica a través del entorno pulcro, la disposición armónica de la escena y el contacto afectivo entre los padres; en contraste, la ilegitimidad se plasma en el desorden visual, la marginalidad del niño, la agresividad gestual o la falta de reconocimiento simbólico del padre. Es a través de estos mecanismos visuales y lingüísticos que la idea de legitimidad se vuelve concreta, visible y, sobre todo, juzgable.

El proceso de anclaje, por su parte, conecta estas formas representacionales con los marcos previos del pensamiento colonial: la limpieza de sangre, la honra familiar, la moral cristiana y la pertenencia a un orden católico estructurado. Así, la legitimidad no se define únicamente por el cumplimiento del sacramento, sino por su capacidad de reafirmar simbólicamente el ideal colonial. De este modo, el discurso no solo representa la legitimidad como virtud, sino que la impone como condición de inclusión simbólica.

La legitimidad se convirtió, en ese sentido, en una categoría organizadora de la vida virreinal. Desde el nacimiento, marcaba las posibilidades de acceso a los privilegios, al honor y al reconocimiento institucional. Quienes no encajaban en ese molde, los hijos sin padre, los niños expuestos, los de limosna eran clasificados como sujetos desviados, impropios o peligrosos. Así, el sistema colonial no solo excluía por origen o raza, sino también por genealogía desordenada. A través de estos mecanismos de representación y de lenguaje, la ilegitimidad se consolidó como una forma de gobierno simbólico, que regulaba los cuerpos, las alianzas y los afectos desde su inscripción en el imaginario colonial.

4.6. Lazos de parentesco: Estrategias de movilidad en la Nueva España

En la Nueva España del siglo XVIII, los vínculos de parentesco no solo estructuraron las relaciones sociales y domésticas, sino que también fueron objeto de interpretación simbólica por distintos actores: párrocos, autoridades, pintores y observadores europeos. Cada uno de estos agentes otorgó sentidos específicos a los lazos consanguíneos, espirituales o funcionales, asignando valor, prestigio o deshonra según el tipo de unión, la “calidad” de los sujetos involucrados y su adecuación al modelo familiar cristiano. A continuación, se presenta una tabla comparativa que resume estas representaciones sociales según el agente constructor.

Variable	Categoría analítica	Constructor	Categoría analítica parentesco	Contenido de la representación	Representación social
Cultural	Lazos de parentesco	Párrocos	Consanguíneo (nuclear)	Familia legítima nacida dentro del matrimonio. El vínculo entre padres e hijos nace dentro del matrimonio, garantiza el linaje limpio y consolida el prestigio dentro del orden virreinal	Modelo familiar legítimo, símbolo de orden moral y pertenencia cristiana. La legitimidad se valora más que la mezcla, pero no borra el origen.
		Párrocos	Espiritual (padrinazgo)	El padrino es representado como una figura moral que asume la guía del alma del ahijado, en especial si el padre está ausente o es considerado indigno. Aunque el padrinazgo podía ser ejercido por miembros de todas las castas, los párrocos valoraban más a quienes poseían prestigio moral, honra y fe comprobada. La figura del padrino funcionaba como un mecanismo de control y reorganización simbólica, especialmente útil para integrar a castas e indios dentro de un modelo cristiano jerarquizado.	El padrinazgo es concebido como una forma de vigilancia espiritual que refuerza el orden moral. El vínculo espiritual se convierte en una herramienta para sostener la jerarquía y extender la autoridad eclesiástica sobre los sujetos racializados y socialmente inestables.
		Autoridades	Consanguíneo	Familia mixta compuesta por padre español y madre india, mestiza o castiza. Estas uniones fueron en ciertos casos aceptadas por la Corona como instrumentos de orden y expansión, siempre que se mantuviera la educación cristiana y la apariencia de unidad.	Unidad domesticada, armonía relativa y legitimación simbólica del mestizaje.
		Autoridades	Funcional	Sirvientes, aprendices o criados aparecen dentro del espacio doméstico pero no son representados como	Presencia subordinada. Excluidos del ideal familiar. Invisibilización afectiva.

		parte del núcleo familiar. Su función es laboral y subordinada, sin afecto ni vínculo simbólico	
Pintores	Consanguíneo	Padre español, madre india o mestiza, hijo castizo. La escena transmite orden visual, con cercanía corporal, armonía de roles y claridad de linaje. Se refuerza la legitimidad racial y moral mediante la estética	Familia idealizada. Armonía jerarquizada. Blanqueamiento simbólico del mestizaje.
Pintores	Consanguíneo	Padre español con madre negra o albina. Las composiciones presentan cuerpos desalineados, gestos de tensión, falta de afecto y escenarios precarios. La unidad familiar aparece rota o desdibujada.	Desorden doméstico. Fragmentación simbólica. Ilegitimidad racial sugerida.
Pintores	Otros (espiritual o funcional)	Figuras como padrinos, criados o sirvientes no aparecen o son relegadas a los márgenes. El foco visual está en la familia nuclear, especialmente si es legítima.	Vínculos secundarios invisibilizados. La familia legítima es el único modelo válido de representación.
Observadores	Consanguíneo	La familia legítima cristiana es vista como la base de la civilización colonial. Solo aquellas uniones sacramentales, con linaje conocido y moral cristiana, se reconocen como pilares del orden social.	Célula de la cristiandad. Núcleo civilizatorio. Modelo normativo de pertenencia.
Observadores	Consanguíneo	Las familias con negros, zambos o sin padre conocido son vistas como un desvío del modelo genealógico ideal. Se las representa como señales de decadencia, impureza o desorden moral.	Degeneración simbólica. Amenaza a la jerarquía racial

Tabla 9. **Representaciones sociales de los lazos de parentesco consanguíneos, espirituales y funcionales en la Nueva España, 1760-1790.** Elaboración propia.

Desde el ámbito religioso, los registros bautismales de parroquias como el Sagrario de San Luis Potosí, San José de Puebla o el Sagrario de la Ciudad de México evidencian que la categoría asignada al infante no siempre respondía de forma lineal a la “calidad” de sus padres. En algunos casos, como en San Luis, los hijos de uniones mixtas eran clasificados según el juicio del párroco, lo que podía derivar en denominaciones inesperadas como coyote en lugar de mestizo. En otros contextos, como en Puebla, la filiación influía directamente en la categoría del niño, mientras que en la Ciudad de México se registraba únicamente su adscripción, omitiendo la de los progenitores, lo que sugiere una visión más centrada en la apariencia o en el juicio del clérigo.

Más allá del lazo consanguíneo, otros vínculos como el compadrazgo o la acogida de expósitos funcionaron como formas alternativas de pertenencia. Estos lazos espirituales permitieron a muchos individuos sin respaldo familiar acceder a cierto reconocimiento o protección simbólica. Aunque en algunos casos estos vínculos podían implicar una aspiración al blanqueamiento social, en otros fueron herramientas de cohesión dentro de comunidades racializadas, donde la solidaridad cumplía funciones de resguardo e identidad.

Dentro de los registros revisados, los casos de niños expósitos resultan especialmente reveladores por su ambigüedad. Aunque generalmente se les vinculaba con la ilegitimidad, el abandono y la exclusión, algunos ejemplos muestran intentos por integrarlos simbólicamente en redes familiares más estables. Tal es el caso registrado en la parroquia de San José en Puebla en 1762, donde un infante mestizo fue acogido en casa de un matrimonio español y apadrinado por personas de la misma calidad.⁴⁶⁷ A pesar de que su origen era incierto y su “calidad” no coincidía con la de quienes lo rodeaban, el hecho de ser nombrado, vestido y acompañado por españoles sugiere una estrategia simbólica para dotarlo de cierta legitimidad social.

Estos casos evidencian cómo el registro parroquial no solo consigna datos, sino que también deja entrever relaciones implícitas, mecanismos de acogida y formas sutiles de integración, que desdibujaban las fronteras estrictas de la ilegitimidad en contextos específicos. El juicio del párroco, el hogar de acogida y la “calidad” de los padrinos funcionaban así como filtros que modulaban el grado de inclusión de estos infantes dentro del orden simbólico.

Otro fenómeno recurrente en los registros es el de los llamados falsos padrinos: hombres españoles solteros que apadrinaban niños nacidos de mujeres mestizas, esclavas o de estatus incierto. Este tipo de vínculos plantea diversas interpretaciones. Si bien podían entenderse como gestos piadosos o compromisos religiosos, también es posible que funcionaran como una vía simbólica para reconocer sin asumir, encubrir una relación ilegítima o mantener algún tipo de cercanía afectiva con la madre. En un caso registrado en San Luis Potosí en 1768, una infanta mestiza hija natural de Phelipa de Goytia fue apadrinada por Joseph Antonio Liñan, español soltero.⁴⁶⁸ La situación se repite con frecuencia, especialmente cuando intervienen viudas que, al carecer de protección masculina, se convierten en figuras vulnerables y potencialmente implicadas en relaciones no normativas. En 1771, un infante morisco fue expuesto en casa de una viuda y apadrinado por un “Don Ignacio

⁴⁶⁷ *FamilySearch.org*, México, *registros parroquiales*. Puebla, San José, Bautismo de castas, 1761, imagen 7. Disponible en: <https://www.familysearch.org/ark:/61903/3:1:939V-559Q-LK?i=6&wc=M8P9-7TL%3A164399401%2C163500902%2C181545301&cc=1837906&lang=es>, consultado en abril de 2022.

⁴⁶⁸ *FamilySearch.org*, México, *registros parroquiales*. San Luis Potosí, El Sagrario, bautismo de castas, 1768, imagen 15. Disponible en: <https://familysearch.org/ark:/61903/3:1:33SQ-GG2T-CC?cc=1860864&wc=3PH6-DPV%3A167669901%2C171046502%2C171186601>, consultado en marzo de 2022.

Delgado”,⁴⁶⁹ cuya designación sugiere un estatus elevado. Aunque el registro no explicita el vínculo entre la mujer y el niño, el contexto deja entrever una posible relación silenciada por el lenguaje formal del acta.

Estos ejemplos muestran cómo el padrinzago podía operar como un recurso para suavizar el juicio social, deslizado un reconocimiento simbólico sin comprometer la honra del padrino. Al mismo tiempo, plantean interrogantes sobre la percepción eclesial de estas prácticas: ¿los párrocos eran conscientes de estas repeticiones?, ¿o acaso las interpretaban dentro de los márgenes aceptables de lo sacramental? En cualquier caso, el registro permite entrever que el parentesco espiritual fue una herramienta ambivalente, cargada de significados que excedían su función litúrgica.

Asimismo, los lazos espirituales cumplieron un papel crucial como redes simbólicas de apoyo al interior de los mismos grupos raciales, especialmente en casos de madres solteras. Un ejemplo de ello se encuentra en San Luis Potosí en 1760, donde una infanta mestiza fue apadrinada por vecinos de la misma “calidad”.⁴⁷⁰ Este acto no solo reflejaba cercanía afectiva, sino una estrategia para asegurar pertenencia y protección simbólica desde dentro del propio grupo.

Ese mismo año, otro registro de la parroquia muestra cómo, incluso en nacimientos legítimos, el vínculo espiritual podía privilegiar la “calidad” materna. En el caso de un niño lobo, hijo de un mulato libre y una mujer india, los padrinos elegidos fueron indios.⁴⁷¹ Esto sugiere que, en ciertas circunstancias, la figura femenina y su adscripción tenía un mayor peso simbólico al momento de estructurar las redes de apoyo. Lejos de ser residual, la pertenencia de la madre podía ofrecer sentido de arraigo y continuidad cultural en la línea materna.

En contraste, hay registros donde la “calidad paterna”, al ser socialmente más valorada, orientaba la selección de los padrinos hacia el linaje del padre, reforzando simbólicamente su estatus. Tal es el caso de un infante mulato libre bautizado en San Luis Potosí, hijo de un español y una mujer mulata, cuya madrina fue una doncella española con su mismo apellido.⁴⁷² Esta elección parece más que casual: indica un intento deliberado por vincular al niño con la parte española de la familia, minimizando su herencia africana. Al inscribirlo dentro de una red espiritual asociada a la limpieza

⁴⁶⁹ *FamilySearch.org*, México, *registros parroquiales*. San Luis Potosí, El Sagrario, bautismo de castas, 1771, imagen 454. Disponible en: <https://www.familysearch.org/ark:/61903/3:1:33S7-9G2T-ZP?cc=1860864&wc=3PH6-DPV%3A167669901%2C171046502%2C171186601&lang=es&i=453>, consultado en mayo de 2022.

⁴⁷⁰ *FamilySearch.org*, México, *registros parroquiales*. San Luis Potosí, El Sagrario, bautismo de castas, 1760, imagen 11. Disponible en: <https://www.familysearch.org/ark:/61903/3:1:33S7-9G2T-SHN?cc=1860864&wc=3PH6-DPV%3A167669901%2C171046502%2C171186601&lang=es&i=11>, consultado en marzo de 2022.

⁴⁷¹ *FamilySearch.org*, México, *registros parroquiales*. San Luis Potosí, El Sagrario, bautismo de castas, 1760, imagen 12. Disponible en: <https://www.familysearch.org/ark:/61903/3:1:33S7-9G2T-SHN?cc=1860864&wc=3PH6-DPV%3A167669901%2C171046502%2C171186601&lang=es&i=11>, consultado en marzo de 2022.

⁴⁷² *FamilySearch.org*, México, *registros parroquiales*. San Luis Potosí, El Sagrario, bautismo de castas, 1760, imagen 13. Disponible en: <https://www.familysearch.org/ark:/61903/3:1:33SQ-GG2T-S42?cc=1860864&wc=3PH6-DPV%3A167669901%2C171046502%2C171186601&lang=es&i=12>, consultado en marzo de 2022.

de sangre, se proyecta una aspiración de blanqueamiento simbólico que reconfigura la pertenencia desde una lógica jerárquica.

En otros casos, fueron los amos quienes facilitaron la construcción de redes espirituales para niños esclavizados, posiblemente como una estrategia de legitimación o resguardo simbólico. En un bautismo de San Luis Potosí se consigna a un infante mulato, hijo de una mujer esclava, cuyos padrinos fueron identificados con los títulos de Don y Doña.⁴⁷³ Aunque no se explicita su “calidad” racial, estos tratamientos junto con la mención de que el amo era secretario sugieren un entorno social de prestigio. El sacramento, en este contexto, no solo implicaba una obligación cristiana, sino también una forma de proyectar al infante hacia un ámbito simbólicamente más alto, a través de la mediación de sus padrinos y del capital social de sus amos.

Un caso notable registrado en la Ciudad de México en 1779 muestra cómo el lazo espiritual podía adquirir un doble valor: racial y político. Un negro adulto, esclavo de un alcalde de corte, fue bautizado y apadrinado por un familiar de su amo, quien además ostentaba el título de Don.⁴⁷⁴ Este acto no solo evidenciaba una integración simbólica del esclavo a la red doméstica del poder, sino que también funcionaba como forma de legitimación espiritual, probablemente vinculada a mejores condiciones de vida o incluso a la posibilidad de manumisión.

Del mismo modo, los registros matrimoniales muestran que los lazos simbólicos también se construían a través de los testigos. En un matrimonio celebrado entre un mulato y una española en 1760, la presencia de un presbítero y de un hombre de alta posición social actuó como aval moral y simbólico de la unión.⁴⁷⁵ La intervención de figuras eclesiásticas o con títulos de prestigio no solo validaba la ceremonia, sino que parecía suavizar las tensiones raciales del vínculo. Así, estas alianzas no normativas lograban atravesar el sistema jerárquico cuando contaban con el respaldo de figuras influyentes, abriendo espacios de excepción dentro de un orden que, en apariencia, era rígido.

Este registro es revelador porque no solo legitima una unión racialmente desigual, sino que muestra cómo la presencia de testigos de alto rango un presbítero y un hombre que ostenta el Don otorgaba cierta protección y validez a matrimonios que, en otro contexto, habrían sido cuestionados. Es decir, en ciertos casos, estos personajes de poder parecían funcionar como una especie de escudo simbólico, que suavizaba las barreras raciales y permitía que algunas uniones mixtas pasaran sin mayor

⁴⁷³ *FamilySearch.org*, México, registros parroquiales. San Luis Potosí, El Sagrario, bautismo de castas, 1760, imagen 17. Disponible en: <https://www.familysearch.org/ark:/61903/3:1:33S7-9G2T-SH1?cc=1860864&wc=3PH6-DPV%3A167669901%2C171046502%2C171186601&lang=es&i=16>, consultado en marzo de 2022.

⁴⁷⁴ *FamilySearch.org*, México, registros parroquiales. Ciudad de México, El Sagrario, bautismo de castas, 1779, imagen 71. Disponible en: <https://www.familysearch.org/ark:/61903/3:1:3Q9M-CSS1-83HF-F?i=70&cc=1615259&cat=58312&lang=es>, consultado en abril de 2022.

⁴⁷⁵ *FamilySearch.org*, México, registros parroquiales. Ciudad de México, El Sagrario, matrimonio de castas, 1760, imagen 483. Disponible en: <https://www.familysearch.org/ark:/61903/3:1:939Z-5LWN-S?wc=3P62-PTL%3A122580201%2C141275401%26cc%3D1615259&lang=es&i=482>, consultado en abril de 2022.

resistencia. Más que un acto excepcional, este tipo de estrategias nos hablan de las fisuras del sistema, de esos espacios grises donde las jerarquías podían ceder, siempre y cuando hubiera respaldo o prestigio detrás.

Como se ha observado en los registros bautismales de San Luis Potosí, los vínculos espirituales entre esclavos y españoles operaban como formas específicas de integración simbólica. Esta dinámica también aparece en los registros matrimoniales. Un caso relevante se documenta en la Ciudad de México en 1760, cuando dos personas esclavizadas contrajeron matrimonio: Pedro Manuel Ramírez, esclavo de Don Martín, y María Gertrudis Montero, esclava del mismo amo. Lo más significativo es la presencia como padrino de Don Patricio Chavarría, presbítero del arzobispado.⁴⁷⁶ Esto sugiere que incluso en contextos de subordinación absoluta, como la esclavitud, existían mecanismos sacramentales que no solo legitimaban el vínculo conyugal, sino que también extendían el control moral y simbólico del orden virreinal sobre sus sujetos.

En este sentido, los registros parroquiales no solo documentaban eventos religiosos, sino que materializaban las ideas abstractas de legitimidad, pertenencia y jerarquía a través del lenguaje sacramental. El compadrazgo funcionaba como protección simbólica; los expósitos eran insertados en nuevas redes de filiación; los testigos se convertían en mediadores del prestigio, y los impedimentos canónicos revelaban las complejidades afectivas y sociales del momento. Tal es el caso de una pareja de mulatos libres en 1777, cuyo matrimonio requirió una dispensa en primer grado de afinidad por cópula ilícita, lo que evidencia relaciones previas y la necesidad de regulación para alcanzar legitimidad.⁴⁷⁷

En todos estos ejemplos, se pone en marcha el proceso de objetivación: ideas ambiguas como el pecado, el linaje, la mancha o la protección se transforman en realidades sociales compartidas, comprensibles y reproducibles. La inscripción en el registro hacía visible lo que de otro modo permanecería oculto. Posteriormente, a través del anclaje, esos significados se insertaban en estructuras ya existentes, como el deber cristiano, la limpieza de sangre o el orden jerárquico de las calidades, lo que permitía a la sociedad reinterpretar las irregularidades dentro de marcos familiares y comprensibles.

A diferencia de los registros parroquiales, donde los lazos de parentesco reflejan prácticas más flexibles y estrategias cotidianas, los documentos normativos como el IV Concilio Provincial Mexicano de 1771 expresan una visión más rígida y prescriptiva. Desde esta mirada autoritaria, el

⁴⁷⁶ *FamilySearch.org*, México, *registros parroquiales*. Ciudad de México, El Sagrario, matrimonio de castas, 1760, imágenes 502–503. Disponible en: <https://www.familysearch.org/ark:/61903/3:1:939Z-5L4M-Y?wc=3P62-PTL%3A122580201%2C141275401%26cc%3D1615259&lang=es&i=502&cc=1615259>, consultado en abril de 2022.

⁴⁷⁷ *FamilySearch.org*, México, *registros parroquiales*. Ciudad de México, El Sagrario, matrimonio de castas, 1777, imagen 329. Disponible en: <https://www.familysearch.org/ark:/61903/3:1:939Z-RQGT-5?wc=3P6G-N36%3A122580201%2C141289701%26cc%3D1615259&lang=es&i=328>, consultado en mayo de 2022.

parentesco no se observaba como una construcción social diversa, sino como una estructura moral que debía ajustarse al modelo cristiano ideal. En ese contexto, la Iglesia se asumía como garante del orden, utilizando el discurso religioso para preservar la jerarquía social a través de conceptos como la pureza, el linaje y la legitimidad.

El concilio, celebrado en el marco de las reformas borbónicas, buscaba reafirmar el control sobre los vínculos sacramentales, alineando los intereses del clero con los del Estado. Aunque retoma principios del Concilio de Trento, lo hace desde una coyuntura en la que la regulación del parentesco espiritual y los vínculos matrimoniales adquirirían también una función política. Así, el discurso eclesiástico no solo marcaba lo permitido, sino que establecía con claridad lo ilegítimo, lo indebido y lo que debía corregirse.

Desde esta perspectiva normativa, el padrinzago no era una práctica social libre o afectiva, sino un vínculo con implicaciones jurídicas y morales. El IV Concilio Provincial Mexicano lo establece con claridad al señalar que este lazo espiritual equivalía a un impedimento para el matrimonio, equiparable a los vínculos de sangre. La Iglesia, al reconocer esta equivalencia, buscaba reforzar las barreras simbólicas y morales entre calidades sociales distintas, limitando posibles uniones que amenazaran el orden establecido.

Esta misma lógica de control y regulación moral se refuerza en otro apartado del Concilio, donde se establece que “[...] delos [sic] hombres solo sean Padrinos hombres; y delas Niñas Mujeres [...] y que los Padres, y Madres de los que se confirmaren, no sean sus Padrinos, o Madrinas porque se impiden del uso del Matrimonio, y el Padre espiritual debe ser distinto del natural [...]”.⁴⁷⁸ Esta disposición separa claramente los lazos espirituales de los biológicos para evitar confusiones, sospechas o incluso relaciones impropias. Además, en el mismo apartado, se excluyen de estas obligaciones, a aquellas personas que no supieran la doctrina cristiana o estuvieran excomulgados o irregulares, lo que deja claro que, la figura del padrino debía de ser moralmente ejemplar.

Además, se advertía sobre los abusos del padrinzago en pueblos de indios y castas populares, donde podía usarse como vía para establecer relaciones afectivas o sociales fuera del marco canónico. Por ello, se recomendaba que los obispos asignaran padrinos de confianza en las comunidades, para evitar confusiones, uniones prohibidas o la manipulación del vínculo con fines personales. Esta medida revela el deseo de controlar no solo lo religioso, sino también la sociabilidad cotidiana entre sectores subalternos.⁴⁷⁹

Este conjunto de disposiciones revela que, para la Iglesia, el padrinzago no era solo una formalidad ritual, sino un compromiso prolongado que exigía vigilancia doctrinal y control sobre la vida

⁴⁷⁸ *Concilio Provincial Mexicano IV*, p. 32.

⁴⁷⁹ *Ibidem*, p. 33.

espiritual del ahijado. En ese sentido, el vínculo entre padrino y ahijado era cuidadosamente regulado para evitar ambigüedades afectivas o confusiones con relaciones biológicas, y se insistía en que los padrinos asumieran una función activa en la formación cristiana.

Además, el IV Concilio Provincial Mexicano estableció con claridad los impedimentos matrimoniales derivados de los distintos tipos de parentesco: la consanguinidad, la afinidad y la honestidad pública. Cada uno de estos vínculos se medía según su origen y grado, ya fuera por sangre, por relaciones sexuales ilícitas o por compromisos no consumados, lo que refleja un sistema minucioso que buscaba resguardar el orden moral desde lo jurídico y lo sacramental.

Asimismo, la consanguinidad, la afinidad y la honestidad pública eran medidas desde el número de generaciones y del tipo de vínculo que unía a las personas, ya fuera por sangre, por cópula lícita o ilícita, o incluso por esponsales no consumados. Tal como lo señala el texto: “ La consanguinidad se extiende [sic] hasta eo [sic] grado [...] La Afinidad que nace de copula ilícita, y fornicaria hasta el segundo grado [...] la Honestidad que nace del Matrimonio rato, y no consumado, se extiende hasta el cuarto grado”.⁴⁸⁰

La cita anterior, muestra cómo los vínculos de parentesco eran delimitados y vigilados desde la propia estructura normativa de la Iglesia, y cómo estos lazos definían también quién podía o no ser parte del orden legítimo en términos morales, sociales y sacramentales.

De forma complementaria, el IV Concilio también precisó cómo operaban los lazos de parentesco espiritual generados por los sacramentos del bautismo y la confirmación. Lejos de tratarse de un simple acompañamiento religioso, estos vínculos se traducían en relaciones formales que afectaban la vida sacramental y legal de los sujetos. Así lo expresa el texto: “[...] La Cognación Espiritual la contraen [sic] el que bautiza, y el Padrino con el Bautizado en primera especie, y los mismos Bautizante, y Padrino con los Padres del Bautizado en segunda especie [...]”.⁴⁸¹ Esta distinción entre primera y segunda especie muestran el vínculo directo, o la obligación que se gestaba a partir de este compromiso sacramental entre los involucrados y sus padres. Al final, estos señalamientos pronuncian un nivel de implicación alto que generaba una nueva red de relaciones con implicaciones morales, sociales y jurídicas muy concretas.

Por otro lado, de acuerdo con el vínculo que existía entre los pintores y el discurso del deber ser proveniente tanto de las autoridades civiles como eclesiásticas, los lazos de parentesco representados en las pinturas de castas también forman parte de una lógica de control simbólico. Estas imágenes no retrataban con libertad la pluralidad real que se vivía en la Nueva España, sino que se estructuraban desde un modelo normativo que limitaba o directamente negaba ciertas formas de vínculo,

⁴⁸⁰ *Ibidem*, p.179.

⁴⁸¹ *Ibidem*, p.179.

especialmente aquellas que podían implicar un ascenso simbólico a través de la mezcla con calidades más valoradas. Incluso en la esfera afectiva o doméstica, se reforzaba la idea de exclusión.

A partir del análisis de distintas series, es posible identificar tres formas en que estos vínculos aparecen: el parentesco consanguíneo, los lazos funcionales y escenas grupales con múltiples personajes. En primer lugar, la estructura compuesta por padre, madre e hijo aparece como el modelo predominante. Este tipo de configuración se repite constantemente, tanto en series anónimas como firmadas, y opera como una fórmula visual que legitima el orden familiar.

Por otro lado, algunas escenas hacen evidente la existencia de lazos funcionales o relaciones domésticas ampliadas. En la obra de José de Páez, por ejemplo, un niño negro carga a un bebé mientras una pareja de español y albina camina junto a su hijo clasificado como torna atrás (ver en anexo). Aunque este niño no forma parte del núcleo consanguíneo, su presencia en el espacio doméstico apunta a una función de cuidado que revela relaciones jerárquicas desde la infancia.

Un caso similar se observa en una pintura anónima donde el español aparece retratado en su taller junto a su esposa, su hija y dos niños adicionales: uno posando con él y otro limpiando la paleta de pintura. La escena alude a vínculos construidos en el contexto del aprendizaje o del servicio, más que a una familia extensa, y da cuenta de cómo el trabajo y la subordinación también organizaban la convivencia diaria.

En escenas más numerosas, como las de mujeres moliendo maíz o cuidando niños en contextos rurales, se advierte una representación menos rígida, pero aún controlada. Estas composiciones, que suelen encontrarse en series anónimas, parecen ilustrar lo que el IV Concilio Provincial Mexicano atribuía a la ignorancia de las castas populares e indias respecto a los lazos sacramentales. Aunque las imágenes sugieren una vida colectiva más abierta, las jerarquías se mantienen visibles: los cuerpos, las vestimentas y los gestos indican quiénes ocupan posiciones centrales y quiénes están subordinados.

En las pinturas de castas, el parentesco consanguíneo, padre, madre e hijo aparece como la única forma legítima de vínculo representado de manera clara y reiterada. Es a través de él que opera el proceso de objetivación: la cercanía física, la alineación de los cuerpos o la gestualidad permiten visualizar la pertenencia y la legitimidad. En contraste, los lazos funcionales (como criados, aprendices o esclavos) apenas se insinúan y siempre desde una posición subordinada, mientras que los vínculos espirituales prácticamente no se representan. De este modo, la pintura convierte lo afectivo en una herramienta de clasificación visual y, mediante el anclaje, asocia estos vínculos con estructuras ya conocidas como el linaje, la limpieza de sangre y la autoridad paterna. Solo el parentesco consanguíneo se presenta como vía de inclusión, mientras que los otros vínculos quedan al margen del modelo familiar aceptado.

Así, mientras el parentesco consanguíneo aparece como vía legítima de inclusión, los vínculos funcionales o espirituales son invisibilizados, reafirmando que solo lo biológico, regulado por la doctrina, merece representación en el imaginario pictórico colonial.

Entre los europeos que observaron y representaron la sociedad novohispana, Pedro Alonso de O'Crouley fue uno de los pocos que articuló una visión explícita sobre el parentesco y la estructura familiar deseable. A través de sus ilustraciones, el modelo legítimo se centra en la familia nuclear compuesta por padre español, madre india o mestiza, e hijo castizo. Esta fórmula visual reafirma una jerarquía moral y simbólica donde solo ciertas mezclas son aceptables y el parentesco se valida dentro del marco cristiano.

En escenas como *Español y Mestiza*, *Castizo o Español y Castiza*, *Español*, la disposición de los cuerpos, padre con autoridad, madre próxima y niño alineado al centro, proyecta armonía, unidad y continuidad. Cada gesto y cada posición corporal transmite pertenencia, estatus y legitimidad. El hijo aparece bien vestido y destacado, como garantía de un linaje mejorado, inscrito en el orden virreinal. Por el contrario, en imágenes como *Español y Negra*, *Mulato o Español y Albina*, *Torna Atrás*, la escena se fragmenta. El padre se aleja visualmente, ignora al hijo o gira el cuerpo en otra dirección. Aunque hay consanguinidad, no hay reconocimiento simbólico. La mezcla aparece como producto de relaciones marginales, y el vínculo familiar se muestra degradado o ambiguo.

O'Crouley omite por completo otras formas de parentesco, como el espiritual o el funcional. No hay padrinos, ni criados, ni figuras extendidas en sus escenas. El parentesco válido es únicamente el consanguíneo, idealizado y legitimado por la presencia del padre español. Su obra, más que registrar lo observado, fija una visión normativa que reafirma el deber ser colonial: una familia jerarquizada, armoniosa y racialmente controlada.

En el caso del parentesco, la objetivación se manifestó a través de fórmulas visuales y verbales que consolidaron una imagen idealizada de la familia. Pintores, párrocos, autoridades y observadores europeos no se limitaron a registrar vínculos consanguíneos o espirituales, sino que los representaron mediante escenas, fórmulas lingüísticas y disposiciones corporales cargadas de sentido. La familia nuclear compuesta por un padre español, una madre mestiza o india y un hijo bien vestido fue una de las formas más reiteradas de esta cristalización simbólica. En ella se objetivaban valores como la armonía, la limpieza de sangre, el orden moral y la legitimidad.

El proceso de anclaje se dio al vincular estas imágenes familiares con categorías ya existentes en el imaginario cristiano y colonial: el matrimonio legítimo, la honra, la obediencia, la jerarquía patriarcal. Así, formas nuevas o ambiguas de parentesco como los vínculos con albinas, moriscas o esclavas fueron interpretadas desde marcos de referencia tradicionales, que condenaban la mezcla, exaltaban la pureza y negaban reconocimiento simbólico a todo lo que desbordaba el modelo normativo. La

figura del padrino, por ejemplo, fue anclada al rol moral del padre ausente, y el hijo ilegítimo quedó atado al desorden o a la marginalidad, incluso cuando era aceptado dentro del hogar.

Estas representaciones fueron dispositivos discursivos que organizaron la percepción social del parentesco, estructurando lo que se consideraba legítimo o ilegítimo, digno o marginal, visible o excluido. El parentesco se convirtió en una categoría fundamental para la reproducción simbólica del orden colonial, no solo por lo que mostraba, sino por lo que omitía o desplazaba fuera del marco visual.

4.7. Representación del fenotipo y el color de la piel: Más allá del aspecto biológico

En el siglo XVIII novohispano, el color de piel y el fenotipo no se limitaron a lo biológico; se convirtieron en herramientas simbólicas para estructurar jerarquías, legitimar desigualdades y marcar los límites de inclusión social. Aunque parecían categorías naturales, en realidad eran construcciones cargadas de sentidos culturales, morales y económicos.

Estas clasificaciones no eran fijas ni universales: se veían influenciadas por variables como el oficio, la región, el tipo de unión conyugal o la “calidad” social atribuida a los padres. En zonas con alta presencia africana, por ejemplo, los registros muestran una mayor ambigüedad en las denominaciones, lo que revela que el juicio de quienes registraban como los párrocos fue determinante en la asignación del color.

Este apartado analiza cómo distintos agentes, como pintores, párrocos y observadores europeos, utilizaron el color de piel y los rasgos físicos para construir representaciones sociales sobre las castas. Más allá de las etiquetas raciales, interesa recuperar el significado simbólico que se atribuyó a los cuerpos y cómo estas percepciones condicionaron su valoración o marginación.

A continuación, se presenta una tabla comparativa que sistematiza cómo cada constructor social (párrocos, autoridades, pintores y observadores) interpretó y representó el color de piel y el fenotipo en su contexto respectivo.

Variable	Categoría de análisis	Constructor	Contenido de la representación	Representación social
			El negro aparece como una categoría racial fija, legible a partir del color de piel y del fenotipo. Se registra incluso sin filiación parental, y su descendencia suele asociarse a la esclavitud, aunque también se reconocen sujetos negros libres.	El negro funciona como marca visual heredada de origen servil. Representa una diferencia insalvable dentro del orden genealógico, aunque no excluye del orden cristiano. El bautismo legitima al sujeto como creyente, pero no lo limpia simbólicamente.

Biológica	Fenotipo y color de piel	Párrocos	El color quebrado aparece en las portadas de los libros sacramentales como forma de englobar a los sujetos de mezcla. Las expresiones <i>al parecer, dijeron ser</i> , o términos como <i>moreno</i> reflejan incertidumbre sobre el linaje. En los casos de expósitos, el juicio visual sustituye a la genealogía.	El color quebrado representa mezcla dudosa y sospecha genealógica. Funciona como signo de incertidumbre e inestabilidad social. La representación social sugiere que lo ambiguo puede ser suavizado o agravado según apariencia, vínculo o contexto.
		Autoridades	A través de censos, leyes, ordenanzas y decretos, el color y el fenotipo se tradujeron en lenguaje legal. Usaron términos como color inferior, quebrado, moreno. Asociaron el blanco con virtud, y lo oscuro con servilismo o esclavitud. Clasificaron en padrones, milicias y registros civiles.	El cuerpo se convirtió en categoría jurídica y social. El color operaba como criterio de exclusión formal. Se institucionalizó la desigualdad: lo blanco era legitimidad y lo oscuro impureza, sospecha o servidumbre. La representación se volvió estructural y normativa.
		Pintores	En la pintura de castas, el color fue clave para mostrar jerarquías: el blanco simbolizaba prestigio y autoridad. Las mujeres con ascendencia africana podían aparecer aclaradas si mostraban feminidad y maternidad. A mayor oscuridad, mayor deterioro del entorno, actitud y estatus.	El color se estetizó como indicador de jerarquía. El blanco no es solo fenotipo, es virtud. El oscurecimiento visual traduce la degeneración social. El cuerpo y el color se convierten en guías narrativas del orden colonial.
		Observadores	Usaron términos como cambujado, prieto, amaratado. Relacionaron el cuerpo con moralidad, virtud o desviación.	El cuerpo se volvió documento legible. El color simbolizaba pertenencia o exclusión. Aun quien pareciera blanco podía ser dudoso. El juicio visual legitimaba o deslegitimaba. El cuerpo era un signo de orden o amenaza.

Tabla 10. Representaciones sociales del color de piel y el fenotipo como marcadores simbólicos en la Nueva España, 1760-1790. Elaboración propia.

En los libros sacramentales del siglo XVIII, el color de piel se convirtió en un criterio de clasificación simbólica, visible desde las portadas que separaban a los blancos de los llamados de color quebrado. Esta expresión no solo aludía a una mezcla racial, sino que marcaba una ruptura con el ideal genealógico, inscribiendo desde el inicio al mestizaje como una diferencia jerárquica. No se trataba únicamente de registrar datos, sino de delimitar pertenencias.

Dentro de estos libros, la apariencia física más que la ascendencia comprobada fue determinante para asignar una “calidad”. Esto se acentúa en los casos de niños expósitos, donde las fórmulas al parecer

o dijeron ser revelan que el juicio visual del párroco era decisivo. Un ejemplo, es el de Juan Marcelo, bautizado en 1763 como “mestizo al paresca [sic]”.⁴⁸² La falta de información sobre los padres y la intervención simbólica del padrino influyeron en la decisión del clérigo. Al nombrarlo mestizo, y no mulato o lobo, el párroco evitó vincularlo con una herencia negra, lo que sugiere un intento por suavizar la marca de la ilegitimidad o la impureza, reforzando así las jerarquías raciales.

Del mismo modo, en otros casos, el fenotipo claro bastaba para adjudicar calidades altas como la de español, aun sin pruebas de origen. En el registro de Anna Rosalía, infanta expuesta, el “al parecer española”⁴⁸³ no alude a certezas, sino a una valoración visual ante la ausencia de información. Aunque su apariencia le abría la posibilidad de acceder a una mejor “calidad”, la ilegitimidad seguía marcando un límite. El color de piel podía ser un recurso para sortear ciertas barreras, pero no anulaba completamente el estigma.

En este entramado de clasificaciones, emergen también términos ambiguos como morena, que no remiten directamente a una “calidad” establecida, sino a una pigmentación intermedia. Esta categoría dejaba en suspenso el origen del sujeto, al no especificar si provenía de ascendencia india, mestiza o africana. El ejemplo de Juana de Dios en San Luis Potosí, identificada como infanta morena,⁴⁸⁴ revela que el color también podía utilizarse como una estrategia de ambigüedad clasificatoria, especialmente en contextos donde el linaje no era claro o se buscaba evitar una designación más estigmatizante.

En ciudades mineras y de frontera como San Luis Potosí, donde la mezcla fue más intensa, el color negro comenzó a diluirse en nuevas denominaciones. Como bien lo señala Ramón Alejandro Montoya, hacia la década de 1770 la categoría de *negro* empezaba a caer en desuso, no tanto porque se hubiese transformado la jerarquía social, sino porque ya no se registraban tantos individuos con esa “calidad”. En su lugar, comenzó a utilizarse *moreno*, una palabra que no aludía de forma directa a los negros, pero que tampoco describía una tez lo suficientemente clara como para ser clasificada como mulata.⁴⁸⁵ En este sentido, *moreno* funcionó como una categoría social ambigua, que contenía tanto un juicio fenotípico como una percepción cultural del linaje.

En el caso de los africanos y sus descendientes, el color negro operaba como una marca ineludible en los registros parroquiales, especialmente cuando no se conocía la filiación. Ejemplos como el de

⁴⁸² *FamilySearch.org*, México, *registros parroquiales*. Ciudad de México, El Sagrario, Bautismo de castas, 1763, imagen 1111. Disponible en: <https://familysearch.org/ark:/61903/3:1:939Z-RDKF-N?cc=1615259&wc=3P6T-82Q%3A122580201%2C1246863>, consultado en marzo de 2022.

⁴⁸³ *FamilySearch.org*, México, *registros parroquiales*. San Luis Potosí, El Sagrario, Bautismo de castas, 1764, imagen 119. Disponible en: <https://www.familysearch.org/ark:/61903/3:1:33S7-9G2T-SH1?cc=1860864&wc=3PH6-DPV%3A167669901%2C171046502%2C171186601&lang=es&i=16>, consultado en marzo de 2022.

⁴⁸⁴ *FamilySearch.org*, México, *registros parroquiales*. San Luis Potosí, El Sagrario, Bautismo de castas, 1779, imagen 274. Disponible en: <https://www.familysearch.org/ark:/61903/3:1:33S7-9G2T-ZW5?i=273&cc=1860864&cat=385137&lang=es>, consultado en mayo de 2022.

⁴⁸⁵ Alejandro Montoya, *El Esclavo africano en San Luis Potosí*, pp. 208- 209.

María Josefa Simona, bautizada en 1779 en el Sagrario de la Ciudad de México,⁴⁸⁶ muestran cómo, a pesar de recibir el sacramento, su color de piel la ubicaba de inmediato dentro de un grupo social estigmatizado, sin que fuera necesario precisar más datos sobre su origen. El fenotipo bastaba para justificar simbólicamente su clasificación.

A lo largo del siglo XVIII, aparecieron términos como pardo, moreno o moro, que si bien derivaban del negro, también intentaban matizar su carga simbólica. En contextos específicos, como el de las milicias en Puebla, estos términos incluso adquirirían cierto prestigio al estar asociados al servicio militar, lo que sugiere que el color podía resignificarse en función del estatus o la función social del sujeto.

Asimismo, categorías como lobo, mulato, pardo o morisco continuaron utilizándose aun cuando no se registraba la “calidad” de los padres. En estos casos, el fenotipo, así como la percepción del párroco o los testimonios de padrinos y testigos, jugaban un papel decisivo. En ocasiones, la categoría de negro se acompañaba con la mención de la nación, reforzando la intención de marcar una diferencia aún más específica dentro del orden racial.

A diferencia del Sagrario en Ciudad de México, donde la portada de los libros usaba el término color quebrado para englobar a los sujetos de mezcla, en parroquias como San José de Puebla se nombraban explícitamente calidades como mestizo, pardo u otras,⁴⁸⁷ revelando una preocupación por distinguir también los matices del color y el tipo de mezcla. Más adelante, aparecen nuevas categorías como albino, claramente asociadas al fenotipo y a la necesidad de visibilizar la diversidad de combinaciones raciales en el contexto virreinal. La cita dice lo siguiente: “[...] partidas de Bautismos [sic] de Castizos, Mestizos, Mulatos, Negros, Albinos, y demás calidades de esta Ciudad [...]”.⁴⁸⁸

Los registros parroquiales muestran que el color de piel y el fenotipo fueron elementos decisivos en la clasificación social, especialmente cuando se trataba de niños expósitos o hijos de padres no conocidos. La aparición de categorías como albino o chino revela que, además del linaje, la apariencia visual del infante podía determinar su designio, incluso si este contradecía su ascendencia.

Expresiones como *al parecer* o *dijeron ser* traducen la incertidumbre sobre el origen en decisiones clasificatorias, donde el juicio del párroco transformaba la ambigüedad en una “calidad” que fijaba

⁴⁸⁶ FamilySearch.org, México, *registros parroquiales*. Ciudad de México, El Sagrario, *Bautismo de castas*, 1779, imagen 122. Disponible en: <https://www.familysearch.org/ark:/61903/3:1:3Q9M-CSS1-83H9-G?i=121&cc=1615259&cat=58312&lang=es>, consultado en mayo de 2022.

⁴⁸⁷ FamilySearch.org, México, *registros parroquiales*. Puebla, San José, *Bautismo de castas*, 1746, imagen 4. Disponible en: <https://www.familysearch.org/ark:/61903/3:1:939V-RQ4X-V?i=3&cc=1837906&cat=62878&lang=es>, consultado en abril de 2022.

⁴⁸⁸ FamilySearch.org, México, *registros parroquiales*. Puebla, San José, *Bautismo de castas*, 1765, imagen 119. Disponible en: <https://www.familysearch.org/ark:/61903/3:1:939V-5594-G9?wc=M8P9-7TL%3A164399401%2C163500902%2C181545301&cc=1837906&lang=es&i=118>, consultado en abril de 2022.

el lugar social del individuo. De este modo, no se trataba únicamente de registrar: se objetivaban percepciones y se asignaban posiciones dentro del orden virreinal.

Desde la perspectiva de las autoridades coloniales, el color de piel y el fenotipo se convirtieron en herramientas visibles de clasificación social, que sirvieron para reforzar las políticas de segregación. Estas características, lejos de ser simples rasgos físicos, se enlazaban con nociones como la limpieza de sangre, la legitimidad o la honra. En conjunto, definían los límites de acceso al prestigio y al ascenso social.

En este marco, la mezcla racial fue nombrada a través de expresiones como *color quebrado*, *color inferior* o *color sospechoso*, que funcionaban como categorías generales para referirse a las castas. Estas denominaciones no solo clasificaban por apariencia, sino que encerraban connotaciones raciales, morales y sociales. A través de reales cédulas, censos, ordenanzas y decretos, estas ideas se transformaron en lenguaje legal, organizando jerárquicamente a la población y excluyendo de universidades, gremios, cofradías, cargos civiles y eclesiásticos a todos aquellos que no cumplieran con los estándares de pureza.

Lo blanco, en este marco, se asociaba con la civilidad, la virtud, la nobleza o los títulos; mientras que las mezclas raciales quedaban vinculadas a la impureza, al servilismo o a la esclavitud. Sin embargo, estas ideas no surgieron solo desde arriba, pues las autoridades las recogieron, las reconfiguraron y las devolvieron a la sociedad bajo la forma de leyes, privilegios y exclusiones. Así, más que imponer una visión, reforzaron representaciones sociales ya presentes, moldeándolas bajo la lógica del deber ser virreinal.

Desde esta mirada, podemos decir que las representaciones sociales operaron como un puente entre las percepciones colectivas y el discurso oficial. Lo que se percibía en la cotidianidad el color de la piel, la ascendencia, los oficios fue traducido por las autoridades en un lenguaje normativo, que fue entendido por la sociedad, al ser desafiadas y no acatadas en muchos de los casos.

En lo que respecta a los gremios, las disposiciones que se hacían de diversos oficios, marcaban la clara distinción y exclusión, en los que por un lado estaban sujetos a la esclavitud como los negros y por otro, los de color quebrado, limitando y restringiendo su participación.

En algunos documentos oficiales, como la revisión de las Ordenanzas de Loceros en 1681, se hace evidente cómo el color de piel se convirtió en un mecanismo de exclusión formal, limitando el acceso a ciertos oficios y a la posibilidad de ejercer de manera independiente. En este caso, se observa cómo la categoría de color quebrado se utiliza explícitamente como argumento para impedir que personas de ascendencia indígena, africana o asiática puedan alcanzar el rango de maestro artesano. El fiscal de la Real Audiencia, sin embargo, objeta esta medida al señalar su carácter discriminatorio y contrario al beneficio público: “[...] dice que no puede correr ni deberse aprobar a cuarta de dichas

Ordenanzas, cuanto por ella se prohíbe que los indios, chinos, negros y mulatos, y otras personas de color quebrado no puedan ser examinados de maestros en dicho arte, ni tener tienda de por sí, sino que han de ejercer en dicho arte como oficiales en las tiendas de los maestros españoles y mestizos [...]”.⁴⁸⁹

Este documento evidencia cómo la categoría de color quebrado operaba como un criterio explícito de exclusión gremial, al impedir que ciertos individuos pudieran alcanzar el grado de maestro o tener su propia tienda. Aunque el fiscal de la Real Audiencia señaló que esta norma era contradictoria respecto a las disposiciones reales sobre el trato hacia indios o chinos, la restricción continuaba vigente.

Por otra parte, el censo de la ciudad de México de 1753 permite observar cómo se clasificaba a la población no solo por linajes definidos como castizos, mestizos o mulatos, sino también a partir de denominaciones vinculadas directamente al color de piel o a su mutación. Es el caso de términos como pardo o moreno, que, como hemos visto, podían sugerir cierta mezcla con ascendencia africana. Sin embargo, también aparecen otras categorías más ambiguas, como color quebrado, que al igual que en los libros parroquiales, aludía a un origen incierto o a una combinación que desbordaba las calidades reconocidas.

Además, destaca la denominación *color inferior*,⁴⁹⁰ una expresión que no solo remite al tono de piel, sino que sugiere una posición social degradada. Desde esta perspectiva, el color dejaba de ser un rasgo físico para convertirse en un indicador de jerarquía, actuando como marca racial y símbolo de desigualdad estructural.

Asimismo, en el mismo censo aparece nuevamente la categoría *color quebrado*, pero esta vez acompañada del término *esclavo*,⁴⁹¹ lo que refuerza la asociación directa entre ciertas mezclas raciales y la condición jurídica. En este caso, el color quebrado opera como una categoría que no solo alude a lamezcla, sino que se complementa con la situación jurídica del individuo, como la esclavitud, lo cual lo deja excluido del propio sistema.

Esto lo convierte en un marcador de exclusión doble: por el color de piel y por la condición de esclavo. En el mismo censo se encontró que una esclava estaba casada con un hombre libre de color,⁴⁹² lo que deja ver que, aunque no era esclavo, su “calidad” seguía marcada por el color de piel. Este término parece referirse más a su pertenencia racial que a su libertad plena, porque el estigma seguía presente, aunque ya no estuviera sujeto a servidumbre.

⁴⁸⁹ Francisco del Barrio Lorenzot, *Ordenanzas de gremios de la Nueva España*, apud Manuel Carrera Stampa, *Los gremios mexicanos. La organización gremial en la Nueva España, 1521-1861*, México, Colección de estudios histórico-económicos mexicanos, Cámara Nacional de la industria de la Transformación, E.D.I.A.P.S.A, 1954, p. 227.

⁴⁹⁰ Irene Vázquez Valle, *Los habitantes de la Ciudad de México vistos a través del censo del año de 1753*, p. 13.

⁴⁹¹ *Ibidem*, p. 107.

⁴⁹² *Ibidem*, p. 140.

Por otro lado, en el análisis de la Recopilación de Leyes de Indias, se identificó un caso que permite observar cómo el color de piel comenzaba a operar como criterio diferenciador, incluso desde finales del siglo XVI. En una disposición fechada el 22 de junio de 1574, emitida por Carlos II y la reina gobernadora, se establecía el procedimiento para la aprehensión de negros cimarrones, ya fuera por la vía pacífica o por la guerra. La ley señalaba:

Ordenamos y mandamos, que si cualquier persona libre, blanco, mulato o negro prendiere negro o negra cimarrón [...] sea del que le prendiere, si su amo no le hubiere denunciado o manifestado [...] y lo mismo se guarde si el negro o negra cimarrones fueren libres, con calidad y obligación de traerlos a la ciudad, cabeza del distrito, y manifestarlos ante la justicia [...].⁴⁹³

Lo que resulta significativo de esta norma no es únicamente el tratamiento punitivo hacia los negros fugitivos, sino la manera en que se emplea el término blanco. Dado el contexto social de la época y la forma en que se enuncian las calidades como blanco, mulato o negro, la mención de blanco no parece hacer alusión directa a los españoles peninsulares o criollos, sino a aquellos individuos libres de origen mixto que, por su fenotipo más claro, eran percibidos como blancos dentro del orden social, aunque no necesariamente poseyeran limpieza de sangre.

A través de estas normas, clasificaciones y descripciones, las autoridades coloniales participaron activamente en un proceso de objetivación del color de piel y el fenotipo, que convirtió los rasgos físicos en señales visibles de legitimidad, subordinación o exclusión. Lo que para otros grupos podía ser una percepción o una sospecha, el tono de piel, el tipo de cabello o la complejión, en manos de las autoridades virreinales se transformó en categorías normativas, dotadas de valor jurídico, moral y simbólico.

En este sentido, documentos como los catálogos de esclavos, inventarios de milicianos o registros de ventas no solo tienen valor estadístico o administrativo reflejan también una mirada oficial sobre los cuerpos, donde el fenotipo se convierte en lenguaje de clasificación. Como se señala en el marco teórico, la obra de Ramón Alejandro Montoya demuestra cómo estas fuentes describen en detalle las tonalidades de los afrodescendientes, asignándoles un valor social según su utilidad económica o su docilidad. Lo mismo ocurre en los padrones de milicias analizados por Castillo Palma, donde los rostros, narices y colores de piel de los soldados quedan registrados como atributos determinantes para su desempeño público. En ambos casos, se construye una representación que no parte del origen genealógico, sino del cuerpo como evidencia visible: un negro grande y fuerte vale más; un mulato de nariz ancha inspira sospecha; un mestizo con tez clara puede pasar por español.

⁴⁹³ *Recopilación de leyes de los Reynos de las Indias. Tomo II. Quinta edición*, p. 323.

Estas descripciones, al ser reiteradas en censos, escrituras y órdenes oficiales, contribuyen a consolidar una visión jerarquizada del cuerpo y del color, que articula lo biológico con lo social y lo visual con lo normativo. La representación de las mezclas como confusión, de la piel oscura como impureza o de la blancura como virtud no son simplemente prejuicios individuales: son productos sociales objetivados por el poder virreinal y anclados en las estructuras simbólicas heredadas de la limpieza de sangre y del pensamiento estamental. Las autoridades no solo reflejaron las ideas de su época: las tradujeron en leyes, sellos, padrones y normas, dándoles forma y fuerza institucional.

Es así que, el color de piel y los rasgos físicos se convirtieron en criterios visuales de legitimación o de sospecha, reforzando un orden simbólico que la documentación virreinal repitió una y otra vez. A partir del análisis de estos documentos, es posible identificar con claridad cuáles fueron esas representaciones sociales que las autoridades fijaron sobre el cuerpo, el color y la diferencia. En la siguiente tabla se sintetizan los términos empleados, el tipo de rasgos observados y los significados sociales que se les asignaron, desde la mirada normativa de las autoridades virreinales.

Si bien los párrocos elaboraron estas clasificaciones desde una perspectiva moral, asociando el color de piel y el fenotipo con la legitimidad o la ilegitimidad del origen, las autoridades virreinales complejizaron estos juicios al traducirlos en criterios de orden jurídico, económico y político. En este marco, la piel no solo evidenciaba una ascendencia mixta, sino que se convertía en un instrumento de diferenciación legal y social, capaz de definir derechos, restringir accesos o justificar subordinaciones.

En los documentos oficiales, la impureza deja de ser una evaluación espiritual o moral y se transforma en una condición normativa. La mezcla es vista como ambigüedad o riesgo, y términos como *color quebrado*, *inferior* o *moreno* dejan de ser simples descripciones fenotípicas para convertirse en dispositivos de exclusión. El cuerpo se interpreta como advertencia, y la piel como marca permanente que ordena y jerarquiza, estableciendo los límites de lo permitido dentro del sistema colonial.

Por oposición, lo blanco se asocia con lo legítimo, lo autorizado, lo civilizado. No remite únicamente a los españoles peninsulares, sino también a quienes, por su apariencia, compostura o reputación, logran aproximarse a ese ideal. Sin embargo, esta blancura no está exenta de vigilancia: debe ser validada constantemente, sobre todo cuando aparece en individuos de ascendencia mixta. Casos descritos como *cariblanco*, *parece español* o *de buena figura* evidencian esta aceptación condicionada, siempre atravesada por la sospecha.

Finalmente, las autoridades no solo retomaron las categorías provenientes del ámbito eclesiástico, sino que las oficializaron e integraron en el aparato legal y administrativo. La mezcla, vista desde esta lógica, deja de ser un hecho personal o familiar y se convierte en un problema público, que requiere ser clasificado, regulado y vigilado. Así, el color de piel y el fenotipo se objetivan como variables de

control estructural, reforzando una desigualdad que se normaliza desde lo visual y se institucionaliza desde lo jurídico.

En las pinturas de castas, el color de piel fue un recurso visual clave para construir jerarquías. El blanco no solo representaba limpieza de sangre, sino también legitimidad, prestigio y autoridad. Se asoció a cuerpos armoniosos, posturas erguidas, vestimenta refinada y espacios interiores, mientras que los tonos morenos o intermedios, cuando estaban en compañía del español, podían suavizarse si las figuras femeninas cumplían con ciertos ideales de belleza, serenidad y maternidad.

Las mujeres con ascendencia africana, como la morisca o la albina, aparecen muchas veces más claras que la castiza, lo que revela una operación estética más que genealógica. En cambio, conforme las combinaciones avanzan, el color se oscurece y con él se deterioran los atributos: posturas tensas, gestos agresivos, ropa desgastada y escenarios marginales. La “calidad” del torna atrás simboliza este límite: reaparece el negro con fuerza, asociado al fracaso del blanqueamiento y a la impureza irredimible.

Por otra parte, los observadores ilustrados compartieron una misma sensibilidad: leer el cuerpo como signo. No se limitaban a describir genealogías, sino que detallaban colores, cabellos, gestos y expresiones como si fueran claves para entender la posición moral o social de una persona. Desde expresiones como *color quebrado*, *prieto*, *trigueño* o *cambujado*, hasta descripciones como *tez amoratada* o *cara agradable*, sus juicios convertían el cuerpo en un documento legible, donde el blanco se asociaba con civilidad y orden, y lo oscuro, con desajuste o sospecha.

Autores como Edward Long interpretaron la piel mezclada como signo de degeneración. O’Crouley fijó jerarquías en sus láminas y textos, mientras que Ajofrín y Chreslos Jache ironizaron sobre la inestabilidad de las mezclas. Incluso Humboldt, con una visión científica, admitía que el color, junto a la ley, sellaba una condición social. En todos ellos, el color no era biología, sino símbolo de pertenencia o exclusión. Aún quien pareciera blanco podía ser puesto en duda si su reputación no confirmaba su linaje; y una piel clara acompañada de rasgos considerados toscos, se leía como disfraz de un origen inferior.

Las representaciones sociales sobre las mezclas raciales en la Nueva España se construyeron desde distintas miradas, pero todas ellas compartieron una lógica jerárquica basada en la diferencia. A través de diversas categorías analíticas como color de piel, legitimidad, limpieza de sangre, parentesco, oficio o “calidad”, los distintos agentes participaron en procesos de objetivación y anclaje que definieron los márgenes simbólicos del orden colonial.

Desde los párrocos, el énfasis se centró en la moral, la legitimidad del origen y la honra visible en el cuerpo. Las mezclas eran observadas desde el deber ser cristiano, y clasificadas en registros que vinculaban el color con la impureza, la ilegitimidad o la exclusión. Para las autoridades, estas

percepciones se transformaron en normativas que institucionalizaron la diferencia, utilizando términos como color quebrado, inferior o de baja esfera como criterios de control, restricción o privilegio.

En el caso de los pintores, las jerarquías raciales fueron codificadas visualmente. Su mirada tradujo los valores virreinales en composiciones que asignaban virtud o degradación según el color de piel, el gesto o la indumentaria. Finalmente, los observadores ilustrados interpretaron el cuerpo como signo, y reafirmaron, aunque con diferentes matices, una sensibilidad que asociaba la apariencia física con la posición moral, social o política.

En todos los casos, la representación no fue neutral. Estuvo atravesada por los intereses de cada agente, por sus contextos, por sus vínculos con el poder y por el deseo de fijar un orden. Así, las mezclas raciales dejaron de ser un dato biológico o familiar para convertirse en un problema simbólico, que debía ser nombrado, clasificado, vigilado y, en muchos casos, sancionado. Estas miradas, aunque diversas, se complementaron entre sí, y dieron lugar a un sistema de percepción social en el que el cuerpo, el color y la genealogía funcionaron como dispositivos de diferenciación y control.

El análisis de estas representaciones muestra que el color de piel y el fenotipo no fueron únicamente características externas, sino instrumentos de legitimación, exclusión o ascenso. La blancura se volvió sinónimo de virtud, autoridad y civilidad, mientras que lo oscuro, lo ambiguo o lo mezclado se interpretó como signo de sospecha o impureza. Este orden visual y simbólico, consolidado por quienes registraron, legislaron, pintaron y narraron, configuró una estructura de sentido que organizó la diferencia racial como un principio de desigualdad social y política en la Nueva España.

4.8. Divergencias entre la realidad documentada y la pictórica

Hablar de las representaciones sociales de las mezclas raciales en la Nueva España implica necesariamente establecer un diálogo entre lo que aparece en los documentos, tanto jurídicos como eclesiásticos, y aquello que se codifica en las imágenes. Si bien ambos tipos de fuentes comparten ciertos códigos, también es evidente que responden a lógicas distintas, e incluso a veces opuestas. El cuerpo representado en las pinturas de castas no siempre coincide con la complejidad que revelan los registros parroquiales o las disposiciones virreinales. En ese sentido, este apartado se propone contrastar esas miradas, no desde una supuesta contradicción frontal, sino entendiendo que cada una de ellas responde a su propia función social, a su lugar de enunciación y a su propia forma de construir sentido.

En los documentos jurídicos y normativos, sobre todo los expedidos por las autoridades, lo que prevalece es un discurso del deber ser: ahí el color, la sangre, la genealogía y el linaje se convierten en ejes de control, exclusión y legitimación. Estas disposiciones buscan fijar un orden, conservar la limpieza de sangre, regular las uniones y limitar el acceso a ciertos espacios. Por su parte, los registros parroquiales nos permiten ver otra dimensión, una más cercana a la cotidianidad, donde las mezclas son reconocidas, admitidas y, en ocasiones, hasta legitimadas por la práctica sacramental. Si bien los párrocos también operan bajo el peso de una ideología, su intervención muestra una realidad más ambigua, más permeable a la movilidad y a las estrategias de inserción social.

Sin embargo, esta aparente autonomía tampoco está exenta de tensiones: muchas veces, las categorías utilizadas por los párrocos retoman términos normativos, reproducen jerarquías o incluso contribuyen a consolidarlas. Es aquí donde podemos advertir una relación de doble vía: si bien las leyes buscan imponer un orden, es en su transgresión donde se generan nuevas prácticas y representaciones. Lo legal no anula lo cotidiano, y lo cotidiano, a su vez, encuentra sus propios márgenes de maniobra, aunque no esté libre de condicionamientos. Es decir, las disposiciones normativas actúan como un boomerang: lo que intentan excluir, muchas veces termina reconfigurándose dentro de las prácticas sociales mismas.

A ello se suma la mirada pictórica, que no parte de una descripción documental, sino de una elaboración simbólica. Los cuadros no reproducen fielmente ni las leyes ni los registros; construyen un universo propio donde el color de piel, la postura, la vestimenta o los objetos están al servicio de una narrativa jerárquica. La pintura idealiza, ordena y estetiza aquello que en los documentos aparece como fluido, móvil o contradictorio. En ese sentido, los objetos pictóricos no son simples reflejos de la realidad, sino dispositivos que producen sentido, que moldean y difunden representaciones.

Finalmente, están los observadores viajeros, ilustrados, cronistas que recogen elementos de ambos mundos. Toman la palabra del pintor, citan la legislación, repiten lo que dicen los censos o los párrocos, y a partir de ahí construyen un discurso que muchas veces consolida los imaginarios raciales. Su mirada no es neutra, se sitúa, juzga y, sobre todo, difunde. A través de sus textos y láminas, las representaciones sociales de las castas se amplifican y se proyectan más allá del ámbito local.

En los siguientes apartados se analizarán, entonces, estas divergencias: primero desde los documentos normativos y jurídicos de las autoridades, luego desde los registros parroquiales, para finalmente contrastar ambas con las imágenes pictóricas y las descripciones de los observadores. En este aspecto, no se trata de establecer una verdad sobre otra, sino de comprender cómo cada agente como autoridades, párrocos, pintores y viajeros participa activamente en la configuración de estas

representaciones, en un entramado donde la exclusión, la movilidad y el control se entrelazan constantemente.

Dentro de los documentos emitidos por las autoridades virreinales como cédulas reales, ordenanzas, pragmáticas, censos o normas eclesiásticas y leyes, lo que aparece no es una descripción del mestizaje como fenómeno social, sino una serie de dispositivos para contenerlo, clasificarlo o limitarlo. El mestizaje, en este marco, no se reconoce como una realidad fluida o inevitable, sino como un problema que debe ser detenido. El discurso del poder opera desde el deber ser, desde un horizonte normativo que busca preservar la limpieza de sangre, impedir el ascenso simbólico de las castas y conservar las jerarquías coloniales tal como fueron diseñadas por el orden estamental.

En este punto, no se trata de ignorar la realidad de las mezclas, sino de regular sus consecuencias. La Real Pragmática de Matrimonios, por ejemplo, revela con claridad la preocupación por las uniones desiguales que pudieran trastocar el orden social. Las limitaciones impuestas para contraer matrimonio no se justificaban únicamente por razones morales o religiosas, sino también por el temor a la movilidad, el casarse con alguien de “calidad” inferior ponía en riesgo la honra, la herencia, la limpieza. Así, las leyes buscaban frenar un proceso que ya estaba en marcha, pero cuyas implicaciones eran inquietantes para las élites coloniales.

A partir del análisis de contenido en los documentos, puede observarse que los términos utilizados para nombrar a las mezclas no solo se diversifican, sino que incorporan juicios sociales, morales y económicos. Palabras como *sospechoso de origen*, *color quebrado* o *color inferior* no se refieren simplemente a la apariencia física, sino que operan como signos de desvío respecto al ideal colonial. Para las autoridades, el color era una forma de leer el cuerpo, pero también una herramienta para clasificar, anticipar y excluir. No se trataba de ver, sino de interpretar: el color activaba sospechas, justificaba barreras y exigía pruebas. Por eso, en el marco de las reformas borbónicas, las probanzas de limpieza de sangre se volvieron cada vez más frecuentes, porque el cuerpo por sí solo no ofrecía certeza si no estaba respaldado por documentos.

Los gremios, los colegios, las órdenes religiosas y las milicias también fueron ámbitos donde estas disposiciones se reforzaban. El acceso a los oficios estaba regulado no solo por la competencia técnica, sino por la “calidad” de origen. La pureza de sangre funcionaba como un filtro para proteger espacios simbólicos de poder, en donde no cualquiera podía ser maestro, comerciante colegiado, o fraile. Esta exclusión no solo limitaba la movilidad; enseñaba a cada quien el lugar que debía ocupar. Y es ahí donde la representación no refleja: impone.

Lo interesante es que estos textos normativos, aunque pensados como barreras, terminaban evidenciando la porosidad del sistema. El decreto que impedía a las negras usar perlas o sedas no hacía sino reconocer que ya lo hacían. La necesidad de exigir licencias para matrimonios entre castas

indicaba que esas uniones eran frecuentes. Las disposiciones no solo ordenaban: también delataban las transgresiones que buscaban evitar.

Aun con su carácter restrictivo, estas normativas no se aplicaron de manera homogénea. Las mismas autoridades que las redactaban, reconocían o facilitaban vías de ascenso para quienes cumplían ciertos requisitos. Así lo muestran los registros de milicias o gremios, donde sujetos de origen mixto fueron admitidos como *pardos útiles* o *aptos para el servicio*. El mérito o la lealtad al rey se volvían razones para permitir excepciones, y con ello algunos individuos podían cruzar simbólicamente los márgenes del color.

En este contexto, las reformas borbónicas jugaron un papel ambivalente: endurecieron el control, pero también abrieron espacios de legitimación. El ingreso a las milicias ofrecía acceso a fueros, prestigio y blanqueamiento simbólico. La lógica del deber ser coexistía con las prácticas sociales, generando contradicciones donde lo prohibido convivía con lo excepcionalmente permitido.

Estas fisuras en el sistema, lejos de debilitar su lógica, evidencian su flexibilidad estratégica. La ley era también un campo de disputa. La autoridad no solo excluía: decidía quién podía ser incluido y bajo qué condiciones. Así, las representaciones sociales del orden racial se construyeron no solo desde la represión, sino desde los márgenes donde operaban la transgresión y la movilidad.

Frente a este discurso legal que normaba desde el deber ser, los registros parroquiales ofrecen una mirada distinta, más cercana a las prácticas cotidianas y a la lógica del acomodo. A diferencia de la letra normativa, los párrocos operaban desde una lógica más flexible, más dispuesta a registrar lo que ocurría, aun si eso contradecía las jerarquías impuestas.

El universo que aparece en estos registros no se limita a la nomenclatura rígida de las castas, sino que revela una complejidad mucho mayor: se mencionan los diversos grupos étnicos de los indios y sus naciones, procedencias africanas específicas, prácticas de convivencia y pertenencia cultural que difícilmente encajaban en los moldes de la legislación. Las calidades no son fijas, se transforman, se negocian, se reinventan. Algunos términos incluso parecen emerger desde abajo, como *calpamulatos* o *mestindios*, lo que muestra que no toda denominación era impuesta desde arriba.

Más allá de la clasificación racial, estos documentos reflejan estrategias de integración. Muchos individuos buscaron formas de eludir la mancha de sangre, ocultar orígenes o insertarse en redes de pertenencia. Las redes de parentesco filiación, afinidad, compadrazgo jugaron un papel central, y muchas veces incluían a clérigos, escribanos o testigos de autoridad que validaban los actos.

El cambio de “calidad” parecía responder más a la agencia de los individuos que al juicio del párroco. Este se limitaba a registrar. Y aunque el registro no era neutral, el cumplimiento del sacramento parecía suficiente para legitimar al sujeto. La ilegitimidad se anotaba, pero no anulaba la validez del

rito. En ese sentido, la vivencia religiosa operaba como un espacio de legitimación simbólica, más allá del linaje.

Esta flexibilidad revela también el efecto de la hibridez cultural en las normas eclesiásticas. La Iglesia, con su estructura doctrinal y jerárquica, terminó reconociendo, validando y hasta santificando una realidad mestiza, impura y cambiante. En los registros parroquiales, la movilidad no es una excepción: es una constante.

Mientras las autoridades insistían en preservar la limpieza de sangre y la legitimidad como garantías del orden, los párrocos acogían sin imponer y registraban sin detenerse en las contradicciones. Sin embargo, esto no implica que la ley careciera de impacto: muchas de las estrategias de ocultamiento y adaptación surgieron como respuesta directa a esas restricciones.

La ley, en ese sentido, no solo prohibía: también generaba nuevas prácticas. Las acciones eclesiásticas no fueron ajenas a esta tensión. Y si hay un elemento que permite tender un puente entre ambas miradas, es la noción de “calidad”, una categoría flexible que en muchos casos permitía redefinir la identidad, habilitar la movilidad simbólica o incluso escapar de la mancha de sangre. Por eso, autoridades como el arzobispo Francisco de Lorenzana insistían en el correcto asentamiento de los registros: porque se convirtieron en un medio para representar y, a veces, encubrir la complejidad de las mezclas.

Una vez identificado el contraste entre los discursos normativos y las prácticas parroquiales más abiertas, el siguiente paso en este análisis comparativo es mirar hacia el ámbito visual: las pinturas de castas. A diferencia de los documentos sacramentales, donde las calidades podían ser negociadas o incluso transformadas, la pintura fija, clasifica y limita. En esa operación visual, no solo se representan tipos raciales: se refuerzan sentidos sociales profundamente ideológicos.

Por eso, interesa ahora observar cómo los pintores, ya sea desde el encargo institucional o desde la producción anónima representaron a estos mismos sujetos, cómo tradujeron el lenguaje normativo en códigos visuales, y hasta qué punto sus composiciones replicaron, matizaron o incluso idealizaron las jerarquías que la documentación legal y eclesiástica permitía cuestionar o transgredir.

Lo pictórico, entonces, no debe entenderse como una simple ilustración de la realidad social, sino como una operación simbólica que fija sentidos. Mientras los registros parroquiales daban cuenta de una sociedad mixta en movimiento, marcada por la flexibilidad, la mezcla y la posibilidad de transgresión, las pinturas construyeron un discurso visual que congeló esa diversidad y la ordenó bajo una lógica jerárquica. En ellas, la movilidad se detiene, la “calidad” se vuelve destino, y el color se transforma en marca indeleble. En este eje de perspectivas, la representación ya no permite escapar de la mancha de sangre ni disimular la ilegitimidad: la visibilidad se vuelve sentencia.

En ese sentido, los pintores no actuaron de forma neutral ni autónoma. Aun aquellos de origen mixto que trabajaban fuera de los gremios y producían imágenes para otros sectores de la sociedad, replicaron esquemas visuales previamente definidos. Estos no solo retomaban modelos estéticos, sino también un repertorio de valores morales, sociales y raciales profundamente alineados con las normativas del deber ser. La pintura, así, no documenta, sino que interpreta y ordena. Codifica visualmente las jerarquías que los documentos, en sus múltiples formas, dejaban ver como más ambiguas o negociables.

A diferencia de los registros parroquiales, donde el cambio, la mezcla y el acomodo eran posibles, las pinturas de castas introducen una visión en la que el cuerpo se convierte en texto definitivo. Lo que para el párroco podía ser una “calidad” sujeta a la negociación o el silencio, para el pintor era una imagen cerrada. Cada personaje es clasificado, nombrado y ubicado en un orden visual que traduce las jerarquías coloniales en formas, colores y escenas. El español con india y sus descendientes mestizo y castizo configuran la única línea de mezcla ascendente permitida, aquella que se aproxima simbólicamente al ideal de la limpieza de sangre. En cambio, cuando la mezcla parte de la negra o del mulato, lo que se representa es la ilegitimidad, el concubinato, la mancha, el estancamiento. Así, la genealogía se convierte en narrativa moral: los hijos de estas uniones irregulares aparecen mal vestidos, en ambientes caóticos y con posturas que refuerzan su supuesta degeneración.

Y aunque en los registros parroquiales podían encontrarse españoles pobres, ilegitimados, o incluso de reputación dudosa, y castas desempeñando oficios que les otorgaban cierto reconocimiento o ascenso, en las pinturas estas posibilidades son borradas. No hay españoles pobres ni mulatos con dignidad. Tampoco hay movilidad por oficio ni por redes de parentesco, ni se contemplan matices en la legitimidad. La pintura impone un sistema fijo donde el color de piel, el tipo de vestimenta, el gesto corporal y el entorno se articulan como un código visual que traduce los prejuicios coloniales en verdades aparentemente absolutas.

Es significativo, además, que en estas composiciones aparezcan calidades como el torna atrás, el salta atrás, el tente en el aire, el barcino o el genízaro, que no figuran en los documentos jurídicos ni en los registros parroquiales. Su existencia no responde a un uso administrativo, sino a una carga simbólica: son figuras que representan el desorden, la impureza, la ruptura del ideal. Estas categorías son producto de una combinación entre color, linaje, oficio, comportamiento y apariencia, y en ese cruce, cristalizan los estigmas y temores de una élite que buscaba controlar lo que ya no podía contener. Los pintores, al traducir estas ideologías en imágenes, fijaron modelos que fueron replicados una y otra vez, no solo como ejercicios estéticos, sino como dispositivos de clasificación, donde el margen no aspiraba a otra cosa más que a confirmar su condición de impureza.

Mientras que los registros parroquiales permiten observar un universo más amplio, lleno de fisuras y acomodos, donde incluso los españoles podían desempeñarse como sirvientes o vagabundos, y donde sus uniones podían estar marcadas por la ilegitimidad o el descenso simbólico, las pinturas de castas clausuran esa posibilidad. En el universo pictórico, el español no se mezcla con otras mezclas consideradas inferiores para las élites, ni mucho menos con lo negro dentro de una legitimidad aceptada.

En este marco, la pureza se mantiene como un ideal inalterable, sostenido visualmente a través de la blancura, la dignidad del porte, la pulcritud de la vestimenta y el modelo cristiano de familia. Por su parte, la marca de la esclavitud no se oculta, esta aparece concentrada en la figura de la negra, en la mancha de sangre que se transmite como una herencia imborrable, sobre todo cuando de ahí deriva el mulato hasta llegar al torna atrás. El color oscuro se vuelve, entonces, sinónimo de servidumbre, de desorden, de imposibilidad de ascenso.

Las reformas ilustradas del siglo XVIII fortalecieron esta mirada jerárquica. Al vincular la virtud con la limpieza de sangre, la legitimidad con el matrimonio y el prestigio con la claridad del color, se acentuaron las distancias simbólicas. Lo deseable fue definido con claridad, la mezcla controlada entre el español y la india, que podía llevar al mestizo, al castizo y finalmente al retorno simbólico del español. Lo demás, sobre todo lo que implicaba herencia africana era impureza, ilegitimidad, retroceso. No es casual que muchas de las pinturas retomen ese modelo: lo refuerzan. Se vuelve una pedagogía visual que no solo representa, sino que prescribe.

Y aunque los registros legales y eclesiásticos sí muestran mecanismos de movilidad, incluyendo estrategias para encubrir el origen, mejorar la calidad o incluso obtener cargos oficiales, como lo evidencian algunos casos del censo de la Ciudad de México de 1753, estos matices no tienen cabida en la pintura. Allí, la pertenencia ya no se negocia, no se oculta, ni se redime. No hay lugar para el testimonio, el padrinazgo, el matrimonio mixto, ni las redes de parentesco que en los libros parroquiales ofrecían cierta apertura. La imagen impone el orden. Los oficios no elevan, la apariencia no encubre, el espacio que ocupa cada figura confirma su lugar en la jerarquía.

Por eso, mientras los registros permiten entrever la tensión entre la norma y la práctica, entre la exclusión y la estrategia, las pinturas cierran el mundo. Lo convierten en un modelo cerrado, aspiracional, en donde todo está dicho desde la apariencia. Y esa imagen no es neutral: reproduce el deber ser. En ella se traslada lo que dictan las normas, se idealiza el cuerpo, la conducta, el oficio y la descendencia. La pintura no representa la movilidad, sino que la limita. No muestra las excepciones, sino que las borra. Salvo casos aislados como la imagen del albarazado o del coyote de Magón, que apenas tensan el esquema, lo dominante es el orden rígido.

Así, lo pictórico se alinea con las autoridades y con el discurso del poder. A diferencia de los registros parroquiales, que admiten acomodados, silencios y matices, las imágenes imponen lo que debía ser. Son la visualización del prejuicio, del juicio moral, de la exclusión transformada en forma. En ese tránsito, la pintura se convierte en un instrumento para educar la mirada y fijar como naturales las jerarquías sociales.

Este esfuerzo por representar un orden no fue aislado ni estéril. Encontró eco en otros agentes que no solo compartieron estas representaciones, sino que las asumieron, las legitimaron y las difundieron. Los observadores de la época comoviajeros, cronistas, naturalistas e ilustrados europeos no fueron ajenos a este discurso visual ni al marco normativo colonial. Por el contrario, lo adoptaron como propio. Desde su mirada externa, retomaron la voz del pintor y la autoridad de la ley para describir, clasificar y valorar a los habitantes de la Nueva España.

Con ellos, las representaciones cumplieron su objetivo: circularon más allá de los cuadros y de las leyes. Se integraron a los relatos que viajaron a Europa, se imprimieron en libros, y formaron parte del saber ilustrado sobre el Nuevo Mundo. Su eficacia radicó en esa coherencia entre lo que se decía, lo que se pintaba y lo que se miraba. El discurso jurídico, visual y testimonial se entrelazó, se reforzó mutuamente, y construyó una imagen de las castas profundamente ideológica.

Los textos de estos observadores no introducen matices ni contradicciones. Al contrario, reproducen los mismos estigmas, las mismas jerarquías y las mismas categorías. Coinciden con la legislación en su obsesión por la limpieza de sangre y con la pintura en su lectura del cuerpo como signo moral. No interrogan el orden colonial; lo naturalizan. Su mirada, pretendidamente objetiva, consolida lo que la imagen y la norma ya habían fijado. Así, estas representaciones, al ser repetidas y difundidas por quienes describían la realidad novohispana, terminaron por asumirse como verdades compartidas. Las calidades no solo se clasificaban: se enseñaban, se narraban y se exportaban.

Tampoco sus ilustraciones escapan de este marco. Dibujos como los de Pedro Alonso de O'Crouley, aunque rudimentarios, reproducen con fidelidad los códigos visuales de las castas: los tonos de piel, la indumentaria, los gestos, el entorno doméstico. En este sentido, texto e imagen funcionan como un dispositivo pedagógico que no busca retratar la diversidad, sino contenerla. En ese gesto, los observadores contribuyen, aun sin proponérselo, a reforzar una narrativa que ya circulaba: una que instruía sobre qué ver, cómo clasificar y a quién excluir.

Finalmente, este análisis comparativo permite identificar la red de agentes que participaron activamente en la producción y legitimación de las representaciones sociales sobre las mezclas raciales en la Nueva España. Las autoridades, desde la ley y la moral, impusieron límites; los párrocos, desde la cercanía con lo cotidiano, registraron una realidad en movimiento; los pintores, alineados con la norma, fijaron visualmente el orden jerárquico; y los observadores europeos, lejos de

cuestionarlo, lo replicaron y lo difundieron. Entre todos, se articuló un sistema simbólico que no solo clasificaba: educaba, disciplinaba y normalizaba la diferencia.

Así, más que reflejar la realidad, estos discursos la construyeron. Su poder no radica en su capacidad descriptiva, sino en su fuerza performativa: no solo mostraban el orden social, lo producían. Las castas, entonces, no fueron simples categorías: fueron creencias, imaginarios y dispositivos de control que estructuraron la vida colonial desde el cuerpo, la sangre y el color.

4.9. Estructura del núcleo y la periferia: Integración de elementos en las representaciones sociales

El análisis de las representaciones sociales de las mezclas raciales en la Nueva España exige no solo atender a los discursos o imágenes de forma aislada, sino comprender cómo se organizan internamente esas representaciones, qué elementos las conforman y estructuran, cuáles se mantienen como ideas dominantes y cuáles permiten variación, negociación o ambigüedad.

Para ello, resulta especialmente útil el marco teórico propuesto por Jean-Claude Abric, quien plantea que toda representación social cuenta con una estructura central o núcleo compuesta por elementos estables, compartidos y resistentes al cambio, y un sistema periférico que permite la adaptación y el diálogo con lo cotidiano.

Antes de definir qué elementos componen ese núcleo y cuáles forman parte de la periferia, es necesario detenerse en cómo se construyen estas representaciones, es decir, en el proceso que las genera y legitima socialmente. No emergen de manera espontánea ni se limitan a reflejar un orden impuesto; surgen desde las prácticas cotidianas, son codificadas simbólicamente, institucionalizadas, y finalmente retornan al cuerpo social con fuerza normativa.

Para explicar este proceso, propongo un modelo de construcción y circulación de las representaciones sociales, que permite entender el circuito mediante el cual estas imágenes compartidas toman forma, se validan y reorganizan la experiencia colectiva, un proceso que se resume esquemáticamente en la figura 39.

Este modelo parte de un principio clave: las representaciones sociales no se generan en el vacío, sino desde las prácticas cotidianas, allí donde ocurren los contactos interraciales, las jerarquías, las clasificaciones y las tensiones. En ese primer nivel, se gestan experiencias de desigualdad que luego se enfrentan a normas impuestas por el aparato civil y eclesiástico.

A partir de estas tensiones, emergen ideas compartidas, creencias, prejuicios y estereotipos que no necesitan una justificación legal para operar, pues ya han sido interiorizados como lo normal. Es lo que aquí denomino sentido común colonial, una dimensión simbólica que organiza lo social desde lo evidente. En este punto se activa el proceso de objetivación y anclaje: la objetivación da forma visual

o textual a esas creencias; el anclaje las sitúa dentro de esquemas previos de significado, haciendo que lo nuevo se vuelva familiar.

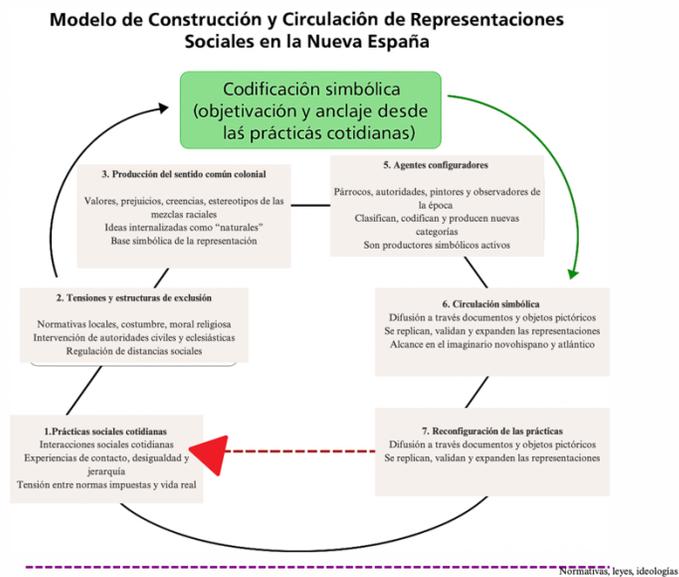


Figura 39. Modelo de construcción y circulación de las representaciones sociales de las mezclas raciales en la Nueva España. Elaboración propia.

Estos procesos simbólicos no ocurren de forma neutra. Son operados por agentes configuradores, como párrocos, jueces, autoridades virreinales o censores, quienes no solo reproducen normas heredadas, sino que también crean nuevas categorías, definen calidades, legitiman distinciones raciales y producen discurso social. Aquí es importante dejar claro que estos agentes no solo aplican reglas: también las transforman.

Una vez fijadas simbólicamente, estas representaciones ingresan a un nivel de circulación más amplio: se difunden por medio de documentos escritos e imágenes. Pintores de castas, viajeros ilustrados y observadores europeos como O’Crouley o Humboldt las replicaron, validaron y expandieron, haciéndolas circular tanto dentro de la Nueva España como en el imaginario atlántico. Finalmente, estas representaciones regresan al plano de lo cotidiano, reorganizando las prácticas sociales: afectan los matrimonios, regulan los oficios, jerarquizan los cuerpos, y definen el acceso a ciertos espacios. Lo que comenzó como experiencia se convirtió en símbolo; y el símbolo, en norma. Este es el movimiento que representa el modelo de construcción y circulación de las representaciones sociales: un circuito de ida y vuelta, donde la representación no solo refleja, sino que también transforma. Este recorrido metodológico permite, a partir de ahora, identificar qué elementos se consolidaron como núcleo de la representación y cuáles permanecieron en su periferia adaptativa, en un sistema donde lo simbólico y lo normativo se entrelazan de manera constante.

4.9.1. Configuración del núcleo: limpieza de sangre y legitimidad como pilares del orden simbólico

El núcleo de las representaciones sociales está constituido por un modelo normativo altamente estructurado que organiza la percepción, la valoración y la clasificación de los sujetos dentro del orden colonial. En el caso de las mezclas raciales en la Nueva España, ese núcleo se articula a partir de dos conceptos clave: la limpieza de sangre y la legitimidad.

Ambas categorías funcionaron como ejes reguladores del imaginario social, dando forma a lo que debía ser y excluyendo aquello que quedaba fuera del ideal normativo. Además de operar como criterios de validez social, atravesaban el cuerpo, el apellido, la historia familiar, el oficio, la educación y el comportamiento moral. En esencia, constituían las condiciones necesarias para ser reconocido, ascender o mantenerse dentro de las jerarquías virreinales.

Esta conjunción entre pureza y legitimidad se filtró en las distintas capas de la sociedad novohispana, pues desde el siglo XVI estas nociones estuvieron presentes en la configuración de las instituciones tanto civiles como religiosas. A lo largo del tiempo, se consolidaron a través del proceso de objetivación y anclaje, volviéndose elementos resistentes y dominantes. Operaban, por tanto, como un sentido común normativo: un sistema de creencias internalizado que estructuraba la mirada, la norma y la práctica cotidiana.

No obstante su carácter estructural, este núcleo no se proyectaba de forma homogénea. Aunque sus significados esenciales, la exclusión de la mezcla africana, la prioridad del linaje legítimo y la exigencia de conducta intachable permanecían constantes, su traducción simbólica y operativa variaba según el rol de los agentes sociales. Cada uno desde lo sacramental, lo jurídico, lo visual o lo narrativo canalizaba estas categorías otorgándoles formas y funciones particulares. Esta pluralidad de aplicaciones no fragmentaba la representación, sino que consolidaba su centralidad, haciendo de la limpieza de sangre y la legitimidad los pilares compartidos desde los cuales se modelaban las jerarquías, se normaban las conductas y se inscribía la diferencia.

Desde el discurso eclesiástico, los párrocos no solo legitimaban uniones o registraban nacimientos: también articulaban las categorías sociales a partir de un modelo cristiano de orden y pertenencia. La legitimidad era, para ellos, un principio sacramental que validaba la existencia del sujeto ante Dios y ante la comunidad: nacer dentro del matrimonio era el primer paso para aspirar a una “calidad” reconocida, a la recepción de sacramentos o al acceso a una vida cristiana plena. Esta visión permitía reconocer uniones más allá del origen étnico, siempre que se ajustaran al ideal religioso.

La limpieza de sangre, aunque no siempre mencionada explícitamente en los registros, se filtraba en las prácticas de clasificación parroquial. Se hacía visible en los libros diferenciados según la “calidad”

de los feligreses, donde el de españoles legítimos se reservaba para quienes eran considerados cristianos viejos, sin mezcla ni mancha en su linaje. De forma paralela, los registros muestran casos de individuos que cambiaban de “calidad” al ser inscritos como mestizos, castizos o incluso españoles, según las condiciones particulares de nacimiento y el juicio del párroco. En ese esquema, el indio era considerado limpio por no tener mezcla africana, pero no por ello accedía a una valoración social más alta.

Desde el aparato institucional, las autoridades coloniales tradujeron la legitimidad y la limpieza de sangre en mecanismos de inclusión o exclusión dentro del sistema jurídico y social. Ambas categorías funcionaron como filtros para acceder a privilegios concretos: desde el ingreso a instituciones educativas y cofradías, hasta la posibilidad de portar armas, ejercer cargos públicos, obtener mercedes o realizar probanzas de méritos. A diferencia del ámbito eclesiástico, donde la legitimidad podía estar sujeta a criterios pastorales o sacramentales, en el campo legal estas nociones se anclaban a genealogías documentadas, probanzas escritas y juicios administrativos.

La limpieza de sangre se articulaba como una condición formal de pureza genealógica, estrechamente vinculada a la categoría de *cristiano viejo*, indispensable para demostrar honor y pertenencia a linajes sin mezcla. La legitimidad, por su parte, era indispensable para heredar bienes, reclamar derechos o ascender socialmente. No obstante, tanto una como otra podían reforzarse que no modificarse mediante el comportamiento social: llevar una vida cristiana, mantener una conducta intachable, exhibir buenos oficios o respetar la moral colonial fortalecía el reconocimiento social de estas cualidades. En este contexto, incluso el rumor o la percepción pública podían inclinar el juicio de las autoridades.

Sin embargo, el ideal permanecía inamovible: la limpieza y la legitimidad seguían siendo las condiciones esperadas. Por eso proliferaron prácticas como la falsificación de documentos, la alteración de partidas, el uso de testigos amañados o las probanzas manipuladas, como estrategias para encubrir la mezcla, legitimar uniones dudosas o mejorar la “calidad”. Estos actos no debilitaban el núcleo normativo, sino que lo evidenciaban: cuanto más se intentaba aparentar pureza y legalidad, más claro quedaba que esas categorías eran el centro regulador del orden social.

Desde la mirada de los pintores de castas, la legitimidad y la limpieza de sangre ya no son categorías negociables: se convierten en verdades visuales, inmutables, que definen al sujeto desde su imagen. En las pinturas, no hay espacio para el testimonio, la fe, la conducta ni el ascenso simbólico que otras esferas podían permitir. La “calidad” está dictada por el linaje visible, el color de piel, la indumentaria, los gestos, y el entorno. Cada elemento pictórico refuerza una jerarquía ya fijada, en la que los españoles legítimos ocupan la cúspide y las mezclas sucesivas se ordenan descendente y moralmente, de acuerdo con su distancia del ideal.

Los pintores, aunque sujetos a patronazgos o encargos oficiales, internalizaron esta lógica como un marco inamovible. No importa si el personaje mestizo era socialmente aceptado o si el mulato vivía como español: en el lienzo, la imagen cristaliza lo que se considera esencial. La ilegitimidad se insinúa en las actitudes, el desorden del hogar, la ropa desaliñada o la postura corporal. La impureza se expresa en tonos oscuros, en oficios manuales o en la exclusión del espacio urbano idealizado. Así, la pintura no refleja la diversidad ni las estrategias sociales de movilidad: las congela y las encierra en un sistema visual que reafirma el núcleo sin ambigüedad.

En el caso de los observadores europeos, viajeros ilustrados y cronistas que recorrieron los territorios novohispanos durante el siglo XVIII, el núcleo normativo también aparece con fuerza, aunque tamizado por una mirada externa que busca explicar, y a veces criticar el orden colonial. Para ellos, las mezclas raciales no sólo eran una rareza social, sino un problema epistemológico: un desafío al sistema de clasificación heredado de Europa. La limpieza de sangre y la legitimidad no eran categorías ajenas, pero su aplicación americana les resultaba exótica, confusa o contradictoria.

Estos observadores describieron con detalle las jerarquías raciales, la obsesión por las calidades y las barreras simbólicas que regulaban el acceso al poder. Pero a diferencia de los pintores o las autoridades, no participaban directamente en el sostenimiento del orden, sino que lo analizaban desde una posición distante. Algunos como Humboldt o De O'Crouley lo registraron con curiosidad casi científica; otros, con ironía o con desprecio. Sin embargo, en todos ellos la limpieza y la legitimidad aparecen como claves interpretativas: son los principios que explican por qué unos grupos mandan y otros obedecen, por qué algunos pueden ser soldados, curas o comerciantes, y otros sólo sirvientes, cargadores o mendigos. Su mirada no debilita el núcleo; lo traduce, lo comenta y, en cierto modo, lo exporta.

Estas ideas centrales no operaban de manera aislada ni inmutable. Para hacerse efectivas en la vida cotidiana, fue necesario que se tradujeran en signos, gestos y prácticas simbólicas adaptables. A ello responde el sistema periférico de las representaciones sociales, el cual se analizará a continuación.

4.9.2. Sistema periférico: elementos visuales, culturales y socioeconómicos en la representación del mestizaje

El sistema periférico, según la teoría de Jean-Claude Abric, está compuesto por elementos flexibles y negociables que rodean el núcleo central de la representación social. En el caso de las mezclas raciales, este sistema operaba como una zona de adaptación simbólica que permitía concretar, visibilizar y justificar el orden normativo sin contradecirlo directamente. A diferencia del núcleo, que se mantenía relativamente estable, los elementos periféricos podían modificarse según el contexto, los agentes involucrados o las condiciones sociales del momento, más próximos a lo cotidiano, a la

experiencia individual y a los contextos particulares. Con el fin de representar gráficamente esta estructura, se propone el siguiente diagrama (ver figura 40), donde las variables que operan en el sistema periférico han sido clasificadas en tres grandes dimensiones: biológica, cultural y socioeconómica. Cada una aporta criterios específicos para reforzar, aunque no modificar la representación social de las calidades raciales.

Estas tres dimensiones biológica, cultural y socioeconómica no deben entenderse como compartimentos estancos, sino como esferas interrelacionadas que operaban de forma simultánea en la construcción simbólica del mestizaje. La dimensión biológica se refiere, principalmente, a la apariencia fenotípica: el color de piel, los rasgos corporales, el cabello, o la constitución física, todos ellos visibles y frecuentemente aludidos tanto en registros documentales como en las pinturas de castas. Aunque estas características no definían por sí solas una “calidad” racial, sí funcionaban como criterios visuales altamente simbólicos, activando juicios inmediatos sobre la limpieza o impureza del linaje. Por ejemplo, un individuo de piel clara podía ser percibido como más próximo a la “calidad” española, incluso si en términos genealógicos no lo fuera. Expresiones como color quebrado, moreno o al parecer español revelan esta ambigüedad fenotípica: más que categorías fijas, operaban como zonas de sospecha o incertidumbre sobre el linaje, donde la apariencia podía funcionar tanto como barrera como como vía de movilidad simbólica.

La dimensión cultural abarca un conjunto de variables que hacían referencia a la educación, el comportamiento moral, el tipo de vínculos sociales, la pertenencia religiosa, las actividades de ocio, y la lengua hablada. Estas cualidades permitían a los sujetos demostrar una adhesión simbólica al orden colonial, reforzando o matizando su posición dentro de la jerarquía racial. Así, un mulato que hablaba correctamente el español, se confesaba con frecuencia, mantenía buenas costumbres y asistía al catecismo podía ser percibido de manera distinta a otro con idéntica “calidad”, pero sin estos atributos. La vestimenta y la apariencia externa como la limpieza, el peinado o el porte también formaban parte de esta dimensión, ya que eran signos visibles del autocontrol y la integración cultural. En este sentido, la imagen del sujeto podía acercarse simbólicamente al ideal español, aunque no modificara su “calidad” oficial.

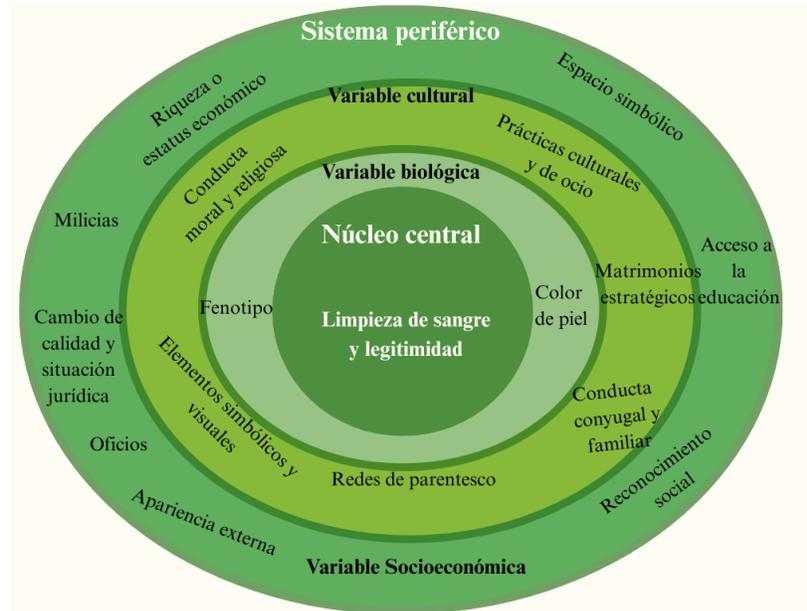


Figura 40. Esquema estructural de las representaciones sociales del mestizaje: núcleo central y sistema periférico. Elaboración propia.

Por último, la dimensión socioeconómica incluía elementos como el oficio, la riqueza material, el acceso a la propiedad o los bienes, la participación en cofradías, y la posibilidad de acceder a redes de poder o protección. Estas variables permitían a ciertos individuos mejorar su posición simbólica sin alterar formalmente su estatus. Así, un pardo con oficio de sastre, ingresos estables, y vínculos con españoles podía ganar un grado de reconocimiento social mayor que otro pardo sin oficio conocido ni recursos. Las milicias, por su parte, constituían un espacio particularmente significativo dentro de esta dimensión, ya que permitir el acceso a los afrodescendientes no sólo brindaba fuero y cierto prestigio simbólico, sino también la posibilidad de portar uniforme y armas, elementos altamente valorados dentro de la estética virreinal de la autoridad.

Estos elementos periféricos no transformaban el núcleo normativo, la limpieza de sangre y la legitimidad, pero sí lo revestían de matices y excepciones, y, en algunos casos, permitían ocultar, suavizar o negociar las marcas de la mezcla. Así, un color de piel ambivalente como el moreno o el quebrado podía interpretarse de modo distinto dependiendo del contexto, del comportamiento del sujeto, o del entorno social que lo rodeaba. Eran, por tanto, mecanismos de adaptación que hacían posible la reproducción del orden sin rigidez absoluta. Su función era performativa: no garantizaban la inclusión, pero ofrecían márgenes simbólicos de negociación; creaban una apariencia de movilidad, una ilusión de reconocimiento, sin desestabilizar el sistema de jerarquías raciales.

La representación gráfica que acompaña este apartado busca precisamente visibilizar esta estructura compleja. En el centro del diagrama se ubican los dos pilares del núcleo: limpieza de sangre y

legitimidad. A su alrededor, organizados en tres círculos diferenciados, se disponen los elementos que conforman el sistema periférico. En la dimensión biológica aparecen el color de piel, los rasgos físicos y la fisonomía general. En la dimensión cultural, elementos como la educación, el comportamiento moral, la lengua, las actividades religiosas y las formas de sociabilidad. En la dimensión socioeconómica, los oficios, el acceso a la riqueza, el prestigio material y la pertenencia a milicias o instituciones formales.

Al colocar estos elementos en la periferia, se subraya su carácter flexible y contextual. No son irrelevantes ni secundarios, pero sí están subordinados a los valores centrales del orden simbólico colonial. Su importancia radica en que, a través de ellos, los sujetos podían aproximarse al ideal, ensayar formas de blanqueamiento o insertarse simbólicamente en categorías más aceptadas. Sin embargo, su eficacia siempre dependía del reconocimiento social y del juicio de los agentes que operaban como mediadores: párrocos, autoridades, pintores y observadores de la época.

Así, el sistema periférico no solo da cuenta de la variedad de experiencias individuales en la Nueva España, sino que revela el funcionamiento concreto de las representaciones sociales: su capacidad para adaptarse, disimular, reforzar o legitimar una estructura profundamente desigual sin necesidad de enunciarla de manera explícita. Incluso lo negro, tradicionalmente asociado con esclavitud o servidumbre, podía adquirir otros sentidos si el sujeto accedía a espacios como las milicias, ocupaba oficios reconocidos o se vinculaba con instituciones. Aunque la descendencia africana arrastraba un estigma simbólico, también podía integrarse de forma limitada a través de estos dispositivos periféricos que atenuaban, aunque no eliminaban, la marca de origen.

Estas representaciones, aun cuando se manifestaban de forma diversa en los registros, imágenes o discursos, compartían una raíz común: no surgían desde la libertad individual o la simple observación empírica, sino que estaban configuradas desde una estructura normativa que excluía, jerarquizaba y definía las posibilidades de cada sujeto. El sistema periférico actuó como un andamiaje que, sin modificar el núcleo, lo reafirmaba simbólicamente, permitiendo que las diferencias de “calidad” se hicieran visibles y operativas en la vida cotidiana.

Por ejemplo, algunos aspectos como la vestimenta, el color de piel, el acceso a la educación, los oficios, el estatus jurídico o incluso las formas del ocio, no eran simples atributos sociales, estos se convirtieron en marcadores simbólicos de cercanía o lejanía con el ideal colonial. Así, quienes buscaban mejorar su condición, ya fueran mestizos, mulatos, castizos, indios u otras mezclas, no lo hacían desde la ruptura, sino desde la transgresión estratégica que aspiraba a cumplir con los códigos del orden dominante. El blanqueamiento social, las probanzas de sangre, los matrimonios mixtos o la transformación de la apariencia eran prácticas que evidenciaban el poder de estas representaciones, incluso al intentar subvertirlas, los sujetos se sujetaban a sus principios.

En este sentido, los agentes sociales desempeñaron un papel central en la configuración de estas representaciones. Los párrocos, desde los libros sacramentales, interpretaban las calidades, organizaban los registros según la legitimidad del sujeto y la categoría que se le atribuía, y con ello legitimaban o marginaban simbólicamente a las personas. Por su parte, las autoridades civiles establecieron filtros legales basados en la limpieza de sangre, el origen y la conducta, con el fin de determinar el acceso a oficios, privilegios o beneficios sociales. Los pintores de castas tradujeron estas jerarquías en imágenes que congelaban la movilidad, haciendo de esa condición un destino visual. Finalmente, los observadores europeos, aunque miraban con distancia, registraron y validaron el orden colonial como un sistema exótico pero funcional, interpretándolo desde su propio marco de clasificación y contribuyendo así a su circulación y legitimación en los circuitos ilustrados del mundo atlántico.

A lo largo de este capítulo se ha demostrado que las representaciones sociales de las mezclas raciales en la Nueva España entre 1760 y 1790 fueron construidas por diversos actores: párrocos, autoridades, pintores y observadores, cuyas intenciones, lenguajes y contextos institucionales determinaron el modo en que figuraron dichas mezclas. Aunque cada grupo configuró estas representaciones desde marcos propios, todas se articularon en torno a un mismo núcleo simbólico: la limpieza de sangre y la legitimidad del nacimiento.

Este núcleo funcionó como principio ordenador que estructuró las jerarquías sociales, delimitó los márgenes de inclusión o exclusión y dio sentido a las categorías raciales. No obstante, su expresión no fue homogénea. En los documentos parroquiales, se expresó como una clasificación moral y sacramental con consecuencias directas sobre el acceso al matrimonio o al bautismo. En las pinturas de castas, adoptó formas visuales que jerarquizaron fenotipos, oficios, gestos y espacios. En los relatos de los observadores europeos, se transformó en una crítica o validación del orden colonial. Y en las normativas virreinales, operó como dispositivo legal que reglamentó la pertenencia, el honor y la movilidad.

Así, si bien todos los constructores comparten un imaginario común sobre la importancia de la sangre y la legitimidad, el sentido que le atribuyen y los fines que persiguen al representarlo varía. Esta diversidad revela que las representaciones sociales del mestizaje no fueron fijas ni universales, sino estrategias simbólicas situadas, que participaron activamente en la configuración del orden virreinal y en la producción de significados sobre la diferencia.

CONCLUSIÓN

Las pinturas de castas no fueron simples representaciones artísticas ni registros objetivos de la realidad social novohispana. Fueron artefactos visuales profundamente ideológicos que participaron activamente en la construcción de un orden social jerarquizado, basado en la exclusión, la limpieza de sangre y la supremacía simbólica de los blancos. Antes que reflejar fielmente la vida cotidiana, estas imágenes construyeron un modelo idealizado de sociedad promovido por las élites, en el que las calidades funcionaban como destinos y los cuerpos eran fijados simbólicamente según su valor moral, social y racial. Los lienzos, entonces, no ilustraban lo que era, sino lo que debía ser.

Desde el enfoque de las ciencias del hábitat, esta investigación abordó dichas imágenes como objetos sociales con agencia, insertos en un sistema de significación más amplio. Analizarlas desde su materialidad, estética y simbología permitió ver cómo operaban como dispositivos normativos, cargados de mensajes inscritos en los cuerpos, los gestos, los espacios, las indumentarias y los vínculos familiares. Las pinturas no solo reproducían un imaginario; lo codificaban, lo reforzaban y lo difundían como forma de sentido común.

Asimismo, el enfoque metodológico de esta tesis combinó la teoría de las representaciones sociales de Serge Moscovici con la estructura propuesta por Jean-Claude Abric, lo que permitió identificar un núcleo central, conformado por la limpieza de sangre y la legitimidad, y un sistema periférico de elementos negociables, como el color de piel, el oficio, el espacio, la conducta moral y la apariencia externa, los matrimonios estratégicos, la riqueza o el estatus económico, entre otros.

Para abordar las pinturas, se recurrió a un análisis iconográfico e iconológico que permitió desentrañar no solo los elementos visuales y simbólicos de las escenas, sino también su función performativa dentro del imaginario social. Paralelamente, el análisis de contenido aplicado a la documentación en especial los registros parroquiales, censos y normas virreinales hizo posible rastrear las prácticas culturales y sociales, los discursos normativos y las estrategias individuales que matizaban o incluso contradecían el ideal representado en los lienzos. Esta distinción estructural permitió observar cómo, pese a la rigidez de ciertos marcos simbólicos, el sistema ofrecía márgenes de maniobra y transgresión, especialmente cuando se trataba del ascenso simbólico y del blanqueamiento social.

A la luz del análisis realizado, y de las diferencias observadas entre la imagen y los registros documentales, se confirma la hipótesis planteada: las pinturas de castas no representan fielmente la realidad social de las mezclas raciales en la Nueva España entre 1760 y 1790. Por el contrario, construyen representaciones sociales de las mezclas raciales generadas desde el poder, ligadas a intereses virreinales que promovían una visión ordenada y jerárquica del cuerpo social. Estas

imágenes no describen lo que fue, sino lo que debía ser: un mundo donde los españoles eran el modelo normativo, y las castas eran muestra de degeneración impureza o ilegitimidad.

El análisis documental comparativo entre tres ciudades como México, Puebla y San Luis Potosí y sus respectivas parroquias, la del Sagrario, San José y la Parroquia Mayor mostró que el mestizaje no puede entenderse de manera homogénea. Cada región articuló mecanismos propios para regular las mezclas raciales, de acuerdo con su contexto económico, político, normativo y simbólico.

En la Ciudad de México, con su complejidad demográfica y cercanía al poder virreinal, los registros revelan estrategias sofisticadas de movilidad social, como el uso del parentesco espiritual, el padrinazgo de españoles, la manipulación de las calidades en los registros y el reconocimiento de hijos ilegítimos. En Puebla, por su parte, la estructura era más cerrada, pero la presencia de las milicias abrió rutas para el blanqueamiento a través del fuero militar, especialmente entre mulatos y pardos, donde en algunos casos el oficio llegó a pesar más que la “calidad”. San Luis Potosí, en cambio, ofrecía un escenario más flexible: la riqueza minera y su ubicación fronteriza permitieron que afrodescendientes cruzaran las barreras simbólicas del color. Así lo demuestran los casos expuestos por Ramón Alejandro Montoya, como el de Antona Gallegos, mujer morena libre de origen andaluz que llegó a poseer esclavos, y Andrés Hurtado, mulato libre que acumuló bienes, protegió a su familia mediante testamento y fue sepultado con hábito franciscano. Estos ejemplos muestran cómo la limpieza de sangre y la legitimidad se conjugaron como herramientas para aproximarse al ideal español.

Este enfoque permitió observar cómo las representaciones sociales del mestizaje fueron construidas y actuadas por distintos agentes. Los párrocos, al registrar el sacramento, no solo legitimaban desde lo religioso, sino que también participaban en la construcción simbólica de las calidades. Sus decisiones sobre cómo nombrar, corregir o interpretar una categoría revelan una lectura subjetiva de la apariencia, la moral y el estatus social. En muchos casos, los términos utilizados no respondían de forma estricta a la genealogía, sino a cómo era percibido socialmente el individuo, lo que muestra que dichas denominaciones eran negociables y estaban abiertas a la interpretación del agente que registraba.

Por su parte, las autoridades virreinales utilizaron la limpieza de sangre y la legitimidad como instrumento de control y exclusión, cerrando el acceso a oficios, el ingreso a la universidad o cargos a quienes no pudieran acreditar una genealogía sin mezcla. En este aspecto, el mestizaje no fue solo una condición biológica, sino una frontera moral y política. Dentro de este contexto, la “calidad” se transformó en un dispositivo normativo que regulaba el acceso al prestigio, la movilidad y el poder. En este entramado, los pintores no fueron actores neutros, sino agentes estratégicos con intereses propios. Aquellos vinculados a círculos académicos o al aparato institucional como Cabrera, Islas o

Magón, entre otros, aspiraban no solo a dignificar su oficio, desvinculándolo de su antiguo carácter de arte mecánico. Su insistencia en fundar academias, acceder a privilegios y monopolizar la enseñanza pictórica revela una clara voluntad de ascenso simbólico. Muchos de ellos, incluso siendo de origen mixto, se presentaban como españoles, excluyendo deliberadamente a otros pintores de castas o indios de sus círculos. Esta actitud no solo muestra su deseo de reconocimiento, sino también su asimilación activa de los códigos de limpieza de sangre y legitimidad. De ahí que las escenas que representaron no fueran simples encargos: eran formas de objetivar un imaginario que compartían y que los beneficiaba.

Desde otra perspectiva, los pintores anónimos o no afiliados a las academias, que trabajaban en talleres informales o fuera de los marcos legales, también replicaron estas escenas. Aunque en muchos casos eran indios o de sangre mezclada, asumieron los mismos esquemas iconográficos y narrativos. Esto no fue una simple imitación artística ni un gesto ingenuo, sino una decisión ideológica. Estas representaciones les permitían insertarse simbólicamente en el orden que anhelaban, aspirar al blanqueamiento o reforzar creencias compartidas. Así, el oficio de pintor también funcionó como una vía para negociar su “calidad” y reivindicar su posición social. La masiva producción de estas pinturas, muchas de ellas registradas en colecciones privadas, demuestra que las escenas de castas no fueron exclusivas de la élite virreinal, sino que circularon entre diversos sectores sociales, consolidando una representación compartida y normalizada del orden racial.

Este tipo de representación fue reforzada también por la mirada de los observadores de la época. Viajeros ilustrados, cronistas y científicos como Pedro Alonso de O’Crouley, Fray Joaquín de Ajofrín, Pedro Anselmo Chreslos Jache, Edward Long o Alexander von Humboldt participaron activamente en el proceso de objetivación y anclaje de las categorías raciales. Sus textos no solo describieron lo que vieron, sino que organizaron la diferencia en tipologías comparativas, muchas veces alimentadas por una mirada eurocéntrica y clasificatoria que naturalizaba la jerarquía social y racial. De esta forma, sus relatos reforzaron el núcleo central de la representación, basado en la limpieza de sangre y la legitimidad, al presentar las mezclas como desviaciones, degeneraciones o impurezas.

Al mismo tiempo, estos observadores contribuyeron a estructurar y difundir el sistema periférico, al prestar atención al color de piel, los gestos, la indumentaria, los espacios habitados, los oficios o la conducta moral como signos visibles de diferencia y jerarquía. Sus obras, al circular en Europa, no solo validaron las creencias coloniales, sino que transformaron las castas en un objeto de consumo simbólico: espectáculo visual, curiosidad científica o prueba de la supuesta decadencia americana. En este sentido, también ellos participaron en la codificación del orden social novohispano,

traduciéndolo y legitimándolo ante un público externo que encontraba en estas imágenes una confirmación de sus propios prejuicios y expectativas sobre el Nuevo Mundo.

En este mismo proceso de producción simbólica, los pintores jugaron un papel clave al generar categorías visuales que, aunque no documentadas en registros oficiales, funcionaron como advertencias ideológicas. Por eso, no resulta casual que las calidades más llamativas como torna atrás, salta atrás o tente en el aire hayan aparecido precisamente en las pinturas. Aunque han sido señaladas como invenciones o fantasías barrocas e incluso descartadas por no hallarse en los registros, lo cierto es que no deben leerse como ficciones. A mi parecer, estos nombres no reflejan lo cotidiano, sino lo que debía advertirse: funcionaban como etiquetas simbólicas, como una forma de nombrar la impureza extrema, la ruptura del orden genealógico o la imposibilidad de redención. Es decir, eran dispositivos visuales y lingüísticos para marcar los límites del sistema.

Estas pinturas, entonces, no surgieron en el vacío. Su proliferación entre 1760 y 1790 coincide con un momento de cambios normativos, sociales y económicos. La Real Pragmática de Matrimonios de 1776, el auge de las reformas borbónicas y la intensificación de los controles sobre los vínculos interraciales hicieron necesario reafirmar visualmente el núcleo de las representaciones sociales: la limpieza de sangre y la legitimidad. De ahí que estas imágenes buscaran no solo ilustrar, sino ordenar, advertir, clasificar y fijar.

En ese sentido, de acuerdo con los intereses de cada agente, ya fuera el pintor, el párroco, el observador o la autoridad, se definió la manera en que se caracterizaron las mezclas raciales. Cada uno actuó en el proceso de construcción de sentido, reforzando con sus prácticas, trazos o palabras el sistema que convertía las diferencias corporales en jerarquías sociales.

A través de todos estos agentes, las representaciones sociales de las mezclas raciales se estructuraron como un sistema con centro y periferia. Desde el núcleo central, la limpieza de sangre y legitimidad se organizaban los significados más estables, mientras que en la periferia, atributos como el color, el oficio, la conducta y la apariencia podían negociarse, siempre dentro de los límites simbólicos impuestos por el poder. Esta estructura no solo corresponde a lo planteado por la teoría del núcleo central de Abrić, sino que se vincula con el Modelo de Construcción y Circulación de Representaciones Sociales en la Nueva España, propuesto en esta investigación.

Dicho modelo permite comprender cómo las representaciones no se limitaban a operar en el plano discursivo o ideológico, sino que retornaban hacia la vida cotidiana, influyendo en los cuerpos, en las decisiones individuales y en las estrategias sociales de los sujetos. Se trata de un proceso cíclico en el que las categorías producidas simbólicamente volvían sobre la sociedad, generando reconfiguraciones. Los individuos no solo eran clasificados: también actuaban, performaban y encarnaban aquellas calidades que les permitirían ascender, integrarse o evitar la exclusión dentro del

orden virreinal. Esta lógica de ida y vuelta, simbolización, circulación y reconfiguración confirma el carácter dinámico, performativo y estructurante de las representaciones sociales en el contexto novohispano.

Por ello, esta investigación no se limita a clasificar imágenes o registrar documentos. Su propósito fue comprender cómo se construyeron, se actuaron y se difundieron las representaciones de las mezclas raciales en un momento en que el orden social era también un orden visual, corporal y espiritual.

Las castas no constituyeron un sistema jurídico rígido, sino una red de imaginarios sociales que organizaron la vida novohispana desde lo simbólico. El mestizaje, desde esta perspectiva, no puede seguir entendiéndose como un proceso homogéneo ni como una integración armoniosa. Fue una ideología que justificó la desigualdad, estructuró jerarquías y dio sentido a una sociedad profundamente estratificada.

En este sentido, el sistema de castas operó como un orden simbólico estratificado, sustentado no sólo en la genealogía o el color de piel, sino en una serie de valores asociados a la moralidad, la conducta, el espacio y la apariencia, los cuales permitieron que la “calidad” se convirtiera en una categoría flexible, pero profundamente jerarquizada. Cada región, como mostraron los análisis documentales, adoptó sus propios mecanismos para interpretar y negociar esta condición, lo cual revela que el mestizaje no fue una experiencia uniforme, sino una construcción local y situada, determinada por los intereses de los sujetos, el contexto económico, las normativas vigentes y las percepciones de los agentes.

Las pinturas de castas, por su parte, tuvieron un efecto contundente en la formación de imaginarios. No solo participaron activamente en el proceso de objetivación y anclaje, sino que fijaron visualmente las jerarquías, contribuyendo a instaurar un modelo de percepción que ha perdurado hasta nuestros días. De hecho, muchas de estas imágenes han sido retomadas en los siglos posteriores como recurso didáctico o ilustrativo en libros de texto escolares para ejemplificar el mestizaje en México, lo cual ha contribuido a normalizar una mirada jerárquica, racista y estetizada de la diferencia, reforzando estereotipos que hoy siguen operando en las formas de exclusión cotidiana. Así, el legado visual de estas obras no se limita al periodo virreinal, sino que continúa actuando en las formas contemporáneas de ver, nombrar y ordenar la diversidad.

BIBLIOGRAFÍA

FUENTES PRIMARIAS

AJOFRÍN, Francisco, *Diario del viaje que por orden de la sagrada congregación de propaganda fide hizo a la América septentrional en el siglo XVIII (1763)*. Vicente Castañeda y Alcover y P. Buenaventura de Carrocera (eds.), 2 vols. Madrid: Archivo Documental Español, Real Academia de la Historia, 1958.

CHRESLOS Jache, Pedro Anselmo, *Ordenanzas del Baratillo de México dadas por vía de exhortación o consejo a sus doctores, 1754*, p. 38. Disponible en: <http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000044721&page=1>, consultado en marzo de 2023.

Concilio Provincial Mexicano, IV celebrado en la ciudad de México el años de 1771. Se Imprime completo por vez primera de orden del Ilmo. y Rmo. Sr. Dr. D. Rafael Sabás Camacho, Illr. Obispo de Querétaro. Querétaro: Imprenta de la Escuela de Artes, 1898.

COVARRUBIAS, Sebastián, *Tesoro de la lengua castellana o española*, [1611], Madrid, ediciones Turner, 1977.

FamilySearch. México, Catholic Church Records, 1760–1790. Registros parroquiales consultados:

Ciudad de México, Parroquia de El Sagrario: Bautismos de castas y Matrimonios de castas.

Puebla, Parroquia de San José: Bautismos de castas y Matrimonios de castas.

San Luis Potosí, Parroquia de El Sagrario: Bautismos y Matrimonios de castas. Disponible en:

<https://www.familysearch.org/>, consultado entre marzo de 2022 y abril de 2023.

HUMBOLDT, Alejandro, *Ensayo Político sobre el Reino de la Nueva España*, México, Porrúa, 1984.

LORENZANA y Buitrón, *Avisos para que los naturales de estos reynos sean felices en lo espiritual y en lo temporal*. En *Cartas pastorales y edictos*, Ciudad de México. Imprenta de Joseph Antonio de Hogal, 1770.

O' CROULEY, Pedro Alonso, *Idea compendiosa del reino de la Nueva España*, 1774. Biblioteca Digital Hispánica, 1774. Disponible en: <http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000250998>, consultado en marzo de 2023.

Real Academia Española: *Diccionario de la lengua española*, 23.^a ed., versión 23.5.

Real Universidad de la Ciudad de México, *Estatutos y constituciones hechas con comisión [sic] particular de su Magestad, para ello: por el Señor Juan de Palafox y Mendoza... Obispo de la Puebla de los Angeles, Visitador General de la Nueva-España y de dicha Real Universidad...*, México: Por la viuda de Bernardo Calderón, 1668, reproducción digital, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, Fol. 45v. Disponible en: <https://www.cervantesvirtual.com/>, consultado en marzo de 2023.

Recopilación de leyes de los Reynos de las Indias. Tomo II. Quinta edición. Madrid: Boix, Editor, 1841.

Recopilación de leyes de los Reynos de las Indias. Tomo IV. Madrid: Imprenta de Julián de Paredes, 1681.

SOLÓRZANO Y Pererira, Juan de, *Política Indiana*, Amberes, Enrico y Cornelio Verdussen, 1703.

FUENTES SECUNDARIAS

ABRIC, Jean Claude, *Metodología de recolección de las Representaciones Sociales*. México, D.F. Coyoacán, 2001.

AGUIRRE Beltrán, Gonzalo, *La población negra de México*, 1.a ed. 1946, Reimpresión, México, Fondo de Cultura Económica, 1972.

ALMARZA Villalobos, Ángel Rafael, “La limpieza de sangre en el Colegio de Abogados de Caracas a finales del siglo XVIII”, *Fronteras de la Historia*, núm. 10, 2005, pp. 305-328. Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=83301010>, consultado en mayo de 2025.

BÁEZ Macías, Eduardo, *Jerónimo Antonio Gil y su traducción de Gerad Audran*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Estéticas, 2001.

BERTRAND, Michel, “De la familia a la red de sociabilidad”, *páginas revista digital de la escuela de historia – unr/ año 4-nº 6/ Rosario*, 2012, pp 48-80. Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/5537551.pdf>, consultado en abril 2025.

_____, “Elites, parentesco y relaciones sociales en Nueva España”, *Tiempos de América: Revista de Historia, Cultura y Territorio*, núm. 3, 1999, pp. 57–66. Disponible en: <https://raco.cat/index.php/TiemposAmerica/article/view/105045>, consultado en marzo de 2025.

BOCCARA, Guillaume, “Colonización, resistencia y etnogénesis en las fronteras americanas”, en Guillaume Boccara, (comp.), *Colonización, resistencia y etnogénesis en las fronteras americanas (Siglos XVI-XX)*, Quito, Ediciones Abya-Yala. 2006, pp.47-82.

BÖTTCHER, Nikolaus, Bernd Hausberger, Max S. Hering Torres. “Introducción: sangre, mestizaje y nobleza”, en Nikolaus Böttcher, Bernd Hausberger y Max S. Hering Torres (ed.), *El peso de la sangre: limpios, mestizos y nobles en el mundo hispánico*, México, El Colegio de México, 2011, pp. 9-28.

_____, “Inquisición y limpieza de sangre en Nueva España”, en Böttcher Nikolaus, Bernard Hausberger y Max S. Hering Torres (coord), *El peso de la sangre: limpios, mestizos y nobles en el mundo hispánico*. México, El Colegio de México, 2011, pp. 187-217.

BRADING, David Anthony, *Mineros y comerciantes en el México borbónico (1763-1810)*, Fondo de Cultura Económica, México, 1975.

BRAVI, Carolina, *Representaciones sociales-visuales: Las imágenes de la inundación en Santa Fe*, 1ª ed. Santa Fe, Ediciones UNL, 2022

BRAVO, Rafael Ángel, “Mestizaje, creolización, sincretismo e hibridación cultural, a través de los mercados populares en América,” *Revista de Ciencias Sociales (Ve)* 27, no. 2, 2021, pp. 322–337, <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7927668>, consultado en abril de 2025.

CARBAJAL López, David “Reflexiones metodológicas sobre el mestizaje en la Nueva España. Una propuesta a partir de las familias del Real de Bolaños, 1740-1822”, en *Letras históricas*, núm. 1, 2009, pp 13-28. Disponible en: <https://diversae.lagos.udg.mx/index.php/DRSHM/article/view/27/27>, consultado en abril de 2023.

CARRERA Stampa, Manuel, *Los gremios mexicanos. La organización gremial en la Nueva España, 1521-1861*, México, Colección de estudios histórico-económicos mexicanos, Cámara Nacional de la industria de la Transformación, E.D.I.A.P.S.A, 1954.

CARROLL, Patrick J, “El debate académico sobre los significados sociales entre clase y raza, en María Elisa Velázquez (Coord.), *Debates históricos contemporáneos: africanos y*

afrodescendientes en México y Centroamérica, México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Institut de Recherche pour le Developpement, Universidad Nacional Autónoma de México, 2022, pp. 111-142.

CASTILLO Palma, Norma Angélica, “De los Austrias a los Borbones: de cómo los curas y frailes cambiaron de políticas, para otorgar categorías de calidad a los hijos de parejas mixtas,” *Revista de História da Sociedade e da Cultura* 23, 2023, pp. 149-172. Disponible en: https://doi.org/10.14195/1645-2259_23-1_6., consultado en marzo de 2025.

_____, *Cholula sociedad mestiza en ciudad india. Un análisis de las consecuencias demográficas, económicas y sociales del mestizaje en una sociedad novohispana (1649-1796)*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, 2001.

_____, “Matrimonios mixtos y cruces de la barrera de color como vía para el mestizaje de la población negra y mulata (1674-1796)”, en *Signos históricos*, vol. 2, núm. 4, diciembre, 2000, pp. 13-38. Disponible en: <https://signoshistoricos.izt.uam.mx/index.php/historicos/article/view/56>, consultado en marzo de 2025.

_____, “Informaciones y probanzas de limpieza de sangre”, en Böttcher Nikolaus, Bemd Hausberger y Max S. Hering Torres (coord.). *El peso de la sangre: limpios, mestizos y nobles en el mundo hispánico*. México, El Colegio de México, 2011, pp. 219- 250.

CASTELLÓ Yturbide, Teresa, “Los cuadros de mestizaje y sus pintores”, *De la Historia. Homenaje a Jorge Gurría Lacroix*, México, UNAM, 1985.

CATELLI, Laura, “Pintores criollos, pintura de castas y colonialismo interno: los discursos raciales de las agencias criollas en la Nueva España del periodo virreinal tardío,” *Cuadernos del CILHA* 13, no. 17, 2012, pp.146–174. Disponible en: <https://revistas.uncu.edu.ar/ojs3/index.php/cilha/article/view/4107>, consultado en enero de 2021.

_____, Los hijos de la conquista: otras perspectivas sobre el “mestizo” y la traducción a partir de él “El Nueva y Buen Gobierno de Felipe Guaman Poma de Ayala”, *Revista de Historia de la Traducción*, número 4, [En línea], Universidad Autónoma de Barcelona, Barcelona, 2010. Disponible en: <http://www.traduccionliteraria.org/1611/art/catelli.htm#>, consultado el 15 de marzo de 2023.

CHAVES, Chamorro, Margarita, “Jerarquías de color y mestizaje en Amazonia occidental colombiana,” *Revista Colombiana de Antropología*, pp.189-216, 2002. Disponible en: http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0486-65252002000100008, consultado el 05 de marzo del 2022.

DE ALBA González, Martha, “Representaciones sociales y curso de vida,” en Felipe Aliaga (coord.), *Investigación sensible. Metodologías para el estudio de imaginarios y representaciones sociales*, Bogotá, Universidad Santo Tomás, 2022.

DE ANTUÑANO Maurer, Alejandro, “Sociedad Virreinal y el Derecho Indiano en la Nueva España”, en Gabriela Velázquez Robinson (coord.), *Espejos distantes. Los rostros mexicanos del siglo XVIII*, México, Grupo Financiero BBVA Bancomer, 2009, pp. 61-107.

DI GIACOMO, J.P., “Teoría y método de las representaciones sociales”, en Páez, D. *Pensamiento, Individuo y Sociedad: cognición y representación social, fundamentos*, Madrid, 1987.

DURKHEIM, Emile, *Las formas elementales de la vida religiosa*, trans. José Antonio Gómez López, México, Ediciones Coyoacán, 2009.

DOMINIC Crewe, Ryan, “Bautizando el colonialismo: las políticas de conversión en México después de la conquista”, México, *Historia Mexicana*, v. 68, n.3, 2019, pp. 943-1000. Disponible en: <https://doi.org/10.24201/hm.v68i3.3809>, consultado en septiembre de 2022.

ENCINO Rojas, Dolores, “Matrimonio, bigamia y vida cotidiana en Nueva España”, *Dimensión Antropológica*, vol. 17, 1999, pp. 101- 122. Disponible en: <http://www.dimensionantropologica.inah.gob.mx/?p=1186>, consultada en enero de 2023.

FOLLARI, Roberto, “Interdisciplina, hibridación y diferencia. Algunos rubros de su discusión actual en América Latina”. *De Raíz Diversa*, núm. 1, 2014, pp. 67-82, Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=8390965> P.70, consultado en abril 2025.

GANSTER, Paul, “Miembros de los cabildos eclesiásticos y sus familias en Lima y la ciudad de México en el siglo XVIII”, en: Pilar Gonzalbo Aizpuru (coord.), *Familias novohispanas siglos XVI al XIX, Seminario de Historia de la Familia*, Estudios Históricos, México, El Colegio de México, 1991, pp. 149-162.

GARCÍA Canclini, Néstor, *Culturas híbridas y estrategias comunicacionales, Estudios sobre las Culturas Contemporáneas* 3, no. 5, México, Universidad de Colima, 1997, pp.109–128, <https://www.redalyc.org/pdf/316/31600507.pdf>, consultado en abril de 2024.

_____, *Culturas Híbridas: Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, México, Grijalbo- Conaculta, 1989.

GARCÍA Sáiz, María Concepción, *Las Castas Mexicanas, Un Género Pictórico Americano*, edit. Olivetti, México, 1989

GIRAUDO, Laura, “Casta(s), sociedad de castas e indigenismo: la interpretación del pasado colonial en el siglo XX “, *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [En línea], Debates, 2018. Disponible en: <http://journals.openedition.org/nuevomundo/72080>, consultado en marzo 2025.

GONZALBO Aizpuru, Pilar, *Familia y nuevo orden colonial*, México, El Colegio de México, 1998.

_____, “Afectos e intereses en los matrimonios en la Ciudad de México”, *Historia Mexicana*, LVI:4, México, 2007, pp. 117- 1161. Disponible en: <https://www.redalyc.org/pdf/600/60056401.pdf>, consultado en febrero de 2025.

_____, “La familia novohispana y la ruptura de los modelos”, *Colonial Latin American Review*, Vol.19, N.º 1, 2000, p. 10. Disponible en: <https://pilargonzalbo.colmex.mx/pdfs/2/33.LA%20FAMILIA%20NOVOHISPANA%20Y%20LA%20RUPTURA.pdf>, consultado el 15 de abril de 2023.

_____, “Familia rural, familia urbana. La Nueva España frente a la modernidad del siglo XVIII,” *Revista de Historia Regional y Local* 13, no. 28, 2021, pp. 138–168. Disponible en: <https://doi.org/10.15446/historelo.v13n28.89308>, consultado en mayo de 2024.

GONZÁLEZ Angulo, Jorge, “Los gremios de artesanos y el régimen de castas”, *Anuario II*, Centro de Investigaciones Históricas. Instituto de Investigaciones Humanísticas, Universidad de Veracruz, 1979, pp. 148-159. Disponible en: <https://cdigital.uv.mx/items/ccbc89de-45c3-4917-b4ea-70864908d5e0>, consultado en octubre de 2022.

GONZÁLEZ Esparza, Víctor Manuel, *Resignificar al Mestizaje, Tierra Adentro, Aguascalientes, siglos XVII y XVIII*, Aguascalientes, Universidad Autónoma de Aguascalientes, El Colegio de San Luis, México, 2018.

_____, “Las Pinturas de Castas o el oscuro objeto del deseo”, *Cuadernos de Historia del Arte - N° 39, NE N°14*, Mendoza, Instituto de Historia del Arte – FFyL –

UNCuyo, 2022, pp. 23-98. Disponible en: <https://revistas.uncu.edu.ar/ojs3/index.php/cuadernoshistoarte/article/view/5735>, consultado en enero de 2023.

GONZÁLEZ Flores, José Gustavo, *Mestizaje de Papel. Dinámica demográfica y familias de calidad múltiple en Taximaroa (1667-1826)*, [Tesis de doctorado], Michoacán, El Colegio de Michoacán, 2013.

GRUZINSKI, Serge, *El pensamiento mestizo*, Paidós, Barcelona, 2000.

HELG, Aline Helg “La limpieza de sangre bajo las reformas borbónicas y su impacto en el caribe neogranadino”. Colombia, *Boletín de Historia y Antigüedades* 101: 858, 2014, pp.143-180. Disponible en:

https://www.academia.edu/16635133/La_limpieza_de_sangre_bajo_las_reformas_borb%C3%B3nicas_y_su_impacto_en_el_Caribe_neogranadino_In_Bolet%C3%ADn_de_Historia_y_Antig%C3%BCedades_Academia_Colombiana_de_Historia_vol_101_no_858_enero_junio_2014_pp_143_180, consultado en marzo de 2025.

HERING Torres, Max S, “Limpieza de sangre en España. Un modelo de interpretación”, en Nikolaus Böttcher, Bernd Hausberger y Max S. Hering Torres (ed.), *El peso de la sangre: limpios, mestizos y nobles en el mundo hispánico*, México, El Colegio de México, 2011, pp. 29-62.

IBAÑEZ, Tomás, *Ideologías de la vida cotidiana*, Barcelona, Sendai, 1988.

IBARRA Dávila, Alexia, *Estrategias del mestizaje: Quito a finales de la época colonial*, Quito, Abya- Yala, 2002. Disponible en: https://digitalrepository.unm.edu/abya_yala/324/, consultado en marzo de 2022.

ISRAEL, Jonathan I, *Razas, clases sociales y vida política en el México colonial, 1610-1670*, México, Fondo de Cultura Económica, 1980.

JIMÉNEZ Sotero, Jairo Eduardo. “Pardos y morenos veracruzanos, siglo XVIII: blanquitud y diferencia colonial en las milicias novohispanas.” *Tabula Rasa*, no. 45, 2022, pp. 119–141. Disponible en: <https://doi.org/10.25058/20112742.n45.06>, consultado en abril de 2025.

JODELET, Denise, “La representación social: fenómenos, concepto y teoría”, En S. Moscovici (Ed.) *Psicología social II. Pensamiento y vida social*, Buenos Aires, Planeta, 1984.

KATZEW, Ilona, *La pintura de castas. Representaciones raciales en México del siglo XVIII*, México/ Madrid, editorial Turner, 2004.

KONETZKE, Richard, *Colección de documentos para la historia económica de Hispanoamérica*, vol. 2 México, El Colegio de México, 1953.

_____, “Los mestizos en la legislación colonial”, *Revista de estudios políticos*, núm. 112, 1960, p. 117. Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2129472>, consultado en febrero de 2022.

KROTZ, Esteban, “Prólogo a *El matrimonio primitivo: una investigación sobre el origen de la forma de raptó de las ceremonias de matrimonio*, John Ferguson McLennan, (trad.) Pastora Rodríguez Aviñoá, México, CIESAS, UAM, Universidad Iberoamericana, 2015.

LAFAYE, Jaques, “*De sangre limpia*” y *castas de mezcla*”, en Gabriela Velásquez Robinson (coord.), *Espejos distantes. Los rostros mexicanos del siglo XVIII*, México, Grupo Financiero BBVA Bancomer , pp. 109- 163.

_____, “*Méjico, joya de la Corona*”, en Gabriela Velásquez Robinson (coord.), *Espejos distantes. Los rostros mexicanos del siglo XVIII*, México, Grupo Financiero BBVA Bancomer, pp. 13- 57.

LARRUCEA Garritz, Amaya, “La construcción del paisaje novohispano en la pintura de castas”, en Eduardo Martínez de Pisón y Nicolás Ortega Cantero, (eds.), *Paisaje y cultura*, Madrid, Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid / Fundación Duques de Soria de Ciencia y Cultura Hispánica, 2017, pp. 97-128.

LEÓN, Nicolás, *Las Castas del México colonial o Nueva España, Noticias etno-antropológicas*. México, Talleres Gráficos del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía/Departamento de Antropología Anatómica, 1924.

LÓPEZ Beltrán, Carlos, “Sangre y temperamento, pureza y mestizajes en las sociedades de castas americanas”, en F. Gorbach, & Carlos López Beltrán (eds.), *saberes locales: ensayos sobre historia de la ciencia en América Latina*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2008, pp. 289- 342. Disponible en: <https://www.filosoficas.unam.mx/~lbeltran/Textos/Articulos/CastasLopezBeltran.pdf>, consultado en noviembre de 2022.

LORING García, María Isabel, “Sistemas de parentesco y estructuras familiares en la Edad Media,” en José Ignacio de la Iglesia Duarte (coord.), *La familia en la Edad Media: XI Semana de Estudios Medievales, Nájera*, Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, 2001, pp. 13-38. Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=595373>, consultado en febrero 2025.

MACEDO Ortiz, Luis, “Gremios y cofradías de los arquitectos novohispanos”, México, *Boletín del Instituto de Investigaciones Bibliográficas*, Universidad Autónoma de México, vol. VII, núm. 1 y 2, 2002

MARTINS Bordoni, Andrea Catalina, “Redes Sociales en la América colonial del S XVIII. Las comunidades negras de esclavos, *Historia Digital*, XVIII, 31, 2018, pp. 182- 193. Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6238134>, consultado en marzo de 2025.

MASFERRER León, Cristina V, “Niños y Niñas esclavos de origen africano”, en María Elisa Velázquez (Coord.), *Debates históricos contemporáneos: africanos y afrodescendientes en México y Centroamérica*, México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Institut de Recherche pour le Developpement, Universidad Nacional Autónoma de México, 2022, pp. 195-242.

MC.KINLEY, Michelle, “Libertad en la pila bautismal”, *Revista Historia y Justicia* [En Línea],9, 2017, pp.173-204. Disponibles en: <<http://journals.openedition.org/rhj/1161>>, consultado el 10 de noviembre de 2022.

MONTOYA, Ramón Alejandro, *Población y Sociedad en un Real de Minas de la Frontera Norte Novohispana. San Luis Potosí, de finales del siglo XVI a 1810*, [Tesis de doctorado], Montreal, Universidad de Montreal, 2004. Disponible en: <https://papyrus.bib.umontreal.ca/xmlui/handle/1866/14829?show=full>, consultado el 23 de enero de 2022.

_____, *San Luis del Potosí Novohispano: Poblamiento y dinámica social de un real de minas norteño del México colonial*, San Luis Potosí, Universidad Autónoma de San Luis Potosí, 2009.

_____, *Implicaciones sociales del matrimonio religioso en la Puebla colonial de los siglos XVII y XVIII: Estudio de caso en la parroquia del señor San José, Puebla*, [Tesis de Licenciatura], Puebla, Universidad de las Américas, Puebla, 1988.

_____, “Vendiendo y comprando a la parentela. La manumisión de los esclavos de origen africano a través de la liberación de los hijos, San Luis Potosí, siglos XVII y XVIII”, en: Víctor Manuel González Esparza (coord.). *Por una nueva historia de la familia en México*, Aguascalientes, Universidad Autónoma de Aguascalientes, 2023, pp. 249-272.

_____, *El Esclavo africano en San Luis Potosí durante los siglos XVII y XVIII*, Universidad Autónoma de San Luis Potosí, San Luis Potosí, 2016.

MORA Bautista, Luis Augusto, Abel Fernando Martínez Martín, “Interdiscursividad en la serie de cuadros de castas atribuidas al pintor novohispano José Joaquín Magón” Colombia, *Historia y Memoria* 8, 2014, pp. 245-295. Disponible en: <https://www.redalyc.org/pdf/3251/325131004008.pdf>, consultado en mayo de 2023.

MORENO Navarro, Isidro, *Los cuadros del mestizaje americano: Estudio antropológico del mestizaje*, Madrid, José Porrúa Turanzas, 1973.

MOREYRA, Cecilia Edith, "Mestizaje, vida cotidiana y cultura material. Una mirada sociocultural a dos matrimonios interétnicos en la ciudad de Córdoba, siglo XVIII." *Diálogos Revista Electrónica de Historia* 13, no. 2, 2012, pp. 92-111. Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=43923654004>, consultado en abril de 2025.

MORIN, Claude, “*Santa Inés Zacatelco (1646-1812), contribución a la Demografía Histórica del México Colonial*”, México, *Instituto Nacional de Antropología e Historia, Departamento de investigaciones*, 1973, p.8, en: <https://www.academia.edu/831857/Morin_Claude_Santa_In%C3%A9s_Zacatelco_1646_1812_contribuci%C3%B3n_a_la_demograf%C3%ADa_hist%C3%B3rica_del_M%C3%A9xico_colonial>, consultado el 20 de septiembre de 2022.

MÖRNER, Magnus, *Race and Class in Latin America*. New York & London, Columbia University Press, 1970.

_____, *Estado, razas y cambio social en la Hispanoamérica colonial*, México, Secretaría de Educación Pública, 1974.

_____, *La mezcla de razas en la historia de América Latina*, Editorial Paidós, 1969.

MORO Romero, Raffaele “Las señas de los novohispano. Las descripciones corporales en los documentos inquisitoriales (finales del XVI-comienzos del XVIII),” en Estella Roselló Soberón (coord.), *Presencias y miradas del cuerpo en la Nueva España*, Ciudad de México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 2011, pp. 45-78. Disponible en: <http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/555/mira>, consultado en abril de 2025.

MOSCOVICI, Serge, *El psicoanálisis, su imagen y su público*, editorial Huemul, Buenos Aires, 1979.

MUES Orts, Paula, *La Libertad del Pincel, los discursos sobre la nobleza de la pintura en Nueva España*, Universidad Iberoamericana, 2008.

_____, “Tejidos de solidaridad de los pintores novohispanos del siglo XVIII en la Ciudad de México, o bajo el escrutinio social: del prejuicio al prestigio”, *Archivo Español de Arte*, 97 (387), 1290, 2024, pp. 2-18. Disponible en: <https://doi.org/10.3989/aearte.2024.1290>, consultado en mayo de 2025.

NAVARO Hernández, Sofía, “*La pintura de castas más allá del afán clasificatorio: la serie de castas de Miguel Cabrera (1763)*,” en Blanca Ballester Morell, Antonio Bernat Vistarini y John T. Cull (eds.) *Encrucijada de la palabra y la imagen simbólicas: estudios de emblemática*, Palma de Mallorca: Sociedad Española de Emblemática, 2013, p. 541- 697.

NIETO Sánchez, José, “Gremios artesanos, castas y migraciones en cuatro ciudades coloniales de Latinoamérica”, *Historia y Sociedad*, (35), 2018, pp. 1771-197. Disponible en: DOI: <https://doi.org/10.15446/hys.n35.70215>., consultado el 16 de junio de 2023.

OGASS Bilbao, Claudio Moisés, “Ama de piel morena: El proceso de blanqueamiento de la mulata Blasa Díaz, esclava en Lima y propietaria esclavista en Santiago (1700-1750)”, Santiago, *Revista de Humanidades*, vol. 17-18, 2008, pp. 67-8. Disponible en: <https://www.redalyc.org/pdf/3212/321227236004.pdf>, consultado en enero de 2025.

ORTIZ Macedo, Luis “Gremios y cofradías de los arquitectos novohispanos”, México, *Boletín del Instituto de Investigaciones Bibliográficas*, Universidad Autónoma de México, vol. VII, núm. 1 y 2, 2002, pp. 63-84. Disponible en: <https://publicaciones.iib.unam.mx/index.php/boletin/article/view/671/660>, consultado el 10 de marzo de 2023.

PÉREZ Vejo, Tomás, “El mito del mestizaje. Sus implicaciones ideológicas”, *Periódico el Universal*, 2021 en: https://www.academia.edu/51303148/El_mito_del_mestizaje, consultado el 20 marzo del 2022.

_____, “Pintura de Castas. La memoria del ideal novohispano”, en José Ignacio y Carlos González Manterola, (coords.), *Obras maestras novohispanas*, Monterrey, Espejo de Obsidiana Ediciones, 2013, p. 145-198.

RAMÍREZ Montes, Mina, “En defensa de la pintura. Ciudad de México, 1753”. *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, 23(78), 2001, pp. 103-128. Disponible en: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185-12762001000100008&lng=es&tlng=es, consultado el 23 enero de 2023.

RICARD, Robert, Ángel María Garibay K., *La conquista espiritual de México, Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572*, Fondo de Cultura Económica, edición electrónica, México, 2015.

RIVERA, Silvia, *En defensa de mi hipótesis sobre el mestizaje colonial andino, en Seminario, Mestizaje, Ilusiones y realidades*, La Paz, MUSEF, 1996.

RATEAU, Patrick, Grégory Lo Monaco, “La Teoría de las Representaciones Sociales: Orientaciones conceptuales, campos de aplicaciones y métodos”, Medellín, *Revista CES Psicología*, N°6, no. 1, 2013, pp. 22-42. Disponible en: <https://www.redalyc.org/pdf/4235/423539419003.pdf>, consultado en marzo de 2025.

RESTALL, Matthew. “La Nueva Historia de la Conquista”. Trad. por Jorge Gamboa. *History Compass* 10, no. 2, 2012, pp. 151–160. <https://imagenesyespejismos.wordpress.com/wp-content/uploads/2018/09/restall-nueva-historia.pdf>, consultado en junio de 2025.

RINKE, Stefan, y Federico Navarrete Linares. “Comprender la conquista de México desde el siglo XXI. Introducción.” *Iberoamericana* 19, no. 71, 2019, pp. 7–12. Disponible en: <https://journals.iai.spk-berlin.de/index.php/iberoamericana/article/view/2584>, consultado en junio de 2025.

RODRÍGUEZ García, Dan, “Endogamia/exogamia,” en *Diccionario Temático de Antropología Cultural*, ed. Antonio Aguirre Baztán, Madrid: Delta, 2018, pp.154–160.

RODRÍGUEZ Ortiz, Guillermo Alberto, *El lado afro de la puebla de los ángeles. Un acercamiento al estudio sobre la presencia africana, 1595-1710*, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Facultad de Derecho y Ciencias Sociales, Puebla, Piso 15, editores, 2015.

ROJAS Rabiela, Teresa,” El papel del estado en la organización económica de la familia campesina en el México central durante el siglo XVI”, en Antonio Guzmán V. y Lourdes Martínez O, (eds.), *Familia y poder en Nueva España: Memoria del Tercer Simposio de Historia de las Mentalidades*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1991.

ROSENBLAT, Ángel, *La población indígena y el mestizaje en América*, editorial Nova, Buenos Aires, 1954.

SADA De González, Lydia, “El reflejo pictórico de la vida colonial”, en Gabriela Velásquez Robinson (coord.), *Espejos distantes. Los rostros mexicanos del siglo XVIII, México*, Grupo Financiero BBVA Bancomer, 2009, pp. 165- 207.

SÁENZ Díaz, Diana Karent, Ana Lucía Maldonado González, y Lyle Figueroa de Katra, “Estructura y organización de la representación social sobre consumo. El caso de la colonia 18 de marzo de Minatitlán, Veracruz,” *Cultura y representaciones sociales* 11, no. 21, 2016, pp. 211-241. Disponible en: <https://www.scielo.org.mx/pdf/crs/v11n21/2007-8110-crs-11-21-00211.pdf>, consultado en enero de 2025.

SÁNCHEZ García, José Luis , Roser Campos Senchermés, “La novedad española en América: aportación de la Corona Hispánica”, *Cuadernos de Investigación histórica*, núm. 39, 2022, pp. 19- 43. Disponible en: <https://www.redalyc.org/journal/6918/691872664002/691872664002.pdf>, consultado en enero de 2022.

SÁNCHEZ Santiró, Ernest, “El nuevo orden parroquial de la ciudad de México: Población, etnia y territorio (1768-1777)”, México, *Estudios de Historia Novohispana* 30, 2004, pp. 63-92. Disponible en: <https://doi.org/10.22201/iih.24486922e.2004.030.3612>, consultado en enero de 2005.

SANCHO Larrañaga, Roberto, Ignacio Riffo-Pavón, “Análisis semiótico del discurso: identificando representaciones e imaginarios sociales”, en Felipe Aliaga (coord.), *Investigación sensible. Metodologías para el estudio de imaginarios y representaciones sociales*, Bogotá, Universidad Santo Tomás, 2022.

SANDOVAL Godoy, Sergio A, “Hibridación social: un modelo conceptual para el análisis de la región y el territorio,” *Región y Sociedad* 15, no. 28, 2003, pp. 47–80, http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1870-39252003000300002, consultado en abril de 2025.

SEED, Patricia, *Amar, honrar y obedecer en el México colonial. Conflictos en torno a la elección matrimonial, 1574-1821*, México, editorial Alianza, 1991.

SERRANO, Manuel Martín, *La producción social de comunicación*, España, Alianza, 2004.

SOLANGE, Alberro, Pilar Gonzalbo Aizpuru, *La sociedad novohispana: estereotipos y realidades*, El Colegio de México, primera edición electrónica, México, 2014.

SOTO Rangel, Laura Alicia, “La hibridación cultural de América. Breve revisión de Cornelius de Pauw y Javier Clavijero,” *Valenciana*, núm. 35, 2025, pp. 261–292, Disponible en: <https://www.revistas.unam.mx/index.php/valenciana/article/view/83976>, consultado en abril de 2025.

TALAVERA Ibarra, Oziel Ulises, “La ilegitimidad en Valladolid y Uruapan en la época colonial, 1594-1819”, en: Chantal Cramaussel y José Gustavo González Flores (Eds.), *Nacidos ilegítimos. La Nueva España y México*, El Colegio de México y Universidad Autónoma de Coahuila, 2020, pp. 44-75.

TORRES Quintero, Gregorio, *México hacia el fin del virreinato español, Antecedentes sociológicos del pueblo mexicano, 1921*, México, Editorial COSMOS, 1980.

TOUSSAINT, Manuel, *Pintura Colonial en México*, reed 1965, México UNAM, IIE, 1990.

_____, “Un Documento Acerca De Andrés De Islas”. *Anales Del Instituto De Investigaciones Estéticas* 2 (8):1943, pp. 77-78. Disponible en: <https://doi.org/10.22201/iiie.18703062e.1942.8.280>, consultado en octubre de 2021.

TOVAR Esquivel, Enrique, América Malbrán Porto, “Entre trapos y sedas”, en: Beatriz Barba Ahuatzin (Coord.), *Iconografía Mexicana XII. Indumentaria y ornamentación*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2014, pp. 261- 274.

UCHMANY, Eva Alexandra, “Mestizaje en el siglo XVI novohispano”, *Historia Mexicana*, Vol. 37, Núm. 1 (145), México, El Colegio de México, 1987, pp. 29-48. Disponible en: <https://historiamexicana.colmex.mx/index.php/RHM/article/download/2033/1814/2120>, consultado en marzo de 2023.

TWIMAN, Ann, *Purchasing Whiteness. Pardos, Mulattos, and the Quest for Social Mobility in the Spanish Indies*, Stanford University Press, 2015,

UGARTE Godoy, José Joaquín, “El sistema jurídico de Kelsen. Síntesis y crítica.” Chile, *Revista Chilena de Derecho*, Vol. 22 N° 1, 1995, pp. 109-118. Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/2649940.pdf>, consultado en abril 2025.

VACAS, Constanza, “De símbolo de estatus a señal para ligar: la curiosa historia de la piña,” *Historia National Geographic*, 2024, https://historia.nationalgeographic.com.es/a/simbolo-estatus-senal-para-ligar-curiosa-historia-pina_22182, consultado en diciembre de 2024.

VALDATA, María I, “Análisis de las relaciones de parentesco: diferentes perspectivas, IX Congreso Argentino de Antropología Social, Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Misiones, Posadas, 2003, p. 3. Disponible en: <https://cdsa.aacademica.org/000-080/500>, consultado en marzo de 2025.

VÁZQUEZ Valle, Irene, *Los habitantes de la Ciudad de México vistos a través del censo del año de 1753*, [Tesis de Maestría], México, Centro de Estudios Históricos, El Colegio de México, 1975. Disponible en: < <https://repositorio.colmex.mx/concern/theses/db78tc434?locale=en>>, consultado el 20 de septiembre de 2022.

VELÁZQUEZ Gutiérrez, María Elisa, “Calidades, castas y razas en el México virreinal: el uso de categorías y clasificaciones de las poblaciones de origen africano”, *Estudios iberoamericanos*, vol. 44. N.3, Porto Alegre, 2018, pp. 435-446. Disponible en: < <http://dx.doi.org/10.15448/1980-864X.2018.3.32762>>, consultado el 10 de octubre de 2021.

VERGARA Quintero, María del Carmen, “La naturaleza de las representaciones sociales,” *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud* 6, no. 1, 2008, pp.55-80, Manizales, Centro de Estudios Avanzados en Niñez y Juventud, CINDE–Universidad de Manizales, Disponible en: <http://biblioteca.clacso.org.ar/Colombia/alianza-cinde-umz/20130801104940/ArtMariadelCarmenVergara.pdf>, consultado en marzo de 2025.

VILLALOBOS Herrera, Álvaro, Cynthia Ortega Salgado, “Formas de interculturalidad en el arte: hibridación y transculturación”, *Ra Ximhai* 8, no. 3, México, Universidad Autónoma Indígena de México, 2012, pp. 33–47. Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=461238430>, consultado en abril de 2025.

VINSON, Ben, “Moriscos y lobos en la Nueva España”, en María Elisa Velázquez (coord.), *Debates históricos contemporáneos: africanos y afrodescendientes en México y Centroamérica*, México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Institut de Recherche pour le Developpement, Universidad Nacional Autónoma de México, 2022, pp. 159-178.

VIQUEIRA, Juan Pedro, “Las grandes familias novohispanas: poder político y condiciones económicas, en Antonio Guzmán V. y Lourdes Martínez O (eds.), *Familia y poder en Nueva España: Memoria del Tercer Simposio de Historia de las Mentalidades*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1991, pp. 125-132.

VIVERO Vigoya, Mara, “Blanqueamiento social, nación y moralidad en América Latina”, en Sandra Messeder, Mariza G. Castro y Livia Moutinho (orgs.), *Enlaçando sexualidades: uma tessitura interdisciplinar no reino das sexualidades e das relações de gênero*, Salvador, EDUFBA, 2016, pp. 17-39. Disponible en: <https://doi.org/10.7476/9788523218669.0002>, consultado en mayo de 2023.

WADE, Peter, *Gente negra, nación mestiza. Dinámicas de las identidades raciales en Colombia*. Bogotá, Editorial Universidad de Antioquia/ ICAN, Siglo del Hombre Editores, Ediciones Uniandes, 1997.

ZAVALA, Silvio, “Ordenanzas del trabajo, siglos XVI y XVII, Obrajes”, *Colección de Obras Históricas Mexicanas*, Universidad Nacional Autónoma de México, 2019. Disponible en: <https://historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/005/005_05_07_obrajes.pdf>, consultado el 12 de mayo de 2023.

ZERMEÑO Padilla, Guillermo, *Historias conceptuales*, México, El Colegio de México, 2017.

ZOLLA Márquez, Emiliano, Ana Itzel Martín, “Mestizos y mestizajes: Diversidad, variación y pluralidad de las mezclas poblacionales en México”, *Iberoforum*, México, *Revista de Ciencias Sociales, Nueva Época* 3, no. 2, 2023, pp. 1-32. Disponible en: <https://www.redalyc.org/journal/2110/211079997017/html/>, consultado en abril de 2025.

LISTA DE ILUSTRACIONES

- Figura 1. **Gráfica sobre porcentaje de matrimonios entre españoles en las parroquias del Sagrario y la Santa Veracruz en la ciudad de México, 1780–1789:** Fuente: Elaboración propia con base en Pilar Gonzalbo Aizpuru, *La familia y el orden colonial*, México: El Colegio de México, 1998.....88
- Figura 2. **Gráfica sobre matrimonios mixtos en la parroquia del Sagrario de la ciudad de México (1780–1783).** Fuente: Gonzalbo Aizpuru, Pilar, *La familia y el orden colonial*, México: El Colegio de México, 1998. La gráfica es elaboración propia89
- Figura 3. **Gráfica sobre endogamia y exogamia por grupo étnico en la parroquia del Sagrario, San Luis Potosí (1756–1785).** Fuente: Ramón Alejandro Montoya, *San Luis del Potosí Novohispano: Poblamiento y dinámica social de un real de minas norteño del México colonial*, San Luis Potosí, Universidad Autónoma de San Luis Potosí, 2009. La gráfica es elaboración propia.....92
- Figura 4. **Gráfica sobre matrimonios por designación socio-racial y matrimonios esperados por uniones al azar en la parroquia de San José, Puebla (1761–65 y 1771–75).** Fuente: Ramón Alejandro Montoya, *Implicaciones sociales del matrimonio religioso en la Puebla colonial de los siglos XVII y XVIII: Estudio de caso en la parroquia del señor San José, Puebla*, [Tesis de Licenciatura], Puebla, Universidad de las Américas, Puebla, 1988. La gráfica es elaboración propia.....96
- Figura 5. **Mulata, obra atribuida a Manuel Arellano, 1711.** Fuente: Fuente: San Idelfonso. Disponible en: <https://www.sanidelfonso.org.mx/recorrido/revelaciones/detalles/49.html>127
- Figura 6. **De español y albina, torna atrás. 1785–1790, pintor anónimo.** Fuente: Ilona Katzew, *La pintura de castas: Representaciones raciales en el México del siglo XVIII*, edición en español, Madrid/México, Turner, 2004.135
- Figura 7. **De español e india, mestiza, Miguel Cabrera, 1763.** Fuente: Museo de Historia, Monterrey, Nuevo León. Disponible en: <https://www.3museos.com/?pieza=de-espanol-e-india-mestiza-2>.....138
- Figura 8. **De español e india, mestiza, José Joaquín Magón, 1770.** Fuente: Pueblos originarios. Disponible en: <https://pueblosoriginarios.com/recursos/colecciones/castas/castas.html>138
- Figura 9. **De español e india, mestiza, pintor anónimo, 1780.** Fuente: David Fry Slade. Disponible en: <https://sites.berry.edu/dslade/2016/02/10/cuadros-de-casta>139
- Figura 10. **De español y mestiza, castiza, José de Páez, 1770–1780.** Fuente: Ilona Katzew, *La pintura de castas: Representaciones raciales en el México del siglo XVIII*, edición en español, Madrid/México, Turner, 2004.....140
- Figura 11. **De español e india, mestiza, atribuida a José Joaquín Magón, siglo XVIII.** Fuente: Pueblos Originarios. Disponible en: <https://pueblosoriginarios.com/recursos/colecciones/castas/castas.html>140
- Figura 12. **De albino y española, torna atrás, atribuida a José Joaquín Magón, siglo XVIII.** Fuente: Pueblos Originarios. Disponible en: <https://pueblosoriginarios.com/recursos/colecciones/castas/castas.html>.....140
- Figura 13. **De español e india, mestizo, Andrés de Islas, 1774.** Fuente: Museo de América, Madrid. Disponible en: <https://ceres.mcu.es/pages/Main>143
- Figura 14. **De español e india, mestizo, pintor anónimo, 1775–1800.** Fuente: Museo de América, Madrid. Disponible en: <https://ceres.mcu.es/pages/Main>143

- Figura 15. **De mestizo e india, coyote, Miguel Cabrera, 1763.** Fuente: Ilona Katzew, *La pintura de castas: Representaciones raciales en el México del siglo XVIII*, edición en español, Madrid/México, Turner, 2004.....144
- Figura 16. **De español y castiza, español, atribución a José Joaquín Magón, siglo XVIII.** Fuente: Almanaque. Disponible en: <https://adarve5.blogspot.com/2016/10/>..... 144
- Figura 17. **De español y negra, mulato, José de Páez, 1770–1780.** Fuente: Almanaque. Disponible en: https://adarve5.blogspot.com/2016/10.....145
- Figura 18. **De español y negra, mulata, Andrés de Islas, 1774.** Fuente: Museo de América, Madrid. Disponible en: <https://ceres.mcu.es/pages/Main> 146
- Figura 19. **De español y negra, mestiza, pintor anónimo, 1775–1800.** Fuente: Museo de América, Madrid. Disponible en: <https://ceres.mcu.es/pages/Main> 146
- Figura 20. **De mulato e india, calpamulato, José Joaquín Magón, 1770.** Fuente: Pueblos originarios. Disponible en: <https://pueblosoriginarios.com/recursos/colecciones/castas/castas.html> 146
- Figura 21. **De mulato y española, morisco, Francisco Clapera, 1775.** Fuente: Denver Art Museum. Disponible en: <https://www.denverartmuseum.org/en/object/2011.428.5>..... 147
- Figura 22. **De español e india, mestiza, pintor anónimo, 1785–1790.** Fuente: Ilona Katzew, *La pintura de castas: Representaciones raciales en el México del siglo XVIII*, edición en español, Madrid/México, Turner, 2004.....147
- Figura 23. **De español y morisca, albino, Andrés de Islas, 1774.** Fuente: Museo de América, Madrid. Disponible en: <https://ceres.mcu.es/pages/Main>..... 149
- Figura 24. **De español y albina, torna atrás, Andrés de Islas, 1774.** Fuente: Museo de América, Madrid. Disponible en: : <https://ceres.mcu.es/pages/Main>..... 149
- Figura 25. **De español y albina, torna atrás, Miguel Cabrera, 1763.** Fuente: Galería de castas, Museo de Historia, Monterrey, Nuevo León. Disponible en : <https://www.3museos.com/?pieza=de-espanol-y-albina-torna-atras>..... 150
- Figura 26. **De chino cambujo e india, loba, Miguel Cabrera, 1763.** Fuente: Museo de América, Madrid. Disponible en: <https://ceres.mcu.es/pages/Main>..... 151
- Figura 27. **De coyote y morisca, albazarado, atribuido a José Joaquín Magón, siglo XVIII.** Fuente: Almanaque. Disponible en: <https://adarve5.blogspot.com/2016/10/>..... 151
- Figura 28. **Cuadro de castas, Ignacio María Barreda, 1777.** Fuente: Wikipedia. Disponible en: https://en-m-wikipedia-org.translate.google/wiki/Ignacio_Maria_Barreda?_x_tr_sl=en&_x_tr_tl=es&_x_tr_hl=es&_x_tr_pto=tc..... 153
- Figura 29. **De genízaro y mulata, gíbaro, Francisco Clapera, 1775.** Fuente: Denver Art Museum. Disponible en: <https://www.denverartmuseum.org/en/object/2011.428.15>..... 153
- Figura 30. **De sambaigo e india, albazarado, pintor anónimo, 1780.** Fuente: David Fry Slade. Disponible en: <https://sites.berry.edu/dslade/2016/02/10/cuadros-de-casta>..... 154
- Figura 31. **De español e india, mestiza. Imagen extraída de Ydea compendiosa del reino de Nueva España, por Pedro Alonso O'Crouley, 1774.** Biblioteca Digital Hispánica. Disponible en: <http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000250998>..... 159

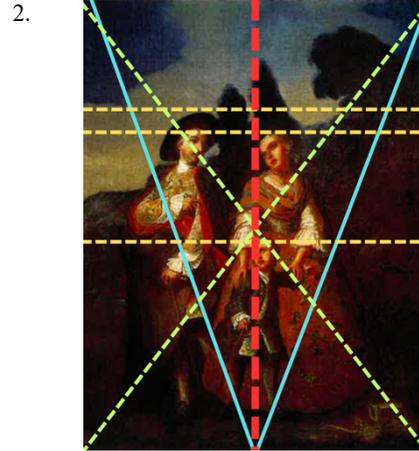
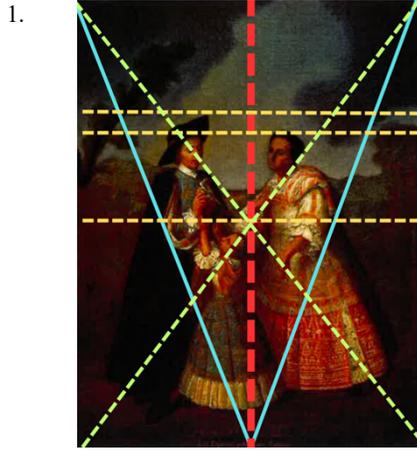
Figura 32. De español y mestizo, castizo. Imagen extraída de Ydea compendiosa del reino de Nueva España, por P.A. O'Crouley, 1774. Biblioteca Digital Hispánica. Disponible en: http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000250998	160
Figura 33. De español y castizo, español. Imagen extraída de Ydea compendiosa del reino de Nueva España, por P.A. O'Crouley, 1774. Biblioteca Digital Hispánica. Disponible en: http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000250998	161
Figura 34. De español y albino, tornatrás. Imagen extraída de Ydea compendiosa del reino de Nueva España, por P.A. O'Crouley, 1774. Biblioteca Digital Hispánica. Disponible en: http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000250998	161
Figura 35. De español y tornatrás, tente en el aire. Imagen extraída de Ydea compendiosa del reino de Nueva España, por P.A. O'Crouley, 1774. Biblioteca Digital Hispánica. Disponible en: http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000250998	162
Figura 36. De indio y coyote, indio. Imagen extraída de Ydea compendiosa del reino de Nueva España, por P.A. O'Crouley, 1774. Biblioteca Digital Hispánica. Disponible en: http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000250998	162
Figura 37. De Castizo y española, español, 1775- 1780, pintor anónimo. Fuente: Museo de América. Disponible en: https://ceres.mcu.es/pages/Main	172
Figura 38. De español y albina, torna atrás, 1775-1780. Fuente: Museo de América, Madrid. Disponible en: https://ceres.mcu.es/pages/Viewer?accion=4&AMuseo=MAM&Ninv=00056	172
Figura 39. Modelo de construcción y circulación de las representaciones sociales de las mezclas raciales en la Nueva España. Elaboración propia.....	245
Figura 40. Esquema estructural de las representaciones sociales del mestizaje: núcleo central y sistema periférico	250

LISTA DE TABLAS

Tabla 1. Exámenes de maestro por oficio en Puebla y Ciudad de México (1637–1777). Fuente: José Antolín Nieto Sánchez, “Gremios artesanos, castas y migraciones en cuatro ciudades coloniales de Latinoamérica.....79
Tabla 2. Porcentaje de “calidad” racial en las cartas de examen de Puebla (1637–1798). Fuente: José Antolín Nieto Sánchez, “Gremios artesanos, castas y migraciones en cuatro ciudades coloniales de Latinoamérica.....80
Tabla 3. Clasificación de mezclas raciales. Fuente: Pedro Alonso de O’Crouley, <i>Ydea compendiosa del Reyno de Nueva España.</i> (1774). Disponible en: http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000250998158
Tabla 4. Representaciones sociales sobre la limpieza de sangre e impureza construidas por párrocos, autoridades, pintores y observadores en la Nueva España, 1760–1790. Elaboración propia.....166
Tabla 5. Estrategias y representaciones sociales del blanqueamiento social según agentes coloniales. Elaboración propia.....175
Tabla 6. Oficios, “calidad” y representación social según distintos constructores coloniales. Elaboración propia.....185
Tabla 7. Representaciones sociales del matrimonio como instrumento de control, movilidad y exclusión en la Nueva España, 1760–1790. Elaboración propia.....193
Tabla 8. Representaciones sociales de la legitimidad e ilegitimidad como criterios simbólicos en la Nueva España, 1760–1790. Elaboración propia.....204
Tabla 9. Representaciones sociales de los lazos de parentesco consanguíneos, espirituales y funcionales en la Nueva España, 1760–1790. Elaboración propia.....217
Tabla 10. Representaciones sociales del color de piel y el fenotipo como marcadores simbólicos en la Nueva España, 1760–1790. Elaboración propia.....227

ANEXO

Juan Patricio Morlete Ruiz, 1761

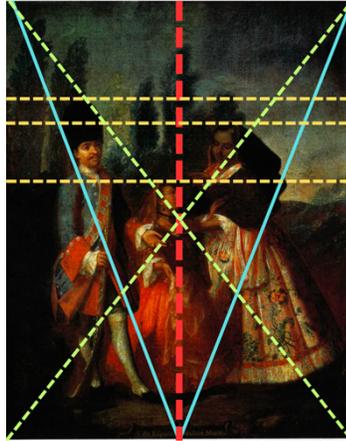


1.- Serie:	De español y mestiza, castiza
Fecha:	1761
Pintor/ Fuente:	Juan Patricio Morlete Ruiz, Ilona Katzew (2004)
Preiconografico:	Tres figuras. Mujer, niña al frente. Español vestido con capa y sombrero negro. Paisaje, árboles.
Iconografico:	La mujer discute con español, mientras la niña castiza busca atención del padre.
Iconologico:	La figura de la castiza simboliza la posibilidad de blanqueamiento. La inclinación de la niña es hacia el español.
Estetica:	Primarios: Rojo, amarillo y azul. Secundarios: Verde y naranja Composición piramidal. Punto de fuga entre madre e hija. Iluminación centrada en la india.
Tecnica:	Oleo sobre lienzo
Representacion:	El castizo refuerza la idea de ascenso social. La madre luce con ornamentos de su ascendencia, mientras la hija es portador del progreso simbólico del linaje, aunque no se da de manera armónica.

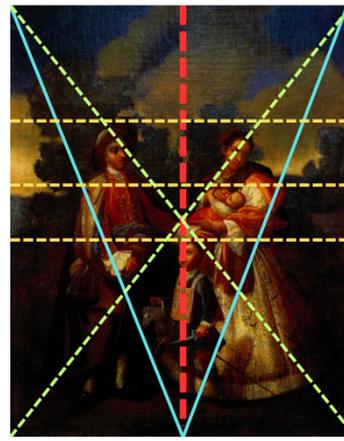
2.-Serie:	De español y castiza, española
Fecha:	1761
Pintor /Fuente:	Juan Patricio Morlete Ruiz, Ilona Katzew (2004)
Preiconografico:	Tres figuras. Niño con ropa europea. Madre rubia, padre con sombrero, capa y paliacte blanco.
Iconografico:	La escena no comunica armonía. La madre y el hijo le dan la espalda al padre. El hijo se presenta como español con sentimiento de tristeza en su rostro.
Iconologico:	Representación del blanqueamiento exitoso. La castiza desaparece como categoría racial; se celebra la reintegración simbólica, aunque con tensión.
Estetica:	Primarios: Rojo, azul y amarillo. Secundarios: Verde y naranja. Composición en 'V'. Punto de fuga en el niño. Iluminación clara y frontal.
Tecnica:	Oleo sobre lienzo
Representacion:	La categoría española refuerza el cierre del ciclo de mestizaje. Se valida simbólicamente la vuelta a la pureza a través de la apariencia, el vestido y la postura, aunque no de una manera armónica.

Juan Patricio Morlete Ruiz, 1761

3.



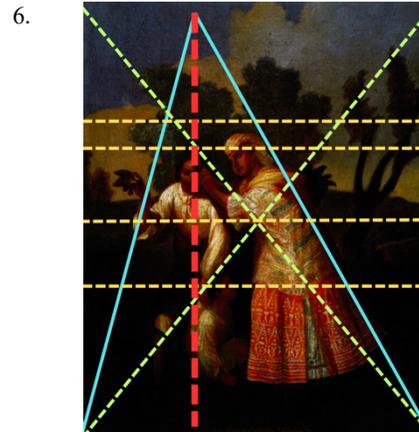
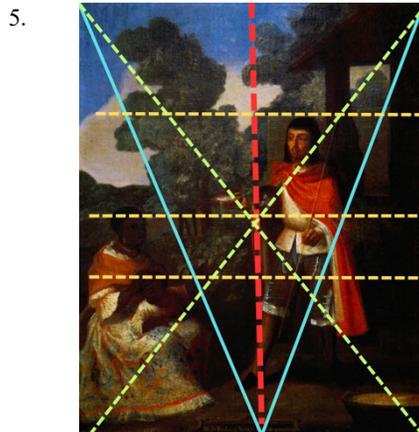
4.



3.-Serie:	De español y mulata, morisca
Fecha:	1761
Pintor/Fuente:	Juan Patricio Morlete Ruiz, Iona Katzew (2004)
Preiconografico:	Tres figuras. Mujer negra inclina su rostroy cuerpo hacia la hija. La niña voltea a ver a la madre. Padre con sombrero alto, uniforme y sable..
Iconografico:	El español pertenece a las milicias, la mezcla con la mulata produce morisca con piel oscura. La niña se inclina hacia la madre con expresión de incertidumbre en su rostro.
Iconologico:	La morisca como resultado del mestizaje se inclina hacia su ascendencia afrodescendiente. La escena no refleja unidad familiar, ni armonía.
Estetica:	Primarios: Rojo, azul y amarillo. Secundarios: Verde y naranja.Composición triangular. Punto de fuga en el rostro de la hija. Iluminación tenue.
Tecnica:	Óleo sobre lienzo
Representacion:	El uniforme militar simboliza orden frente a la mezcla. La morisca es visible pero subordinada. Se exalta la jerarquía patriarcal.

4.-Serie:	De español y morisca, albino
Fecha:	1761
Pintor/ Fuente:	Juan Patricio Morlete Ruiz, Iona Katzew (2004)
Preiconografico:	Cuatro figuras. Niño con cabello claro con un caballito de juguete. Madre amamanta a bebé.Padre observa.
Iconografico:	El albino aparece como eje central. La madre ejerce cuidado y su mirada es sumisa. El padre muestra interés, pero distante.
Iconologico:	El albino aparece como un intento de blanqueamiento. Su vestimenta es europea. La mezcla se vuelve inquietante. La madre es símbolo de contención.
Estetica:	Primarios: Rojo, azul y amarillo. Secundarios: Verde y naranja. Composición en 'V'. Punto de fuga en el niño más grande. Iluminación tenue y ambiental.
Tecnica:	Óleo sobre lienzo
Representacion:	El albino es un intento de blanqueamiento, es aceptado, pero no integrado a la ascedencia española.

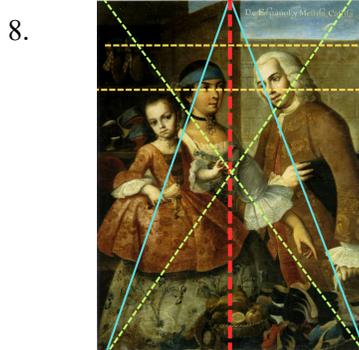
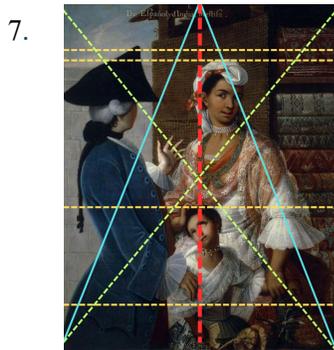
Juan Patricio Morlete, 1761



5.-Serie:	De indio y negra, chino cambujo
Fecha:	1761
Pintor/ Fuente:	Juan Patricio Morlete Ruiz, Iлона Katzew (2004)
Preiconografico:	Tres figuras principales. Hombre de pie con capa roja, bastón, pelo largo y lacio, tiene una vasija en la mano. Mujer negra sentada con vestido estampado, niño sobre las piernas de la madre de tez oscura. Ambiente exterior con árboles.
Iconografico:	Hombre cacique con postura ergida, bastón de mando y vasija de pulque en las manos. Mujer espurga la cabeza a su hijo chino cambujo, producto de la mezcla entre indio y negra.
Iconologico:	La categoría chino cambujo representa una mezcla marginal, no deseada. La escena enfatiza diferencia y jerarquía entre los progenitores.
Estetica:	Primarios: Rojo, azul y amarillo. Secundarios: Verde y naranja. Composición vertical asimétrica. Punto de fuga en el pulque. Iluminación recae en el indio.
Tecnica:	Óleo sobre lienzo
Representacion:	El simbolismo del pulque representa el vicio, la perdición, mientras que el niño representa la suciedad, lo no deseado, lo marginal.

6.-Serie:	De coyote e india, chamizo
Fecha:	1761
Pintor/ Fuente:	Juan Patricio Morlete Ruiz, Iлона Katzew (2004)
Preiconografico:	Tres figuras. Mujer pelea con hombre, mientras que el niño es arrastrado, zapatos.
Iconografico:	La india toma del cabello al coyote, en una situación de conflicto. Ambos son comerciantes de zapatos. El chamizo producto de la mezcla entre el coyote y la india, es arrastrado por el padre.
Iconologico:	El chamizo es el resultado de una mezcla conflictiva, negativa frente al orden de la unidad familiar.
Estetica:	Primarios: Rojo, azul y amarillo. Secundarios: Verde y naranja. Composición en forma de 'V'. Punto de fuga en la alineación entre el padre e hijo. La iluminación recae en la mezcla.
Tecnica:	Óleo sobre lienzo
Representacion	La mezcla de la india con otras calidades no es bien vista, representa conflicto y marginalidad.

Miguel Cabrera, 1763



7.- Serie:	De español e india, mestiza
Fecha:	ca. 1763
Pintor/ Fuente:	Miguel Cabrera. Museo de Historia Regional, Monterrey, Nuevo León.
Preiconografico:	Tres figuras. Hija al centro con joyas y encajes. Madre con perlas y textiles suntuosos. Hombre con sombrero, peluca, coleta y traje de terciopelo azul. Piña, telas.
Iconografico:	Madre india racializada aparece empoderada visualmente; padre pertenece al régimen, posiblemente funcionario, elegancia y estatus. Mestiza es el resultado de la mezcla entre español e india, es sujeta por ambos padres.
Iconologico:	La mestiza es el producto de una mezcla deseada, la piña como fruta exótica y preferida del rey, es una perspectiva positiva de esta unión. La india se muestra empoderada, con estatus y riqueza.
Estetica:	Colores primarios: Azul, rojo y amarillo.. Secundarios: Naranja y verde. Composición: Triángulo central con simetría vertical. Punto de fuga centrado en la mestiza. Iluminación clara, foco en madre e hija.
Tecnica:	Óleo sobre lienzo
Representacion:	La hija encarna la estabilidad de la mezcla. El cuerpo femenino se presenta como territorio simbólico. La india es vista como un símbolo de nobleza, de fertilidad y de posible blanqueamiento del linaje. El padre simboliza la limpieza de sangre.

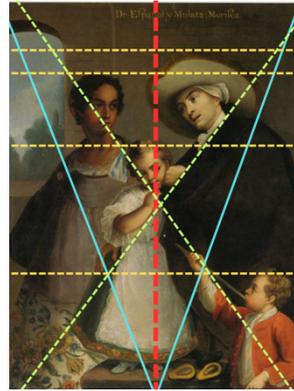
8.-Serie:	De español y mestiza, castiza
Fecha:	ca. 1763
Pintor/ Fuente:	Miguel Cabrera, Museo de América, Madrid.
Preiconografico:	Tres figuras. Mujer elegantemente vestida, hombre aparece con peluca, traje café, y se muestra admirado o enamorado de la mujer. Niña elegantemente vestida. Frutas al frente. Escenario comercial.
Iconografico:	Una familia compuesta por español, mestiza y la hija castiza. Todos vestidos con elegancia al estilo europeo. La familia está comprando productos en un mercado público.
Iconologico:	Símbolo de blanqueamiento exitoso. La figura del castizo se presenta como integración a la élite. Indumentaria como herramienta de inclusión y estatus.
Estetica:	Colores primarios: Rojo, azul y amarillo. Secundarios: Verde y naranja. Composición triangular con eje central. El eje central se enfoca en la mestiza. La iluminación recae en la castiza y el español.
Tecnica:	Óleo sobre lienzo
Representacion:	La serie refuerza la posibilidad de integración de las mezclas claras. El lujo y la cercanía corporal simbolizan armonía racial. La mestiza es una figura clave para el blanqueamiento del linaje indio.

Miguel Cabrera, 1763

9.



10.

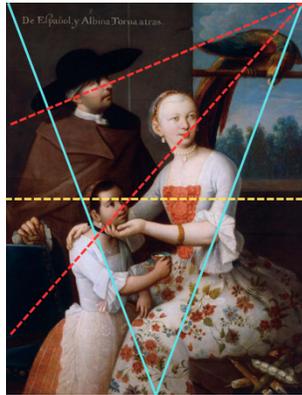


9.-Serie:	De español y negra, mulata
Fecha:	ca. 1763
Pintor/ Fuente:	Miguel Cabrera, Museo de América, Madrid
Preiconografico:	Tres figuras. Mujer negra gesticula, hombre blanco con sombrero, agacha la mirada. La niña al centro sostiene una fruta. Espacio abierto, canasta de verduras.
Iconografico:	La interacción entre el español y la negra es tensa, la mujer está en una posición de reclamo. El padre abraza a la mulata, resultado de la mezcla, quien mira al espectador.
Iconologico:	El español está en una posición de vergüenza o sumisión, por lo que, por la postura de la mujer, es una relación fuera del matrimonio, en donde la mulata es aceptada por el padre.
Estética:	Primarios: Azul, rojo y amarillo. Secundarios: Naranja y verde. Punto de fuga se centra en la mulata. La iluminación recae en el rostro del español.
Técnica:	Óleo sobre lienzo
Representacion:	La relación es tensa, muestra la negatividad de esta mezcla y su relación con el concubinato o amancebamiento.

10.- Serie:	De español y mulata, morisca
Fecha:	ca. 1763
Pintor/ Fuente:	Miguel Cabrera, Museo de América, Madrid
Preiconografico:	Cuatro figuras. Niño con traje naranja. Mujer morena con mirada inquietante, Hombre blanco con sombrero y capa abraza a niña rubia de cabello rizado. Aparece un aguacate sobre la mesa.
Iconografico:	La mulata quien representa a la madre, mira con desacierto al español, quien toca con cariño la mejilla de la niña morisca, quien porta un vestido blanco y zapatos azules. El otro niño aparece fuera de la escena, minimizado.
Iconologico:	La morisca se inclina hacia el afecto del padre español, quien la acepta cariñosamente. La escena es tensa.
Estética:	Primarios: Azul, amarillo y rojo. Secundarios: Verde y naranja. Composición vertical. Punto de fuga se centra en la morisca. La iluminación está en la niña y padre.
Técnica:	Óleo sobre lienzo
Representacion:	La escena muestra un blanqueamiento y aceptación de la morisca, por el fenotipo y color de piel, pese a que no hay unidad familiar. La mulata queda en segundo plano.

Miguel Cabrera, 1763

11.



12.

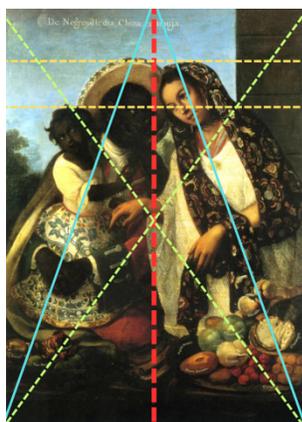


11.- Serie:	De español y albina, torna atrás
Fecha:	ca. 1763
Pintor/ Fuente:	Miguel Cabrera, Museo de América, Madrid
Preiconografico:	Tres figuras. Madre blanca acaricia a su hija morena. Padre en segundo plano. Guacamaya en la parte superior.
Iconografico:	La albina y la torna atrás, resultado de la mezcla con el español tienen un acercamiento simbólico a través de los colores, el padre está en segundo plano, viendo hacia la guacamaya, quien a su vez dirige su mirada molesta hacia la mezcla.
Iconologico:	Fracaso del blanqueamiento. La hija visiblemente morena representa la vuelta atrás, la mancha de sangre.
Estetica:	Primarios: Rojo, amarillo y azul. Secundarios: Verde y naranja. Composición en 'V', punto de fuga en la madre e hija. Iluminación clara y centrada recae en la albina.
Tecnica:	Óleo sobre lienzo
Representacion:	La albina, pese a su apariencia blanca, no logra consolidar el blanqueamiento. La guacamaya advierte de la mancha de sangre de la torna atrás.

12.-Serie:	De español y torna atrás, tente en el aire
Fecha:	ca. 1763
Pintor/ Fuente:	Miguel Cabrera, Museo de América, Madrid
Preiconografico:	Cuatro figuras. Hombre blanco con sombrero ancho y capa roja. Mujer morena clara, con joyas y elegante sostiene a un niño vestido como europeo. Niño con una fruta.
Iconografico:	El español mira al espectador, la mujer torna atrás sostiene al niño en el aire, producto de la mezcla. La mujer tiene mirada pérdida, al igual que el niño. Hay riqueza y estatus.
Iconologico:	La vestimenta y las joyas tratan de blanquear la impureza de la mezcla racial.
Estetica:	Primarios: Rojo, azul y amarillo. Secundarios: Verde y naranja. Composición diagonal, foco en el niño. Punto de fuga descentrado. Iluminación clara en el español.
Tecnica:	Óleo sobre lienzo
Representacion:	El nombre irónico ('Tente en el aire') refleja el descontrol. El niño no pertenece a ningún lugar visual claro. Hay blanqueamiento por la vestimenta y la mezcla con español.

Miguel Cabrera, 1763

13.



14.

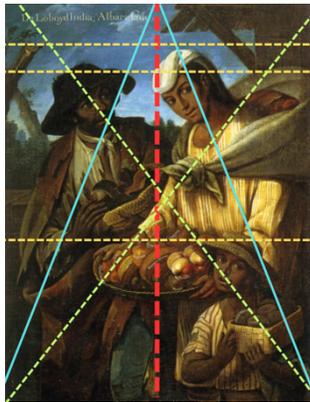


13.Serie:	De negro y de india, china cambuja
Fecha:	ca. 1763
Pintor/ Fuente:	Miguel Cabrera, Museo de América, Madrid
Preiconografico:	Tres figuras. Hombre negro con sombrero, mujer con rebozo, niña negra y canasta de verduras.
Iconografico:	La mezcla entre el negro y la india se da en armonía, la china cambuja es cargada por su padre, quien parece carrocero. La india es comerciante de verduras.
Iconologico:	La mezcla es aceptada en armonía; la mujer india es idealizada con rasgos europeos. La china cambuja se inclina hacia el linaje del negro.
Estetica:	Primarios: Azul, amarillo y rojo. Secundarios: Naranja y verde. Composición en pirámide. Punto de fuga en la unión de la mezcla. Iluminación recae en la india.
Tecnica:	Óleo sobre lienzo
Representacion:	La mezcla se da en armonía, pero bajo advertencia hacia la india por la mezcla. La china cambuja se inclina hacia el padre, habiendo distancia afectiva con la madre.

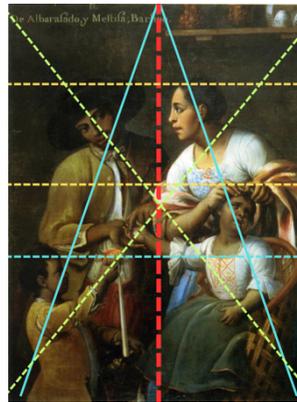
14.-Serie:	De chino cambujo y de india, loba
Fecha:	ca. 1763
Pintor/ Fuente:	Miguel Cabrera, Museo de América, Madrid
Preiconografico:	Tres figuras. Niño oscuro en brazos de una mujer morena clara. Padre con casaca azul, rostro ambiguo, tez negra y cabello rizado largo. Vajilla de porcelana al frente.
Iconografico:	La india quien carga a la loba de tez negra, muestra gestualidad incierta hacia el chino cambujo, quien viste con elegancia, al parecer pertenece a las milicias. La loba trae en sus manos sombrero tricornio del padre.
Iconologico:	Aunque la escena está en armonía, la loba producto de la mezcla, rompe con el ideal del blanqueamiento.
Estetica:	Primarios: Azul, amarillo y rojo. Secundarios: Naranja. Composición triangular. Punto de fuga en la unión. Iluminación en la ropa blanca de la loba.
Tecnica:	Óleo sobre lienzo
Representacion:	La loba es el resultado de una cadena racial degradada. Hay blanqueamiento por indumentaria y vajilla de porcelana.

Miguel Cabrera, 1763

15.



16.

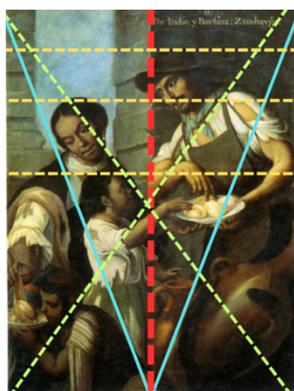


15.-Serie:	De lobo y de india, albarazado
Fecha:	ca. 1763
Pintor/Fuente:	Miguel Cabrera, Museo de América, Madrid
Preiconografico:	Tres figuras. Mujer con charola de frutas, carga un bulto en la espalda. Niño de tez oscura con frutas, hombre de piel oscura con sombrero y ropa desgastada. Cielo abierto y choza.
Iconografico:	La india es comerciante de frutas, dirige su mirada al frente; el albarazado ayuda en la actividad comercial a la madre. El lobo mira la india y es vendedor de zapatos.
Iconologico:	La "calidad" albarazado simboliza degeneración de la mezcla. El trabajo y los frutos aluden a una jerarquía naturalizada de pobreza.
Estetica:	Primarios: Azul y amarillo. Secundarios: Verde y naranja. Composición en 'V'. Punto de fuga en la actividad comercial. Iluminación en el rostro de la india.
Tecnica:	Óleo sobre lienzo
Representacion:	El albarazado es visualizado como inferior. La escena refuerza su posición subordinada mediante alimentos y entorno rural. Es una advertencia sobre la unión de la india con otras calidades de ascendencia africana.

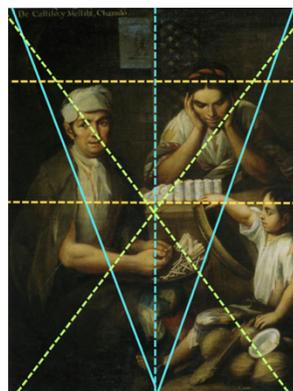
16.-Serie:	De albarazado y mestiza, barcino
Fecha:	ca. 1763
Pintor/ Fuente:	Miguel Cabrera, Museo de América, Madrid
Preiconografico:	Cuatro figuras. Hombre con sombrero de mirada pícaro; mujer molesta mira al hombre mientras espurga la cabeza de una niña. El otro niño busca la atención del hombre.
Iconografico:	El barcino es el resultado de la mezcla entre el albarazado y la mestiza. La mujer le espurga la cabeza de piojos, mientras que la niña barcina le muestra una moneda en su mano al padre, quien aparece inactivo, sin actividad o funcionalidad.
Iconologico:	La mezcla se muestra negativamente, en degradación, suciedad y precariedad por la moneda en la mano.
Estetica:	Primarios: Azul y amarillo. Secundarios: Naranja. Composición triangular. Punto de fuga en la moneda. Iluminación se centra en la mestiza.
Tecnica:	Óleo sobre lienzo
Representacion:	El barcino encarna la descomposición del linaje. Es una advertencia a la mezcla de la mestiza con otras calidades de ascendencia negra.

Miguel Cabrera, 1763

17.



18.

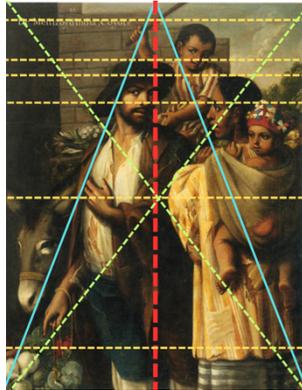


17.-Serie:	De indio y barcina, zambaiga
Fecha:	ca. 1763
Pintor/ Fuente:	Miguel Cabrera, Museo de América, Madrid
Preiconografico:	Tres figuras. Niña al centro, toma comida de un plato. Hombre con mandil, sombrero y ropa desgarrada. Mujer preparando comida. Jarro de barro.
Iconografico:	La familia compuesta por un indio, barcina y zambaiga venden tamales en la calle. El hombre es aguador y le ofrece alimento a su hija.
Iconologico:	La escena muestra la actividad comercial de alimentos populares como los tamales. La familia se muestra en pobreza y marginación.
Estetica:	Primarios: Azul y amarillo. Secundarios: Verde. Composición diagonal. Punto de fuga en la zambaiga y la comidia. Iluminación recae en la niña y los alimentos.
Tecnica:	Óleo sobre lienzo
Representacion:	La zambaiga es encarnación de una "calidad" marginalizada. El entorno cotidiano subraya el destino servil.

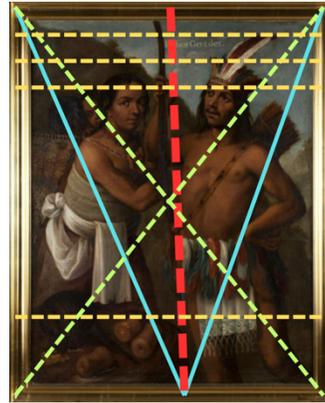
18.-Serie:	De castizo y mestiza, chamizo
Fecha:	ca. 1763
Pintor/ Fuente:	Miguel Cabrera, Museo de América, Madrid
Preiconografico:	Tres figuras. Mujer con gesto cansado. Hombre con gorro blanco y ropa desgarrada, elabora un producto con sus manos. Niño a la derecha con indumentaria desgastada. Escena al interior de una vivienda.
Iconografico:	La mestiza agacha la cabeza en posición de rendición. El castizo mira a espectador mientras elabora tabaco. El chamizo, producto de la mezcla, participa en la escena, pero minimizado.
Iconologico:	Es una familia que manufactura tabaco, la escena no se da en armonía. Hay precariedad.
Estetica:	Primarios: Amarillo. Composición triangular con eje vertical. Punto de fuga en la manufactura de tabaco. Luz tenue que se centra en el chamizo.
Tecnica:	Óleo sobre lienzo
Representacion:	El chamizo simboliza una mezcla sin prestigio. La escena carece de esperanza; transmite fatiga social y marginalidad.

Miguel Cabrera, 1763

19.



20.

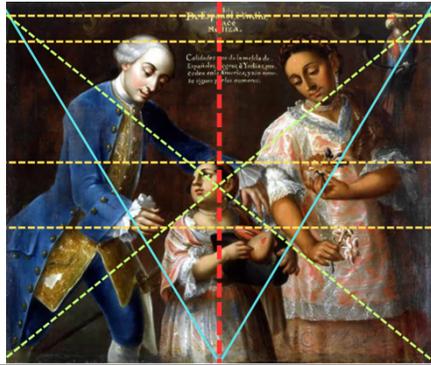


19.-Serie:	De mestizo e india, coyote
Fecha:	ca. 1763
Pintor/Fuente:	Miguel Cabrera, Museo de América, Madrid
Preiconografico:	Cuatro figuras. Hombre moreno claro con sombrero y ropa desgarrada. Mujer morena trae en su espalda a un niño con un tocado de flores en la cabeza. En la parte superior está otro niño. Aparece un burro y una canasta de verduras.
Iconografico:	El mestizo mira hacia el espectador, la india mira al hombre. El coyote es el resultado de la mezcla. La familia es comerciante de verduras; el entorno es rural.
Iconologico:	El coyote como mezcla racial ambigua. La familia representa marginalidad, carga, y trabajo. La presencia del burro representa el trabajo rural.
Estetica:	Primarios: Amarillo, rojo. y azul. Secundarios: Verde y naranja. Composición vertical. Punto de fuga en el mestizo. Iluminación recae en la ropa del hombre.
Tecnica:	Óleo sobre lienzo
Representacion:	El coyote es presentado como carga familiar. Se refuerzan estereotipos de pobreza, trabajo físico, e inferioridad naturalizada.

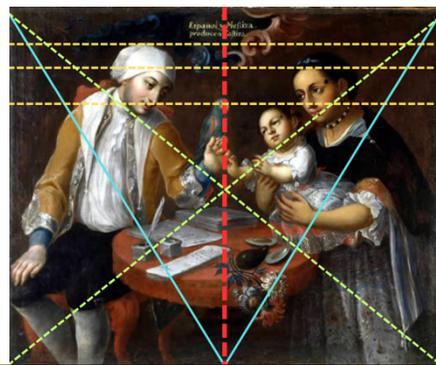
20.-Serie:	Indios gentiles
Fecha:	ca. 1763
Pintor/Fuente:	Miguel Cabrera, Museo de América, Madrid
Preiconografico:	Dos figuras semidesnudas. Hombre con penacho, mujer con textiles. Fondo con cielo azul.
Iconografico:	Indios idealizados, no cristianizados. Escena sin violencia, mirada frontal del espectador.
Iconologico:	Representación del indio como salvaje. Evocación del pasado prehispánico.
Estetica:	Primarios: Azul, amarillo y rojo. Secundarios: Verde. Composición simétrica. Punto de fuga en la unión. Iluminación dirigida a los paños que cubren su cuerpo.
Tecnica:	Óleo sobre lienzo
Representacion:	Los indios gentiles representan los individuos no cristianizados, aceptados por su ascendencia pura.

José Joaquín Magón, 1770

21.



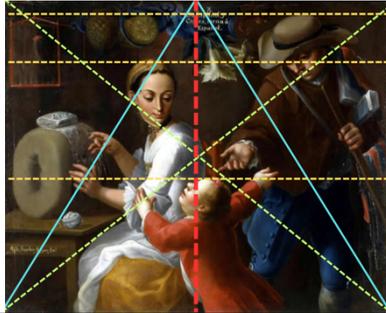
22.



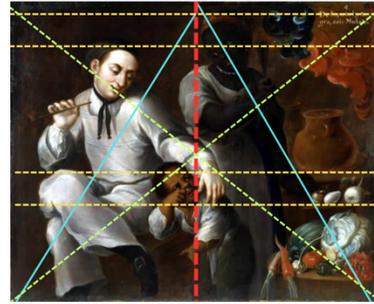
21.-Serie:	De español e india, mestiza
Fecha:	ca. 1770
Pintor/ Fuente:	José Joaquín Magón, Pueblos Originarios
Preiconografico:	Tres figuras. Niña en el centro. Mujer ricamente vestida tare en su mano unas flores. Hombre blanco con peluca, traje azul, se inclina hacia la niña. Flores y un ave en la parte superior.
Iconografico:	El español resalta por su estatus, tez y vestimenta, intenta abrazar a la mestiza, quien se muestra alejada y cercana a la india.
Iconologico:	Mestiza como figura central del mestizaje; hay aceptación, pero la niña se inclina por el linaje de la india, quien muestra pureza y sumisión, El ave observa tranquilamente la unión. El padre se distingue por su limpieza de sangre, su indumentaria indica la actividad en el orden de gobierno.
Estetica:	Colores primarios: Azul, rojo y amarillo. Secundarios: Verde y naranja. Composición triangular. Iluminación recae en el español.
Tecnica:	Óleo sobre lienzo
Representacion:	La mestiza aparece como sujeto activo y visualmente digno. Se desdibuja la subordinación femenina. Integración armónica en el espacio pictórico.
22.-Serie:	De español y mestiza, castiza
Fecha:	ca. 1770
Pintor/ Fuente:	José Joaquín magón. Pueblos Originarios
Preiconografico:	Tres figuras. Hombre blanco, mujer con niña en brazos. Mesa con tintero, hojas de papel, flores y aguacate.
Iconografico:	El español se muestra como un hombre intelectual, mientras que la india y la niña muestran su pureza a través de las flores y la armonía de la escena.
Iconologico:	La castiza como símbolo de refinamiento. La escena representa el blanqueamiento como integración naturalizada.
Estetica:	Colores primarios: Azul, rojo y amarillo.. Secundarios: Verde y naranja. Composición centrada, punto de fuga en la niña y el padre. La iluminación se centra en el español.
Tecnica:	Óleo sobre lienzo
Representacion:	La familia refuerza el ideal ilustrado de progreso. La castiza aparece integrada simbólicamente en la élite ilustrada a través de la escena visual.

José Joaquín Magón, 1770

23.



24.

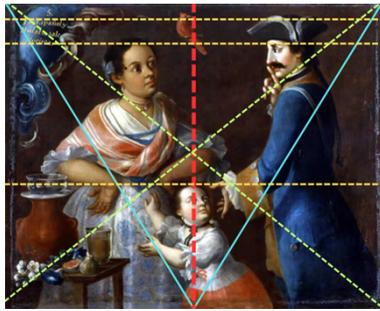


23.-Serie:	De español y castiza, torna a español
Fecha:	ca. 1770
Pintor/Fuente:	José Joaquín Magón, Pueblos originarios
Preiconografico:	Tres figuras en escena: el niño, vestido a la europea; la madre, de gesto suave; y el padre, portando capa y sombrero. El entorno es un interior doméstico con presencia de flores, una mesa y elementos de costura.
Iconografico:	El español ofrece su mano al niño, mientras la madre, de facciones suaves y tez clara, permanece en actitud pasiva. Identificada como costurera, observa la escena sin intervenir. El niño, inquieto, parece reaccionar ante la inminente partida de su padre.
Iconologico:	La escena representa la restauración simbólica de la españolidad. La figura infantil es central como signo de retorno a la pureza.
Estetica:	Colores primarios: Azul, rojo y amarillo. Secundarios: Verde y naranja. Composición triangular. Punto de fuga en la figura del niño. Iluminación centrada en la castiza y el rostro del niño.
Tecnica:	Óleo sobre lienzo
Representacion:	Torna a español es una categoría ideológica de blanqueamiento. Se refuerza el ideal de retorno al linaje puro.

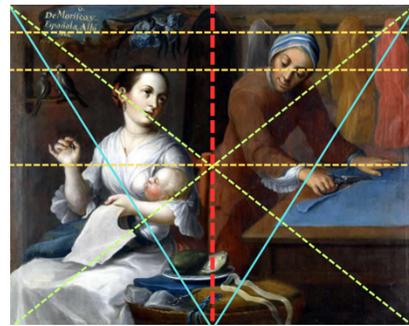
24.-Serie:	De español y negra, mulato
Fecha:	ca. 1770
Pintor /Fuente:	José Joaquín Magón, pueblos originarios
Preiconografico:	Tres figuras componen la escena: una mujer negra que cocina, un hombre blanco que sostiene una pipa de tabaco y que abraza a un niño negro que llora. El entorno corresponde a un espacio doméstico, con presencia de jarros y verduras.
Iconografico:	El mulato es resultado de la unión entre un español y una mujer negra. Ella trabaja en el servicio doméstico, y la escena carece de elementos de decoro o riqueza que sugieran un matrimonio legítimo.
Iconologico:	El mulato es representado como mezcla amenazante. La mujer negra aparece activa, el padre en segundo plano.
Estetica:	Colores primarios: Amarillo y azul. Secundarios: Naranja y verde Composición en diagonal. Punto de fuga entre el español y el mulato. Iluminación centrada en el español.
Tecnica:	Óleo sobre lienzo
Representacion:	El mulato aparece como figura subordinada y marginal. Se refuerzan estereotipos de inferioridad e ilegitimidad.

José Joaquín Magón, 1770

25.



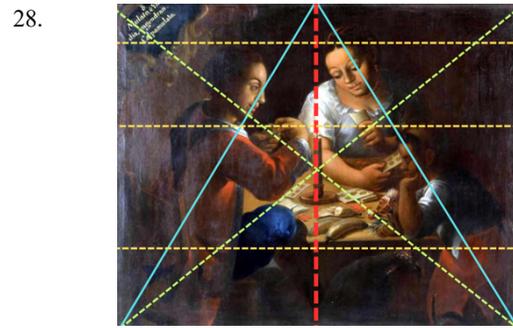
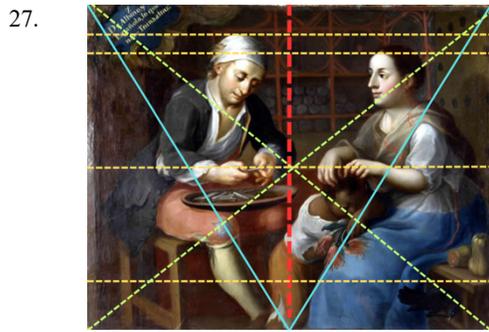
26.



25.Serie:	De español y mulata, morisca
Fecha:	ca. 1770
Pintor/ Fuente:	Pueblos originarios
Preiconográfico:	Tres figuras. La mujer muestra una actitud de molestia; el hombre blanco con traje azul y sombrero, intenta silenciarla con un gesto. La niña, de tez blanca, luce temerosa y se aferra a la falda de la mujer. En la escena se presenta un jarro y flores blancas.
Iconográfico:	La morisca, de tez blanca, es producto de la unión entre un español y una mulata. La escena transcurre en un interior doméstico. El hombre, vestido con uniforme, pertenece a las milicias; la mujer está ataviada con joyas.
Iconológico:	Representación jerarquizada del mestizaje. La figura del español legitima simbólicamente a la hija pero no a la madre.
Técnica / Estética / Representación:	Óleo sobre lienzo. Colores primarios: rojo, azul y amarillo. Colores secundarios: Naranja y verde. Composición central con simetría implícita. Iluminación centrada en la morisca. Representación del blanqueamiento parcial mediante la figura infantil.

26.-Serie:	De morisco y española, albina
Fecha:	ca. 1770
Pintor/ Fuente:	José Joaquín Magón, Pueblos originarios
Preiconográfico:	Tres figuras principales. Mujer amamanta a una niño blanco. Hombre trabaja sobre una mesa con telas.
Iconográfico:	La albina producto de la mezcla entre el morisco y la española. El hombre es sastre.
Iconológico:	Éxito simbólico del blanqueamiento a través del albino.
Técnica / Estética / Representación:	Óleo sobre lienzo. Colores: blanco, azul y amarillo. Composición diagonal, foco en madre e hijo. Representación funcional del mestizaje centrada en la maternidad blanca. Blanqueamiento visible.

José Joaquín Magón, 1770

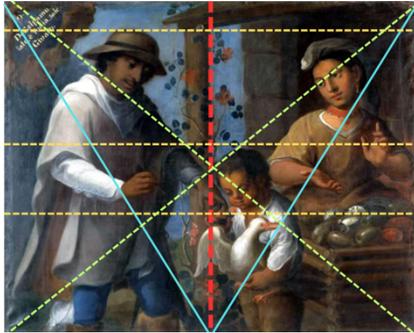


27.-Serie:	De albino y española, torna atrás
Fecha:	ca. 1770
Pintor/Fuente:	José Joaquín Magón, Pueblos originarios
Preiconográfico:	Tres figuras. Hombre con ropa desgarrada, está manufacturando un producto con sus manos, mujer espurga a niño, que tiene rasgos oscuros y flores marchitas en sus manos. Interior doméstico con frutos y un ave negra.
Iconográfico:	El torna atrás es producto de la unión entre un albino y una española. El hombre (albino) elabora cigarros en lo que parece ser un taller de trabajo. La mujer observa fijamente al hombre.
Iconológico:	La escena expresa el retroceso simbólico del mestizaje. El niño torna atrás racial y socialmente. La madre blanca no logra asegurar el blanqueamiento.
Técnica / Estética / Representación:	Oleo sobre lienzo. Colores primarios: Azul, y amarillo. Colores secundarios: Verde y naranja. El punto de fuga se centra en la actividad. La iluminación se enfoca en la piel del albino y de la española. La representación evoca la mancha de sangre, el retroceso, la impureza.

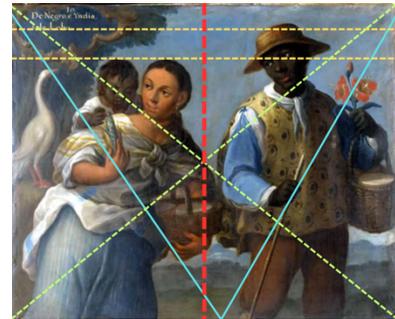
28.-Serie:	De mulato e india, calpamulato
Fecha:	ca. 1770
Pintor /Fuente:	José Joaquín Magón, pueblos originarios
Preiconografico:	Un hombre y una mujer juegan cartas. Sobre la mesa hay una vela y plátanos. Una niña observa la escena. El hombre viste traje rojo con azul.
Iconografico:	La calpamulata es producto de la unión entre un mulato y una india. La escena transcurre en el interior de un hogar. El mulato es notablemente más moreno que la india.
Iconologico:	El mulato representa el vicio que arrastra a la india. La calpamulata nace en un contexto de advertencia moral, como una mezcla no deseada. El color de la niña es una regresión simbólica.
Estetica:	Colores primarios: azul, amarillo y rojo. Secundarios: naranja y verde. Composición centrada en el juego de cartas. Iluminación dirigida hacia la figura de la india.
Tecnica:	Óleo sobre lienzo
Representacion:	La escena refuerza la idea de una mezcla no deseada y carente de armonía.

José Joaquín Magón, 1770

29.



30.

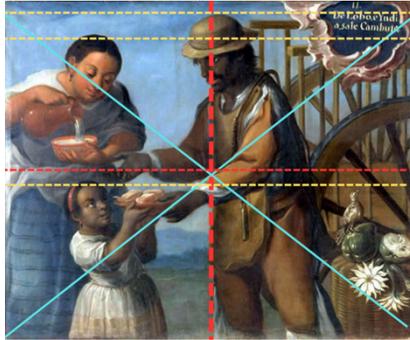


29.-Serie:	De calpamulato e india, gíbaro
Fecha:	ca. 1770
Pintor/Fuente:	José Joaquín Magón, Pueblos originarios
Preiconográfico:	Tres figuras. Hombre con sombrero, mujer y niño con ave en brazos.
Iconográfico:	El padre viste con poncho y sombrero, símbolo de trabajo rural. La madre e hijo están cerca de un puesto con frutas. Niño al centro como eje compositivo.
Iconológico:	La escena transmite rusticidad y subsistencia. El mestizaje representado como ruralidad productiva. El gíbaro aparece como continuidad subordinada.
Técnica / Estética / Representación:	Óleo sobre lienzo. Colores primarios: Azul, rojo y amarillo Secundarios: Verde y naranja. Iluminación centrada en el niño. Composición en 'V'. Representación de mestizaje humilde y campesino.

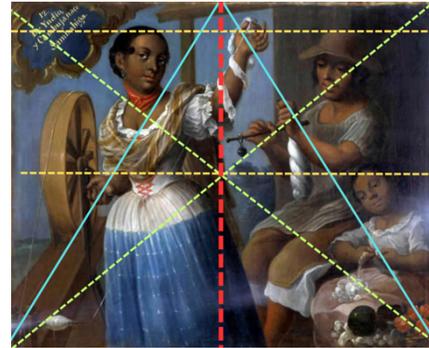
30.-Serie:	De negro e india, lobo
Fecha:	ca. 1770
Pintor/ Fuente:	José Joaquín Magón, pueblos originarios.
Preiconográfico:	Tres figuras. Hombre negro con bastón, canasta y flores, mujer con niño cargado y mazorca. Al fondo, garza blanca.
Iconográfico:	Contraste fuerte entre piel del padre y madre. La garza como símbolo de pureza y contraste. Niño con piel oscura en brazos de la madre.
Iconológico:	La figura del lobo denota retroceso en el linaje. La imagen enfatiza lo exótico, lo racialmente marcado. La garza actúa como contraste moral.
Técnica / Estética / Representación:	Óleo sobre lienzo. Colores primarios: Azul, rojo y amarillo. Secundarios: Verde y naranja. Composición simétrica. La iluminación recae en la india. Representación de exotismo y diferenciación radical.

José Joaquín Magón, 1770

31.



32.

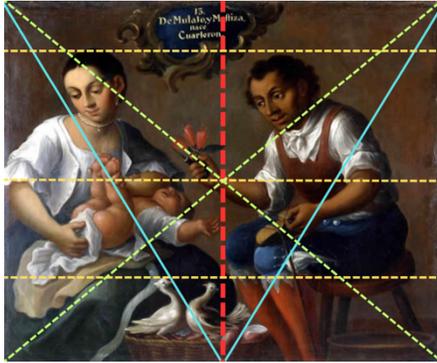


31.Serie:	De lobo e india, cambuja
Fecha:	ca. 1770
Pintor/ Fuente:	José Joaquín Magón, Pueblos originarios
Preiconográfico:	Tres figuras. Mujer sirve agua, niña con tazón y hombre junto a una carreta le da un plato a la niña. Escena exterior
Iconográfico:	La cambuja es el resultado de la unión entre un lobo y una india. La mujer sirve pulque en una vasija, mientras el hombre ofrece un plato con tamales a la niña cambuja. Él viste sombrero y un traje color café, lo que sugiere que podría ser un arriero.
Iconológico:	La “calidad” de cambuja refleja la mezcla marginal. El acto de servir remite a la domesticación simbólica. La carreta refuerza la idea de movilidad o tránsito.
Técnica / Estética / Representación:	Óleo sobre lienzo. Colores primarios: Azul y amarillo. Secundarios: Verde. Composición en equilibrio visual. La cambuja significa el retroceso racial por el color de piel. El pulque es símbolo de vicio.

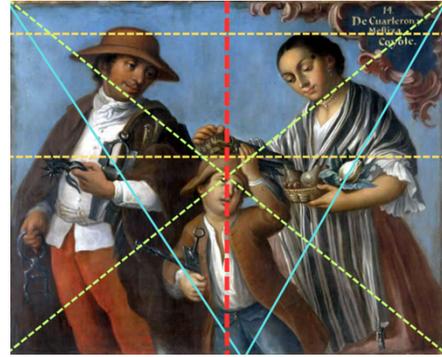
32.-Serie:	De indio y cambuja, zambaiga
Fecha:	ca. 1770
Pintor/ Fuente:	José Joaquín Magón, Pueblos originarios
Preiconográfico:	Tres figuras. Mujer hila, hombre enrolla hilo, niña con canasta de algodón. Escena exterior con rueda de hilar.
Iconográfico:	La mujer cambuja de pie destaca visualmente, mientras que el indio trabaja en segundo plano. La niña aparece en tercer plano.
Iconológico:	La zambaiga, como categoría inferior, simboliza una mezcla en declive social. El trabajo manual refuerza la representación de marginalidad heredada.
Técnica / Estética / Representación:	Óleo sobre lienzo. Colores primarios: Rojo, azul y amarillo. Secundarios: Verde y naranja. Iluminación dirigida a la mujer. Representación de continuidad en la subordinación racial.

José Joaquín Magón, 1770

33.



34.

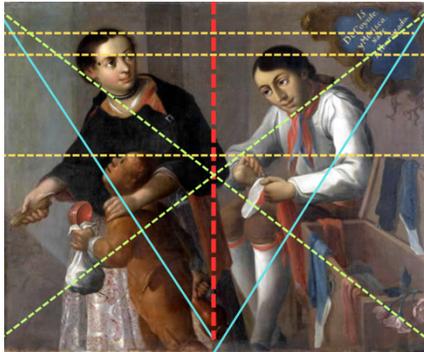


33.-Serie:	De mulato y mestiza, cuarterón
Fecha:	ca. 1770
Pintor/ Fuente:	José Joaquín Magón, Pueblos originarios
Preiconográfico:	Tres figuras componen la escena: una mujer limpia a su bebé, mientras el hombre trabaja con zapatos y sostiene una flor. Al frente, se observan dos aves blancas.
Iconográfico:	El cuarterón es producto de la unión entre un mulato y una mestiza. El hombre trabaja como zapatero; la mujer, de actitud maternal, lleva una gargantilla de perlas.
Iconológico:	El cuarterón aparece como paso de blanqueamiento. La actitud del padre es activa y participativa. Las aves remiten a a la paz y aceptación. El cuarterón tiene sangre española por ambos linajes.
Técnica / Estética / Representación:	Oleo sobre lienzo. Colores primarios: Azul, rojo y amarillo. Colores secundarios: Verde y naranja. Iluminación centrada en la mestiza. Representación de blanqueamiento en progreso.

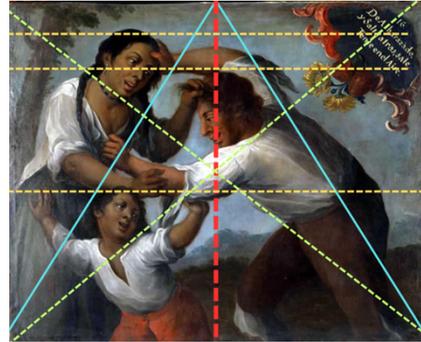
34.-Serie:	De cuarterón y mestiza, coyote
Fecha:	ca. 1770
Pintor/ Fuente:	José Joaquín Magón, Pueblos originarios
Preiconográfico:	Tres figuras. Hombre con látigo y grilletes, mujer con cesta de frutas, niño en el centro con un objeto de fierro.
Iconográfico:	El coyote es resultado de la unión entre un cuarterón y una mestiza. El hombre, posiblemente arriero, transmite su oficio al niño, quien participa activamente en la escena. La mujer, identificada como mestiza, aparece como comerciante de verduras.
Iconológico:	El coyote refleja ambigüedad en el proceso de mezcla. La gestualidad es incierta. El oficio se hereda.
Técnica / Estética / Representación:	Oleo sobre lienzo. Colores primarios: Azul, rojo y amarillo. Secundarios: Naranja y verde. Composición en triángulo invertido. Representación ambigua y contradictoria del mestizaje. Hay un blanqueamiento simbólico por el color de piel y el oficio,

José Joaquín Magón, 1770

35.



36.



35.-Serie:	De coyote y morisca, albarazado
Fecha:	ca. 1770
Pintor/Fuente:	José Joaquín Magón, pueblos originarios
Preiconográfico:	Tres figuras. Mujer de tez blanca abraza a un niño de tez más morena. Un hombre está sentado y remienda ropa.
Iconográfico:	El albarazado es el resultado de la mezcla entre un coyote y una albina, aunque su color de piel es más oscuro. El hombre trabaja en la calle remendando calzas. La mujer, visiblemente molesta, se lleva a su hijo dándole la espalda al hombre.
Iconológico:	El albarazado aparece como producto de mezclas múltiples. Escena refleja pérdida de estructura familiar. La morisca a pesar de su color de piel, porta una vestimenta negra, señal de su ascendencia africana.
Técnica / Estética / Representación:	Óleo sobre lienzo. Colores primarios: Azul, rojo y amarillo. Secundarios: Naranja y verde. El punto de fuga se centra en la distancia familiar. La iluminación se enfoca en los rostros del hombre y la mujer. Representación de marginalidad creciente.

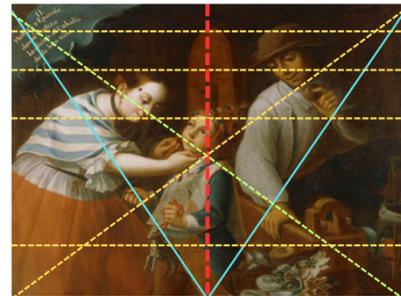
36.-Serie:	De albarazado y salta atrás, tente en el aire
Fecha:	ca. 1770
Pintor/ Fuente:	José Joaquín Magón, Pueblos originarios
Preiconográfico:	Tres figuras. Pareja discute violentamente mientras el niño intenta intervenir. Paisaje exterior.
Iconográfico:	El gesto agresivo del padre y la actitud defensiva de la madre marcan la escena. El niño se ubica entre ambos como símbolo de fractura.
Iconológico:	El tente en el aire representa la ruptura total del orden familiar. Escena expresa caos y violencia, sin contención moral.
Técnica / Estética / Representación:	Óleo sobre lienzo. Colores primarios: Azul y amarillo. Secundarios: Naranja y verde. Composición triangular invertida. Representación extrema de descomposición social.

Atribuido a José Joaquín Magón, segunda mitad del siglo XVIII

37



38

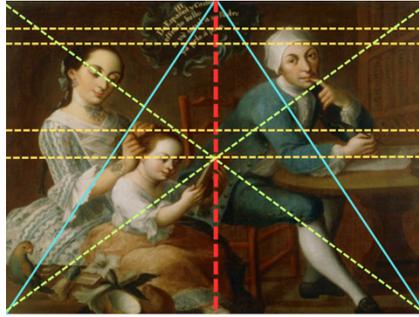


37.-Serie:	De español e india, mestizo
Fecha:	Segunda mitad del siglo XVIII
Pintor/ Fuente:	Atribuido a José Joaquín Magón, Almanaque
Preiconográfico:	Tres figuras. Hombre blanco sostiene un libro; la mujer muestra una hoja con letras. Niño moreno, bien ataviado, presenta un escrito al hombre. Ave roja en primer plano.
Iconográfico:	El español y la india producen al mestizo. La escena transmite armonía: la india aparece integrada y el mestizo es representado como “de razón”. La escena está enmarcada por libros y textos, lo que refuerza la idea de educación y civilización.
Iconológico:	Representación positiva del mestizaje. El hijo mestizo es educado y participa del ámbito letrado. Se destaca la domesticación cultural.
Técnica / Estética / Representación:	Óleo sobre lienzo. Colores primarios: Amarillo, azul y rojo. Secundarios: verde y naranja. Composición triangular. Iluminación dirigida al español. Representación de armonía familiar y progreso.

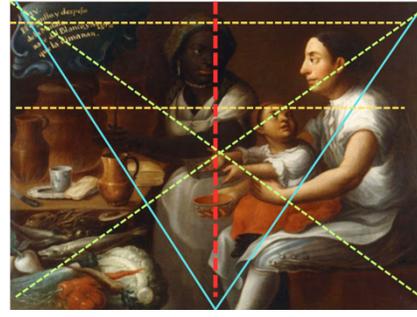
38.-Serie:	De mestizo y española, castizo
Fecha:	Segunda mitad del siglo XVIII
Pintor/ Fuente:	José Joaquín Magón, Almanaque
Preiconográfico:	Tres figuras. Madre arregla al niño. Padre observa con gesto complacido. Escena interior con mesa, juguetes y flores.
Iconográfico:	La madre, una mujer española de tez blanca, sostiene una actitud maternal. El castizo, resultado de la unión entre el mestizo y la española, es representado con piel clara. El padre aparece en segundo plano. La escena se enmarca con flores y frutas, elementos asociados al refinamiento y al blanqueamiento simbólico.
Iconológico:	El castizo como símbolo de blanqueamiento exitoso. La madre blanca actúa como mediadora del ascenso simbólico.
Técnica / Estética / Representación:	Óleo sobre lienzo. Colores primarios: Azul, rojo y amarillo. Colores secundarios: Verde y naranja. Iluminación suave. Composición equilibrada. Punto de fuga en el castizo. Iluminación centrada en la española. Representación de ascenso social mediante la figura materna blanca.

Atribuido a José Joaquín Magón, segunda mitad del siglo XVIII

39



40

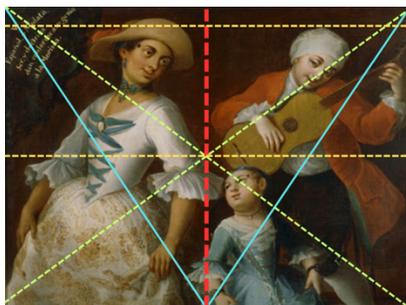


39.-Serie:	De español y castiza, español
Fecha:	Segunda mitad del siglo XVIII
Pintor/ Fuente:	Atribuido a José Joaquín Magón, Almanaque
Preiconográfico:	Tres figuras. Padre escribe en una mesa, madre peina a la hija. Niña con libro. Fondo interior. Flores blancas y ave.
Iconográfico:	La española es el resultado de la unión entre el español y la castiza. La mujer aparece ataviada con joyas, en una actitud pasiva. El hombre, identificado como español, sostiene una pluma y una hoja, concentrado en la escritura, lo que sugiere su vinculación con el saber o el ámbito letrado.
Iconológico:	La escena muestra el éxito del blanqueamiento. El español, como resultado final del mestizaje, regresa al orden simbólico. El loro simboliza fidelidad.
Técnica / Estética / Representación:	Óleo sobre lienzo. Colores primarios: Azul y amarillo. Secundarios: Naranja y verde. Composición equilibrada. Punto de fuga en el libro de la niña española. Iluminación recae en el rostro de la infanta. Representación idealizada del ciclo de regeneración.

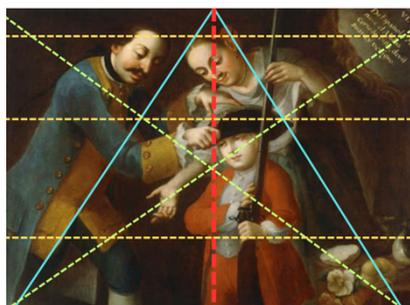
40.-Serie:	De español y negra, mulato
Fecha:	Segunda mitad del siglo XVIII
Pintor/ Fuente:	Atribuido a José Joaquín Magón, Almanaque
Preiconográfico:	Tres figuras. Hombre blanco sostiene en sus piernas a una niña morena que le señala algunos objetos de la cocina. Una mujer negra, adornada con joyas, cocina al fondo. El entorno es un interior doméstico con presencia de jarros, verduras y hortalizas.
Iconográfico:	El mulato, fruto del español y la negra, aparece en un ambiente doméstico. La mujer cocina y porta joyas, lo que resalta su rol activo. El hombre, vestido de blanco, muestra sencillez. La escena es tranquila y cotidiana.
Iconológico:	El mestizaje inicial se presenta como una unión desigual. La madre negra es desplazada simbólicamente. El niño es mediador del vínculo.
Técnica / Estética / Representación:	Óleo sobre lienzo. Colores primarios: Azul, amarillo y rojo. Secundario: Naranja y verde. Luz recae sobre el padre. Composición en 'V'. Representación jerárquica del mestizaje, no hay unidad familiar.

Atribuido a José Joaquín Magón, segunda mitad del siglo XVIII

41



42

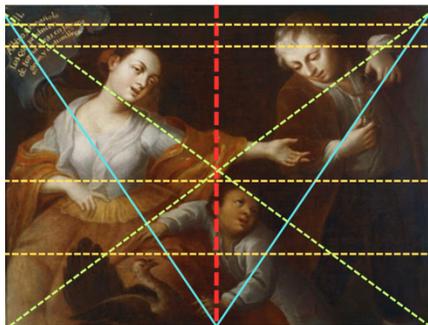


41.-Serie:	De español y mulata, morisca
Fecha:	Segunda mitad del siglo XVIII
Pintor/ Fuente:	Atribuido a José Joaquín Magón, Almanaque
Preiconográfico:	Tres figuras. Mujer en vestido blanco con azul, hombre con guitarra y niña elegantemente vestida.
Iconográfico:	La morisca surge en un ambiente armonioso. La mulata baila, el español toca la guitarra. La madre y la niña llevan joyas; la mujer usa sombrero y el hombre, gorro blanco y traje rojo.
Iconológico:	La morisca se representa con elegancia y gracia. El blanqueamiento se muestra como proceso exitoso a través de la cultura y la apariencia.
Técnica / Estética / Representación:	Óleo sobre lienzo. Colores primarios: Azul, rojo y amarillo. Secundarios: Verde. Iluminación equilibrada. Representación positiva del mestizaje desde lo visual y lo simbólico.

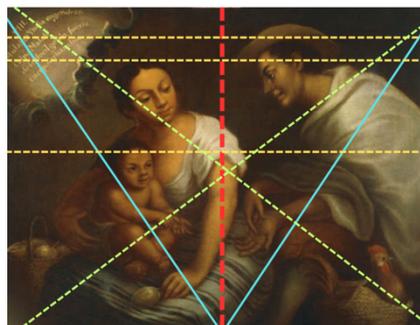
42.-Serie:	De español y morisca, albino
Fecha:	Segunda mitad del siglo XVIII
Pintor/ Fuente:	Atribuido a José Joaquín Magón, Almanaque
Preiconográfico:	Tres figuras: mujer blanca, hombre blanco con uniforme, y niño vestido con traje rojo y rifle. Alrededor, flores y frutas.
Iconográfico:	El albino, resultado de la unión entre el español y la morisca, aparece con un rifle. Tiene el cabello rubio y la piel muy clara, acentuando su cercanía al ideal español.
Iconológico:	El albino representa el refinamiento del mestizaje. El padre, con uniforme militar, transmite su estatus y actividad al hijo, reforzando un blanqueamiento simbólico. La escena sugiere orgullo por la "calidad" alcanzada.
Técnica / Estética / Representación:	Óleo sobre lienzo. Colores primarios: Azul, rojo y amarilllo. Secundarios: Verde y naranja. El punto de fuga se centar en el albino, al igual que la iluminación. Representación de integración simbólica y estética refinada.

Atribuido a José Joaquín Magón, segunda mitad del siglo XVIII

43.



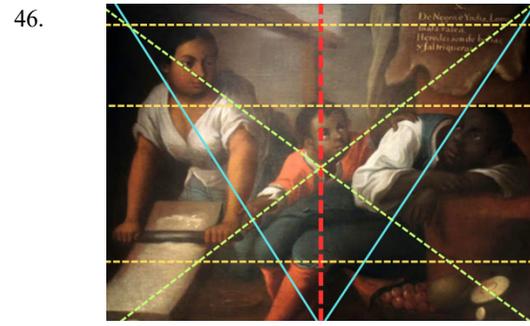
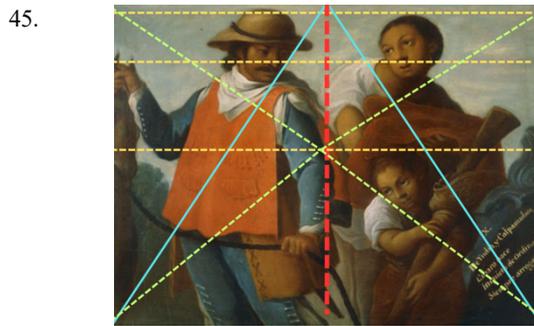
44.



43.-Serie:	De albino y española, torna atrás
Fecha:	Segunda mitad del siglo XVIII
Pintor/ Fuente:	Atribuido a José Joaquín Magón, Almanaque
Preiconográfico:	Tres figuras. Mujer blanca con la mano extendida y la mirada perdida. Hombre blanco con expresión ausente, sostiene una botella y una copa. Niño de piel oscura se aferra a la pierna de la mujer, mirando con miedo al hombre. Aparece un guajolote en la escena.
Iconográfico:	Del albino y la española nace el torna atrás. El hombre aparece alcoholizado y la mujer, también con signos de embriaguez, extiende la mano hacia el vino que él sostiene. Ambos visten ropa precaria.
Iconológico:	El torna atrás evidencia el fracaso simbólico del proceso de blanqueamiento. La mezcla no garantiza la elevación social esperada. La presencia del guajolote funciona como señal de advertencia.
Técnica / Estética / Representación:	Óleo sobre lienzo. Colores primarios: Amarillo. Colores secundarios: Naranja. Iluminación dirigida a la albina. El punto de fuga se enfoca en el torna atrás. Representación negativa del mestizaje como reversión.

44.-Serie:	De india y calpamulato, gíbaro
Fecha:	Segunda mitad del siglo XVIII
Pintor/ Fuente:	Atribuido a José Joaquín Magón, Almanaque
Preiconográfico:	Tres figuras. Mujer de tez morena clara con la mirada baja, sostiene a un bebé semidesnudo en brazos. Un hombre de piel más oscura la observa. Al frente, se aprecia una canasta con verduras y una gallina.
Iconográfico:	El gíbaro es producto de la mezcla entre el calpamulato y la india. Tras la unión, la india se muestra en actitud maternal, mientras que el padre, de tez más oscura, aparece ligeramente distante, ataviado con sombrero y capa blanca. La escena se desarrolla en un entorno modesto.
Iconológico:	La mirada baja de la mujer refuerza una actitud sumisa o de resignación, mientras que el bebé desnudo sugiere vulnerabilidad y exposición social.
Técnica / Estética / Representación:	Óleo sobre lienzo. Colores primarios: Amarillo. Colores secundarios: verde y naranja. La composición es cerrada. La iluminación recae en el rostro de la india. Representación: Degradación del mestizaje por el color de piel.

Atribuido a José Joaquín Magón, segunda mitad del siglo XVIII

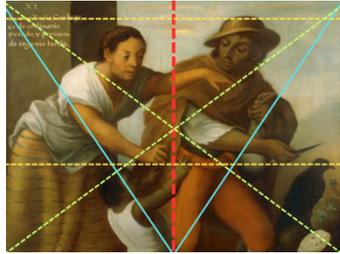


45.-Serie:	De india y calpamulato, gíbaro
Fecha:	Segunda mitad del siglo XVIII
Pintor/ Fuente:	Atribuido a José Joaquín Magón, Almanaque
Preiconográfico:	Tres figuras. Hombre con sombrero sostiene una cuerda, junto a un caballo. Mujer observa al hombre. Niño carga una escopeta. La escena transcurre en un espacio abierto.
Iconográfico:	El gíbaro es resultado de la mezcla entre el calpamulato y la india. El padre, de tez morena, bigote, cabello blanco, viste traje azul abotonado y capa roja. La madre y el niño lo observan con gesto contenido.
Iconológico:	El gíbaro representa una mezcla subordinada, donde el color de piel más oscuro refuerza su lugar social inferior. La india aparece sumisa, en actitud de resignación. El hombre, posiblemente arriero, domina la escena por su atuendo llamativo y la actitud de la mujer e hijo hacia él, consolidando una jerarquía visual interna.
Técnica / Estética / Representación:	Oleo sobre lienzo. Colores primarios: Azul rojo y amarillo. Secundarios: Naranja y verde. Iluminación natural. Composición dividida. Representación: blanqueamiento del hombre por la vestimenta y la actividad.

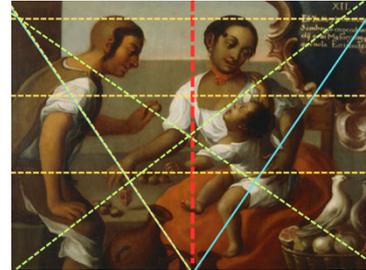
46.-Serie:	De negro e india, lobo
Fecha:	Segunda mitad del siglo XVIII
Pintor/ Fuente:	Atribuido a José Joaquín Magón, Almanaque
Preiconográfico:	Tres figuras. Mujer morena usa un metate. Hombre negro recostado en penumbra. Niño al centro toca al padre. Escena interior, con poca luz.
Iconográfico:	El lobo es hijo del negro y la india. La mujer, vestida de blanco, muele masa en un metate; el hombre yace recostado, inactivo, con camisa blanca, chaleco y pantalón azul. El niño, vestido de rojo, busca la atención del padre. Aparecen frutas en primer plano.
Iconológico:	El lobo, como categoría híbrida, se asocia a desorden, flojera y desobediencia. El niño es símbolo de herencia negativa.
Técnica / Estética / Representación:	Oleo sobre lienzo. Colores primarios: Rojo, azul y amarillo. Secundarios: Verde y naranja. La luz se enfoca en la india. Representación de descomposición simbólica y exclusión social.

Atribuido a José Joaquín Magón, segunda mitad del siglo XVIII

47.



48.

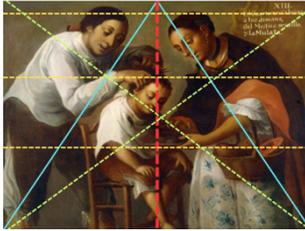


47.-Serie:	De lobo e india, cambujo
Fecha:	Segunda mitad del siglo XVIII
Pintor/Fuente:	Atribuido a José Joaquín Magón, Almanaque
Preiconográfico:	Tres figuras. Mujer de tez morena clara intenta detener a un hombre de piel más oscura que avanza con un cuchillo en la mano. Un niño también de piel oscura trata de contenerlo. En la escena aparece un cuervo.
Iconográfico:	El cambujo, producto de la unión entre el lobo y la india, aparece en una escena de tensión. El padre se muestra agresivo y amenazante, mientras que el niño expresa vulnerabilidad. La madre, con gesto afligido, intenta frenar la violencia.
Iconológico:	El lobo es representado como una figura peligrosa. La escena transmite tensión y desintegración familiar. La presencia del cuervo refuerza la idea de peligro y mal augurio, simbolizando que esta mezcla se percibe como negativa y desestabilizadora.
Técnica / Estética / Representación:	Oleo sobre lienzo. Colores primarios: Amarillo y rojo. Colores secundarios: Naranja y verde. Composición diagonal. La iluminación recae en la india. Representación simbólica del descontrol y la ruptura social.

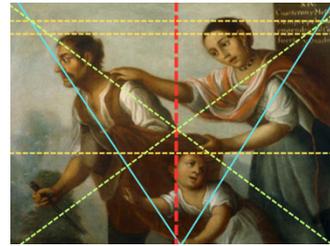
48.-Serie:	De indio y cambuja, zambaiga
Fecha:	Segunda mitad del siglo XVIII
Pintor/Fuente:	Atribuido a José Joaquín Magón, Almanaque
Preiconográfico:	Tres figuras: hombre rapado al centro con dos mechones de cabello a los costados; a la izquierda, una mujer sostiene un niño en brazos. En el entorno se observan juguetes, frutas y dos aves blancas.
Iconográfico:	El indio, identificado como aguador, no es tributario y aparece jugando al trompo con su hijo. La india, de tez morena oscura, muestra una actitud maternal. La zambaiga, resultado de la unión entre la cambuja y el indio, también presenta piel oscura. La mujer viste blusa blanca, enagua roja, chiqueadores en las sienes y una pañoleta roja al cuello. En la escena hay trompos, garzas blancas y un jarro de barro.
Iconológico:	La zambaiga se presenta como mezcla estabilizada. Aunque la categoría es baja, se destaca una escena más armónica.
Técnica / Estética / Representación:	Oleo sobre lienzo. Colores primarios: Amarillo y rojo, Secundarios: Verde y naranja. Composición centrada. La iluminación recae entre la madre y el hijo. Mezcla positiva, aunque degradada por el color de piel de la zambaiga.

Atribuido a José Joaquín Magón, segunda mitad del siglo XVIII

49.



50.

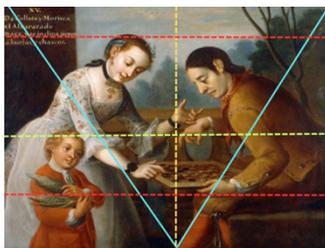


49.-Serie:	De mestizo y mulata, cuarterón
Fecha:	Segunda mitad del siglo XVIII
Pintor/ Fuente:	Atribuido a José Joaquín Magón, Almanaque
Preiconográfico:	Hombre corta el cabello a un niño sentado. Mujer sostiene una cesta y le ofrece un plato de comida al niño. La escena transcurre en un espacio interior, con ambiente doméstico.
Iconográfico:	El mestizo, oficiando como peluquero, corta el cabello a su hijo cuarterón, producto de su unión con la mulata. El hombre aparece inclinado, viste camisa blanca y pantalón café. La mujer, identificada como mulata, porta un vestido con flores azules, capa negra con rojo, collar y sostiene una canasta de verduras, representando su rol como ama de casa
Iconológico:	El cuarterón aparece como una mezcla positiva, protegido por sus padres. Su expresión tranquila y el entorno doméstico transmiten armonía y cuidado. La escena refuerza la idea de una familia funcional y una mezcla aceptada socialmente.
Técnica / Estética / Representación:	Óleo sobre lienzo. Colores primarios: Rojo, azul y amarillo. Colores secundarios: verde y naranja. La iluminación se centra en el cuarterón. Representación mezcla positiva, por la ascendencia del mestizo y la mulata.

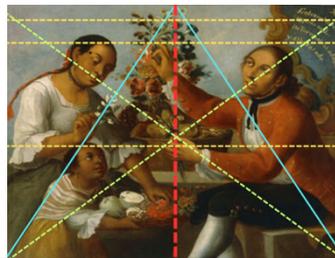
50.-Serie:	De cuarterón y mestiza, coyote
Fecha:	Segunda mitad del siglo XVIII
Pintor/ Fuente:	Atribuido a José Joaquín Magón, Almanaque
Preiconográfico:	Tres figuras. Hombre de tez morena clara y cabello rojizo sostiene un cuchillo con expresión de enojo. La mujer, con collar y gesto tenso, intenta detenerlo. La niña, en actitud incierta, se inclina hacia el hombre. Escena en espacio abierto.
Iconográfico:	El coyote es producto de la mezcla con el cuarterón y mestiza.
Iconológico:	El coyote representa inestabilidad. La mezcla parece degenerar. Se sugiere una familia rota y potencialmente peligrosa.
Técnica / Estética / Representación:	Óleo sobre lienzo. Colores primarios: Azul, amarillo y rojo. Colores secundarios: Verde y naranja. La iluminación recae en el rostro de la india. Representación de ruptura del orden.

Atribuido a José Joaquín Magón, segunda mitad del siglo XVIII

51.



52.

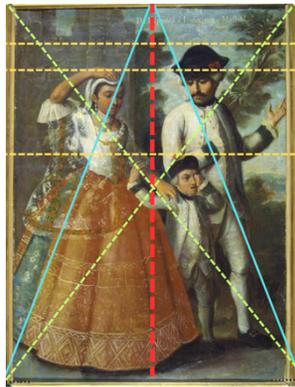


51.-Serie:	De coyote y morisca, albarazado
Fecha:	Segunda mitad del siglo XVIII
Pintor/ Fuente:	Atribuido a José Joaquín Magón, Almanaque
Preiconográfico:	Tres figuras. Mujer blanca y hombre juegan damas. Niño rubio sostiene mazorcas.
Iconográfico:	El albarazado, de cabello rubio, aparece en una escala minimizada. Es el resultado de la mezcla entre la morisca y el coyote. Ambos padres, de tez clara, se encuentran en una terraza; la mujer luce joyas y vestimenta elegante.
Iconológico:	El albarazado es aquí ambiguo: con apariencia blanca, se representa como engañoso. El texto alude a chascos y burlas. El juego representa un vicio.
Técnica / Estética / Representación:	Óleo sobre lienzo. Colores primarios: Azul, rojo y amarillo. Secundarios: Naranja y verde. Composición simétrica. La iluminación recae en la morisca. Representación paradójica del mestizaje exitoso pero no confiable. Blanqueamiento por fenotipo, color de piel y vestimenta.

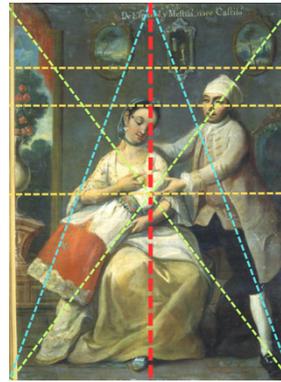
52.-Serie:	De albarazado y tente en el aire, torna atrás
Fecha:	Segunda mitad del siglo XVIII
Pintor/ Fuente:	Atribuido a José Joaquín Magón, Almanaque
Preiconográfico:	Tres figuras. Mujer morena con collar sostiene un ramo de flores. Hombre de tez clara, ojos claros, cabello castaño, viste traje rojo, camisa blanca y calzas blancas; toma las flores con delicadeza. Una niña en segundo plano lleva una charola con frutas y flores.
Iconográfico:	El torna atrás es producto de la mezcla entre el albarazado y el tente en el aire. Ambos adultos están ataviados con joyas; él trabaja como florista y ella sostiene un ramo. La niña, situada en un plano inferior, porta una charola con flores y frutas. Tanto la mujer como la niña presentan una tez más oscura, lo que genera un contraste con la piel clara del hombre.
Iconológico:	El torna atrás como fracaso simbólico, en la cartela se caracteriza como injerto malo.
Técnica / Estética / Representación:	Óleo sobre lienzo. Colores primarios: Azul, rojo y amarillo. Secundarios: Verde y naranja. La iluminación se centra en la mujer torna atrás. Representación de falsa integración y advertencia moral. Blanqueamiento del albarazado por fenotipo, color de piel y oficio.

Andrés de Islas, 1774

53.



54.



53.-Serie:	De español e india, mestizo
Fecha:	1774
Pintor/ Fuente:	Andrés de Islas, Museo de América, Madrid
Preiconografico:	Tres figuras. Niño llora mientras es conducido por los padres. Vestimenta europea. Árboles al fondo.
Iconografico:	La escena muestra tensión familiar. El niño interrumpe la armonía visual. El gesto del padre marca autoridad. El mestizo es el producto de la mezcla entre el español y la india.
Iconologico:	El mestizo es representado como figura intermedia, pero inestable. Se percibe emocionalmente alterado, fuera del control ideal.
Estética:	Primarios: Azul y amarillo. Secundarios: Verde y naranja. Composición triangular. Punto de fuga en el rostro del niño. Iluminación frontal.
Técnica:	Óleo sobre lienzo
Representacion:	El mestizo aparece como sujeto liminal, emocionalmente problemático. El cuerpo y la actitud refuerzan su "calidad" inestable.

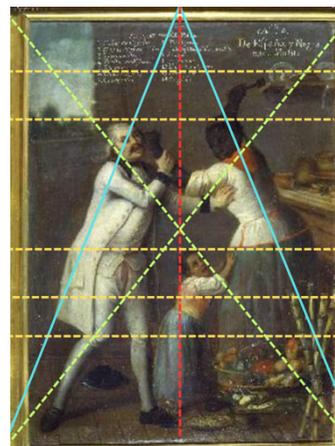
54.-Serie:	De español y mestiza, castizo
Fecha:	1774
Pintor/ Fuente:	Andrés de Islas, Museo de América, Madrid
Preiconografico:	Escena doméstica con dos adultos y un bebé. Mujer sentada. Hombres y mobiliario colonial.
Iconografico:	La madre domina el cuadro. El padre se sitúa detrás. El castizo es presentado como figura central y contenida como resultado de la mezcla entre el español y la mestiza.
Iconologico:	La figura del castizo representa éxito parcial del blanqueamiento. El hogar se convierte en símbolo de civilización y control.
Estética:	Primarios: Azul, amarillo y rojo. Secundarios: Verde y naranja. Composición centrada. Punto de fuga en el niño. Iluminación suave y difusa.
Técnica:	Óleo sobre lienzo
Representacion:	El castizo simboliza una mezcla aceptable. Se enfatiza su crianza en un entorno doméstico civilizado, reforzando su legitimidad simbólica.

Andrés de Islas, 1774

55.



56.

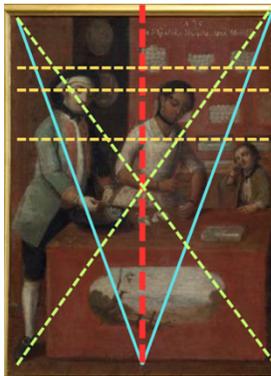


55.-Serie:	De castizo y española, español
Fecha:	1774
Pintor/ Fuente:	Andrés de Islas, Museo de América, Madrid
Preiconografico:	Tres figuras. Niño vestido elegantemente, al centro. Hombre toca el violín de pie. Mujer blanca, sentada, ricamente ataviada, observa la escena. Interior doméstico.
Iconografico:	Representación armónica. La educación, la música y el vestido comunican civilidad. Padre y madre comparten eje visual. El español es producto de la mezcla entre el castizo y la española.
Iconologico:	Esta imagen celebra el retorno simbólico a la pureza de sangre. El niño ya es español, borrando la memoria del mestizaje.
Estetica:	Primarios: Azul, rojo y amarillo. Secundarios: Naranja y verde. Composición simétrica. Punto de fuga en el rostro del niño. Iluminación clara.
Tecnica:	Óleo sobre lienzo
Representacion:	La familia refuerza la consolidación del blanqueamiento. La escena legitima al español como meta final del sistema de castas.

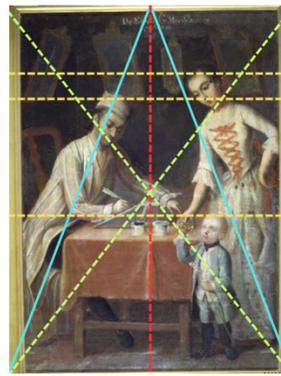
56.-Serie:	De español y negra, mulata
Fecha:	1774
Pintor/ Fuente:	Andrés de Islas, Museo de América, Madrid
Preiconografico:	Tres figuras. Discusión entre los padres. Niña con gesto contenido. Escena doméstica cargada.
Iconografico:	Tensión gestual. El español reprende. La madre se defiende. La hija observa. Entorno con frutas y cocina. La mulata es el resultado de la mezcla entre el español y la negra.
Iconologico:	La mezcla con la negra se representa como origen de desorden. La mujer aparece racializada y el entorno refuerza el caos.
Estetica:	Primarios: Rojo, azul y amarillo. Secundarios: Naranja y verde. Composición desequilibrada. Punto de fuga entre los padres. La iluminación se centra en el rostro del español.
Tecnica:	Óleo sobre lienzo
Representacion:	La mulata es producto de un vínculo problemático. El entorno la aleja del ideal civilizado. La escena refuerza prejuicios sobre esta mezcla relacionados al concubinato.

Andrés de Islas, 1774

57.



58.

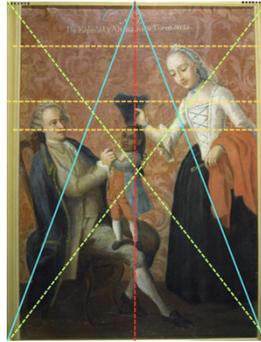


57.-Serie:	De español y mulata, morisco
Fecha:	1774
Pintor/ Fuente:	Andrés de Islas, Museo de América, Madrid
Preiconografico:	Tres figuras en una tienda. Hombre blanco con sombrero y traje azul, patalón negro y calzas blancas, mujer morena de pie, niño sentado a un costado. Al fondo hay un estante con productos.
Iconografico:	El español y la mulata elaboran tabacos al interior de una tienda. La mujer, ataviada con joyas, participa activamente. El hijo, identificado como morisco, aparece pasivo y apartado de la dinámica familiar.
Iconologico:	El morisco representa una "calidad" racial intermedia. La escena subraya la desigualdad de roles y el acceso restringido al prestigio.
Estetica:	Primarios: Rojo, azul y amarillo. Secundarios: Naranja y verde. Composición horizontal. Punto de fuga en la actividad. Iluminación en el rostro del español.
Tecnica:	Óleo sobre lienzo
Representacion:	El morisco es desplazado del foco de acción. El entorno económico acentúa la división de funciones y la jerarquía racial y de género.

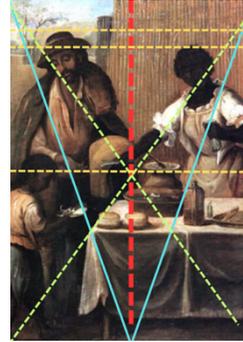
58.-Serie:	De español y morisca, albino
Fecha:	1774
Pintor/Fuente:	Andrés de Islas, Museo de América, Madrid
Preiconografico:	Tres figuras. Hombre blanco con gafas, sentado, escribe sobre una hoja. Mujer blanca, elegantemente vestida, luce cordel y joyas. Niño rubio con traje azul sable. Escena interior con cuadros en las paredes.
Iconografico:	El albino es producto de la unión entre el español y la morisca. El español aparece como figura intelectual, escribiendo con atención. La mujer morisca lo observa en silencio. El niño, vestido con traje azul y sable, representa aspiración a las milicias.
Iconologico:	La figura del albino simboliza el blanqueamiento interrumpido. La imagen sugiere control sobre el cuerpo y la imagen de la mezcla.
Estetica:	Primarios: Azul y amarillo. Secundarios: Naranja y verde. Composición triangular. Punto de fuga en la las hojas y el tintero. Iluminación centrada en el español y el albino.
Tecnica:	Óleo sobre lienzo
Representacion:	El albino está contenido simbólicamente por la madre y representado por el padre. Se busca domesticar y estetizar la mezcla anómala.

Andrés de Islas, 1774

59.



60.



59.-Serie:	De español y albina, torna atrás
Fecha:	1774
Fuente:	Andrés de Islas, Museo de América, Madrid
Preiconografico:	Escena interior. Tres figuras. Niño en el centro sobre las piernas del padre. Madre con gesto elegante.
Iconografico:	El <i>torna atrás</i> es representado como un niño de piel negra, elegantemente vestido, pero su color resalta frente al atuendo refinado. La madre albina, ricamente ataviada con corsé, falda negra, joyas y peinado elaborado, intenta colocarle un sombrero tricornio. El padre, español con capa y peluca, aparece como funcionario y toma las manos del niño.
Iconologico:	La figura del torna atrás marca el fracaso del blanqueamiento. La composición presenta belleza formal, pero con tensión racial subyacente.
Estetica:	Primarios: Azul, rojo y amarillo. Secundarios: Naranja y verde. Composición equilibrada. Punto de fuga en el niño. Iluminación en el rostro de la albina.
Tecnica:	Óleo sobre lienzo
Representacion:	Aunque elegante, la albina no logra consolidar el blanqueamiento. Su apariencia refuerza la inquietud de lo visible. La etiqueta racial la condena.

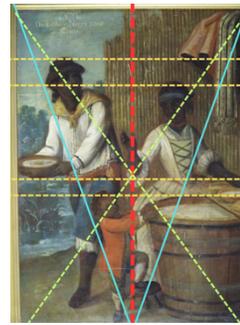
60.-Serie:	De indio y negra, lobo
Fecha:	1774
Pintor/ Fuente:	Andrés de Islas, Museo de América, Madrid
Preiconografico:	Tres figuras: una mujer negra vende comida; el hombre, con sombrero, ropa sucia y desgarrada, observa la escena; el niño sostiene un plato. Espacio exterior, junto a una pared de carrizo.
Iconografico:	El lobo, de tez oscura y ropa descuidada, es producto de la unión entre un indio y una mujer negra. El padre, indio, aparece empobrecido, con actitud de petición; su oficio se vincula al de ropavejero. La madre, negra, se representa como vendedora ambulante de comida.
Iconologico:	La figura del lobo representa una mezcla percibida como regresiva. El trabajo corporal refuerza la visión de marginalidad.
Estetica:	Primarios: Amarillo, rojo y azul. Secundarios: Verde y naranja. Composición horizontal. Punto de fuga en la mesa. Iluminación centrada en la negra.
Tecnica:	Óleo sobre lienzo
Representacion:	La mujer como cabeza de familia. El lobo es degradado por el color de su piel.

Andrés de Islas, 1774

61.



62.

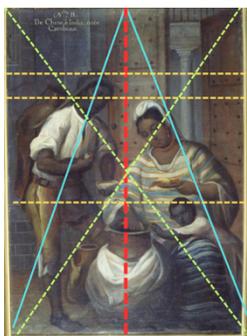


61.-Serie:	De indio y mestiza, coyote
Fecha:	1774
Pintor/ Fuente:	Andrés de Islas, Museo de América, Madrid
Preiconografico:	Escena exterior. Tres figuras: una mujer carga un bulto en la espalda, el hombre sostiene un objeto cilíndrico, y el niño pequeño se aferra a la madre mientras caminan juntos.
Iconografico:	El indio, de tez oscura y con mechones de cabello a los costados, viste humildemente con huaraches y se dedica a la venta de patatas. La mujer mestiza, de tez más clara, lleva un collar rojo y mantiene una mirada serena pero distante. El niño, identificado como coyote, muestra una expresión de temor hacia el padre, mientras se aferra a la madre.
Iconologico:	Representa una mezcla empobrecida y visualmente indeseable por el color de piel del coyote.
Estetica:	Primarios: Azul, amarillo y rojo. Secundarios: Verde y naranja. Composición diagonal. Punto de fuga en el niño. Iluminación centrada en la mestiza.
Tecnica:	Óleo sobre lienzo
Representacion:	El coyote está visualmente degradado por el color de su piel.

62.-Serie:	De lobo y negra, chino
Fecha:	1774
Pintor/ Fuente:	Andrés de Islas, Museo de América, Madrid
Preiconografico:	Tres figuras en escena exterior. Una mujer está sentada frente a una barrica que contiene líquido blanco. Un hombre de tez oscura carga una vasija, mientras un niño, también de tez oscura, se sujeta del borde de la barrica. El fondo muestra paredes hechas con carrizo.
Iconografico:	La mujer negra, con collar y listón en la cabeza, vende pulque. El hombre, identificado como lobo, se aleja de la escena cargando una vasija con la bebida. El niño, de "calidad" chino, vestido con traje rojo, se sujeta de la barrica de pulque, evidenciando su vínculo con la actividad familiar..
Iconologico:	El chino es representado como producto de la mezcla más baja. El trabajo define su identidad desde pequeño.
Estetica:	Primarios: Rojo, azul y amarillo. Secundarios: Verde y naranja. Composición horizontal. Punto de fuga en el centro. Iluminación matinal.
Tecnica:	Óleo sobre lienzo
Representacion:	La figura del chino está atrapada en un espacio de esfuerzo y pobreza. La escena refuerza la transmisión de inferioridad por herencia.

Andrés de Islas, 1774

63.



64.

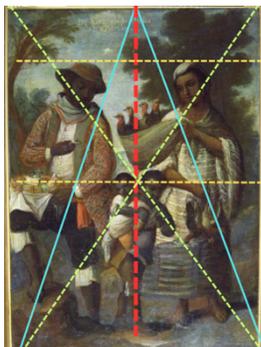


63.-Serie:	De chino e india, cambujo
Fecha:	1774
Pintor/ Fuente:	Andrés de Islas, Museo de América, Madrid
Preiconografico:	Tres figuras en escena exterior. Mujer sentada con tocado en la cabeza, frente a un gran jarro de barro. Un niño, vestido de azul, se muestra amontonado mientras intenta alcanzar el jarro. El hombre, de tez morena, lleva un jarro en la espalda y sostiene un plato en la mano.
Iconografico:	La india aparece como vendedora de tamales en un espacio exterior. El chino, identificado como aguador, transporta una vasija y sostiene un plato. El cambujo, producto de esta mezcla, intenta alcanzar el recipiente, participando de la escena desde una posición subordinada.
Iconologico:	El cambujo surge de una mezcla intermedia con fuerte carga de inferioridad simbólica por el color de su piel.
Estetica:	Primarios: Azul, amarillo y rojo. Secundarios: Verde. Composición vertical. Punto de fuga en la actividad. Iluminación recae en el jarron de tamales.
Tecnica:	Óleo sobre lienzo
Representacion:	La mezcla significa retroceso.

64.-Serie:	De cambujo e india, tente en el aire
Fecha:	1774
Pintor/ Fuente:	Andrés de Islas, Museo de América, Madrid
Preiconografico:	Tres figuras. Un hombre de tez oscura, con zapatos, está recostado en actitud despreocupada. Una mujer morena, sentada y cargando a un niño en la espalda, se encuentra frente a un comal con comida dispersa. La escena ocurre en un espacio interior. Se observa un loro enjaulado.
Iconografico:	El cambujo trabaja como zapatero en su taller, representado con herramientas y calzado. La mujer india aparece como ama de casa, dedicada a labores domésticas. El tente en el aire, hijo de ambos, es mostrado dentro del entorno laboral, lo que refuerza la transmisión del oficio y la integración familiar.
Iconologico:	El <i>tente en el aire</i> , de piel oscura, simboliza una regresión racial y el fracaso del blanqueamiento. Su color refuerza su exclusión social. La jaula con el loro alude a su encierro simbólico: una mezcla no deseada, sin movilidad ni ascenso. La escena funciona como advertencia visual sobre los límites del mestizaje.
Estetica:	Colores primarios: Azul y amarillo. Secundarios: Verde y naranja. Iluminación centrada en la india.
Tecnica:	Óleo sobre lienzo
Representacion:	Marginalidad, encierro, advertencia, y fracaso del blanqueamiento.

Andrés de Islas, 1774

65.



66.

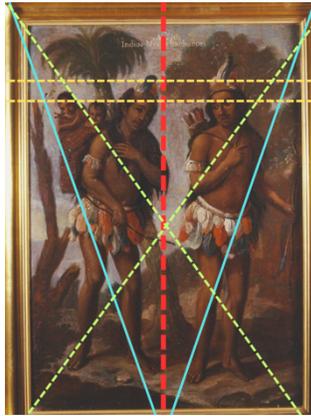


65.-Serie:	De albarazado e india, barcino
Fecha:	1774
Pintor/ Fuente:	Andrés de Islas, Museo de América, Madrid
Preiconografico:	Preiconográfico: Cuatro figuras. Mujer con aves atadas a la espalda. Hombre de tez oscura lleva un plato con comida. Al centro, un niño de tez oscura carga a otro más pequeño. Escena exterior.
Iconografico:	El barcino es resultado de la mezcla entre la india y el albarazado. La madre, descalza, comercia con aves; el padre, mejor vestido, lleva saco de colores y sombrero. La escena muestra desigualdad visual entre los progenitores.
Iconologico:	El barcino representa la ambigüedad. Las aves refuerzan lo exótico y lo fuera de norma.
Estetica:	Primarios: Rojo, amarillo y azul. Secundarios: Naranja y verde. Composición lateral. Punto de fuga en los niños. Iluminación recae en los niños.
Tecnica:	Óleo sobre lienzo
Representacion:	La mezcla barcina es retratada como liminal. El contexto natural y la presencia animal refuerzan su exotismo y marginalidad.

66.-Serie:	De barcino y cambuja, campamulato
Fecha:	1774
Pintor/ Fuente:	Andrés de Islas, Museo de América, Madrid
Preiconografico:	Preiconográfico: Tres figuras. Hombre de tez morena con listón en la cabeza y hombro descubierto. Mujer sentada sostiene a un niño de tez oscura. Alrededor hay verduras y hortalizas en cajas de madera. Escena exterior, probablemente un mercado.
Iconografico:	El campamulato es producto de la mezcla entre el barcino y la cambuja. La familia se representa como un grupo de vendedores ambulantes, en una escena de trabajo y subsistencia. La condición étnica se asocia a labores informales, reforzando la imagen de marginalidad y precariedad social.
Iconologico:	La escena sugiere productividad, pero también lo instintivo y lo corporal. El campamulato está representado como parte del mundo material.
Estetica:	Primarios: Azul y amarillo. Secundarios: Verde y naranja. Composición centrada. Punto de fuga en las verduras. Iluminación al centro.
Tecnica:	Óleo sobre lienzo
Representacion:	El campamulato es visualmente integrado a los frutos y vegetales. Se refuerza la idea de cuerpo útil pero sin nobleza, marcado por lo natural.

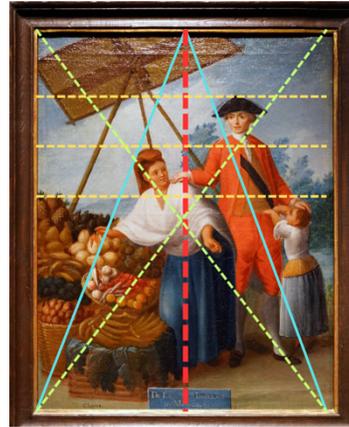
Andrés de Islas, 1774

67.



Francisco Clapera, 1775

68.

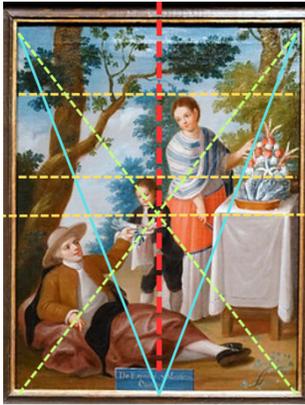


67.-Serie:	Indios mecos
Fecha:	1774
Pintor/Fuente:	Andrés de Islas, Museo de América, Madrid
Preiconográfico:	Cuatro figuras. Mujer y hombre semidesnudos y adornados con plumas. Portan arcos y flechas. Entorno selvático con palmeras y árboles. Uno carga a dos niños.
Iconográfico:	La imagen presenta a los 'mecos' como bárbaros. El cuerpo, la indumentaria y el entorno natural refuerzan la otredad.
Iconológico:	Representación colonial del indio salvaje. El término 'bárbaros' legitima su exclusión. Simbolizan el extremo no integrado del sistema colonial.
Técnica / Estética / Representación:	Óleo sobre lienzo. Colores primarios: Azul, amarillo y rojo. Secundarios: Verde y naranja. Fondo neutro. Composición centrada en los cuerpos. Estética de exotismo y distancia.

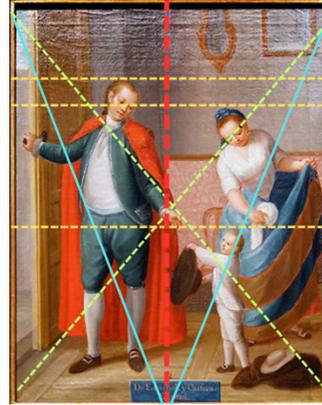
68.-Serie:	De español e india, mestiza
Fecha:	1775
Pintor/ Fuente:	Francisco Clapera, Museo de Arte de Denver
Preiconográfico:	Tres figuras. Hombre con uniforme rojo, mujer con falda azul frente a un puesto de frutas y verduras, niña vestida de blanco y azul.
Iconográfico:	El español toca la cabeza de la mestiza y el hombro de la india. La mujer es comerciante ambulante. El hombre pertenece a las milicias.
Iconológico:	Representación armónica del mestizaje. La mestiza aparece integrada en un espacio económico. Se legitima la mezcla bajo el modelo patriarcal.
Técnica / Estética / Representación:	Óleo sobre lienzo. Colores primarios: Azul, rojo y amarillo. Secundarios: Verde y naranja. Composición en equilibrio. Luz recae en la india. Representación idealizada del mestizaje.

Francisco Clapera, 1775

69.



70.

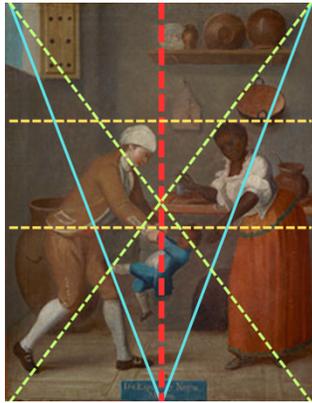


69.-Serie:	De español y mestiza, castizo
Fecha:	1775
Pintor/Fuente:	Francisco Clapera, Museo de Arte de Denver
Preiconográfico:	Tres figuras. Hombre blanco recostado, mujer de pie con flores, niño al centro. Entorno natural con árboles.
Iconográfico:	El español está relajado, en actitud de ocio. La madre activa la escena. El hijo es eje simbólico de la composición.
Iconológico:	El castizo representa una mezcla 'limpia'. La escena comunica armonía, abundancia y domesticidad. El mestizaje se blanquea visualmente. El castizo es el resultado de la mezcla entre el español y la mestiza de tez clara.
Técnica / Estética / Representación:	Óleo sobre lienzo. Colores primarios: Azul y amarillo. Secundarios: Verde y naranja. Composición simétrica y armónica. Representación del mestizaje como mejora social.

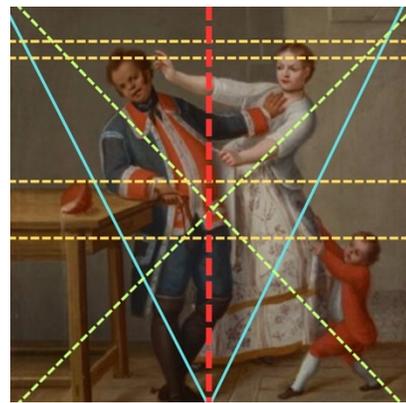
70.-Serie:	De español y castiza, español
Fecha:	1775
Pintor/ Fuente:	Francisco Clapera, Museo de Arte de Denver
Preiconográfico:	Tres figuras. Hombre abre la puerta, mujer alza su falda. Niño sostiene un sombrero. Interior con decoración.
Iconográfico:	El hijo ya es español: blanco, vestido con elegancia, en un entorno europeo.
Iconológico:	El blanqueamiento se completa. La serie muestra que la "calidad" española puede recuperarse. Se asocia al orden, elegancia y control.
Técnica / Estética / Representación:	Óleo sobre lienzo. Colores primarios: Azul, amarillo y rojo. Secundarios: Naranja. Iluminación centrada en los rostros. Representación triunfante del blanqueamiento social.

Francisco Clapera, 1775

71.



72.

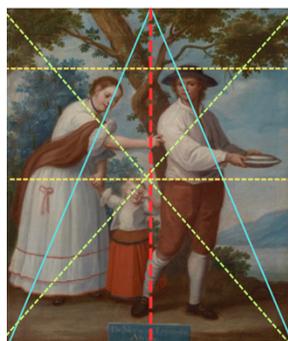


71.-Serie:	De español y negra, mulato
Fecha:	1775
Pintor/ Fuente:	Francisco Clapera, Museo de Arte de Denver
Preiconográfico:	Tres figuras en interior. Un hombre blanco juega con un niño moreno, una mujer de color negro observa la escena.
Iconográfico:	El mulato es el resultado de la mezcla entre el español y la negra. La escena se presenta en armonía, aunque hay subordinación. El mulato viste traje azul estilo europeo, la negra falda roja y blusa blanca. Sobresalen las ollas y objetos de la cocina.
Iconológico:	El mulato aparece como resultado de una unión desigual. El entorno doméstico refuerza el control del blanco.
Técnica / Estética / Representación:	Óleo sobre lienzo. Colores primarios: Azul y amarillo. Secundarios: Naranja. Iluminación centrada en la negra. El punto de fuga recae en el mulato. Composición centrada. Representación de jerarquía racial en el entorno cotidiano.

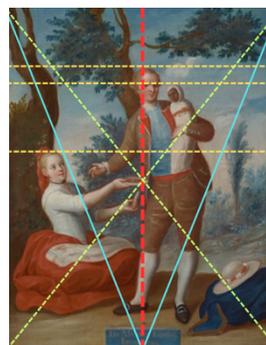
72.-Serie:	De española y mulato, morisco
Fecha:	1775
Pintor/ Fuente:	Francisco Clapera, Museo de Arte de Denver
Preiconográfico:	Tres figuras. La mujer pelea con el hombre. El niño intenta detener a la madre. Sobre la mesa hay una vasija con líquido derramado.
Iconográfico:	El mulato vestido como carrocero está bajo los efectos del pulque, la escena es de violencia. El morisco es resultado de la mezcla entre la española y el mulato.
Iconológico:	El morisco simboliza inestabilidad. La escena sugiere fracaso del blanqueamiento. Tensión social y emocional.
Técnica / Estética / Representación:	Óleo sobre lienzo. Colores primarios: Azul, rojo y amarillo. Secundario: Naranja. El punto de fuga se enfoca en el centro, en la tensión de los cuerpos. La iluminación recae en el rostro de la mujer. Representación de la mezcla como conflicto.

Francisco Clapera, 1775

73.



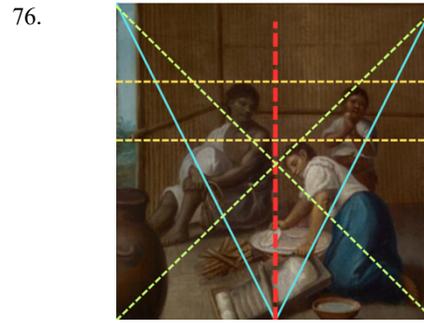
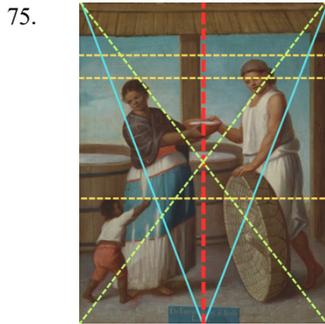
74.



73.-Serie:	De morisco y española, albina
Fecha:	1775
Pintor/ Fuente:	Francisco Clapera, Museo de Arte de Denver
Preiconográfico:	Tres figuras en exterior. Una mujer guía a la hija de cabello rubio hacia un hombre, quien sostiene un plato. Árbol al fondo.
Iconográfico:	La albina es el resultado de la mezcla entre la española y el morisco. La niña viste una falda naranja con una blusa de color blanco. El padre voltea al espectador.
Iconológico:	Se refuerza la idea de que el blanqueamiento puede consolidarse desde la madre blanca. La albina representa éxito simbólico.
Técnica / Estética / Representación:	Oleo sobre lienzo. Colores primarios: Azul y amarillo. Secundarios: Verde y naranja. Composición piramidal. La luz se centra en la albina. Blanqueamiento por color de piel y fenotipo.

74.-Serie:	De albina y español, torna atrás
Fecha:	1775
Pintor/ Fuente:	Francisco Clapera, Museo de Arte de Denver.
Preiconográfico:	Tres figuras. Hombre blanco sostiene a un bebé negro, mujer rubia ofrece un plato con gesto armonioso. Árboles y paisaje al fondo.
Iconográfico:	El torna atrás es el resultado de la mezcla entre el español y la albina. La madre permanece sentada en el suelo. La escena es armónica. La irrupción cromática se da con el color negro del bebé.
Iconológico:	Fracaso del blanqueamiento. La figura del 'torna atrás' simboliza retroceso y alarma visual.
Técnica / Estética / Representación:	Oleo sobre lienzo. Colores primarios: Azul, amarillo y rojo. Secundarios: Verde y naranja. El punto de fuga se centra en el plato que ofrece la albina al español. La iluminación se enfoca en el rostro de la albina.

Francisco Clapera, 1775

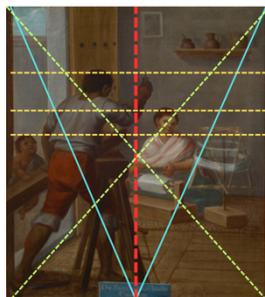


75.-Serie:	De torna atrás e indio, lobo
Fecha:	1775
Pintor/Fuente:	Francisco Clapera, Museo de Arte de Denver
Preiconográfico:	Tres figuras en un espacio exterior. Un hombre alto y musculoso recibe de una mujer de tez oscura un tazón con líquido blanco. Un niño pequeño, también de tez oscura, alza el brazo en dirección a los adultos. Barricas con líquido blanco.
Iconográfico:	El lobo es el resultado de la unión entre el indio vestido de blanco y cargando una cesta de palma, y la torna atrás, identificada por su ropa desgarrada. Ambos se dedican a la venta de pulque. La mujer entrega una vasija, mientras el niño, producto de la mezcla, alza la mano pidiendo bebida. Los padres lo observan, integrados en una escena de economía informal.
Iconológico:	El lobo representa el límite simbólico de la mezcla.
Técnica / Estética / Representación:	Óleo sobre lienzo. Colores primarios: Azul y amarillo. Secundarios: Verde y naranja. Composición simétrica. Punto de fuga en la barrica de pulque. La iluminación se centra en el indio. Representa la impureza, el vicio, una mezcla no deseada.

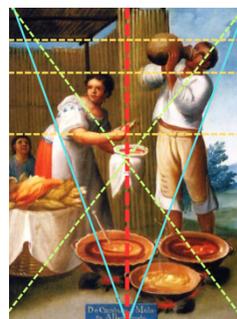
76.-Serie:	De lobo e india, sambaigo
Fecha:	1775
Pintor/ Fuente:	Francisco Clapera, Museo de Arte de Denver
Preiconográfico:	Tres figuras. Mujer agachada frente a un comal y un metate; prepara tortillas. Hombre descalzo, con el hombro descubierto, está sentado. A su costado, un niño de piel oscura también está sentado. Jarro de barro.
Iconográfico:	La mujer india se destaca en el espacio doméstico. El hombre lobo reposa sin participar. El sambaigo aparece mezclado y oscuro sin interacción alguna.
Iconológico:	Representación del trabajo y la feminización del mestizaje. El sambaigo es símbolo de marginalidad creciente.
Técnica / Estética / Representación:	Óleo sobre lienzo. Colores primarios: azul y amarillo. Composición cerrada. El punto de fuga se genera en la distancia entre los personajes. La iluminación recae sobre la india. La escena alude a pobreza y marginalidad, con la mujer como sustento del hogar. El sambaigo simboliza un retroceso, tanto por el color de piel como por el linaje pasivo del padre.

Francisco Clapera, 1775

77.



78.

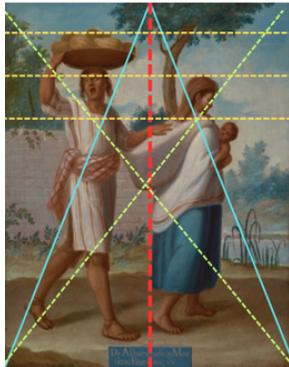


77.-Serie:	De samabaigo e india, cambujo
Fecha:	1775
Pintor/ Fuente:	Francisco Clapera, Museo de Arte de Denver
Preiconográfico:	Tres figuras en un interior doméstico. Una mujer de tez morena hila, rodeada de hilos y elementos decorativos. Un hombre de camisa blanca remangada y pantalón naranja da la espalda mientras carga una tabla de madera. La puerta está abierta. Un niño, también de tez morena y con un hombro descubierto, se cuelga de la madera que sostiene el hombre.
Iconográfico:	El cambujo es producto de la unión entre un samabaigo y una india. La escena ocurre en un taller doméstico: ella hila, él es carpintero. El niño participa de forma activa, integrándose al trabajo del padre.
Iconológico:	El cambujo aparece suspendido en el aire, lo que sugiere inestabilidad y subordinación. Su inclinación hacia el padre indica la transmisión del oficio, mientras que la madre, como figura central, simboliza el sostén del hogar. La escena refuerza la feminización del trabajo doméstico y la precariedad de los oficios manuales como herencia de las castas marginales.
Técnica / Estética / Representación:	Oleo sobre lienzo. Colores primarios: Azul y amarillo. Secundarios: Naranja. Composición frontal. Iluminación natural centrada en la india. Tensión de linaje, rol materno central, ambigüedad hereditaria.

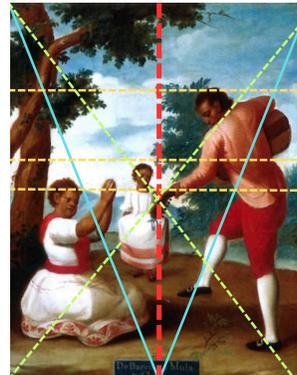
78.-Serie:	De cambujo y mulata, albarazado
Fecha:	1775
Pintor/Fuente:	Museo de Arte de Denver, Francisco Clapera
Preiconográfico:	Tres figuras en un escenario exterior. Mujer de tez morena clara ofrece comida con el brazo extendido a un hombre que bebe de un jarro. Frente a ellos hay ollas y alimentos. Detrás de la mujer, un niño la observa.
Iconográfico:	El albarazado es producto de la unión entre el cambujo y la mulata. La mujer, vendedora de comida, aparece activa y central, rodeada de ollas con mole. Ella sostiene el hogar. El hombre, que bebe de un jarro, podría ser aguador. El niño permanece al margen de la escena, en segundo plano y minimizado.
Iconológico:	Se refuerza la mezcla desordenada. El albarazado se presenta como resultado de una mezcla 'desviada'.
Técnica / Estética / Representación:	Oleo sobre lienzo. Colores primarios: Azul, amarillo y rojo. Secundarios: Naranja y verde. Composición piramidal y diagonal. El punto de fuga se centra en el plato que la mulata le ofrece al cambujo. La iluminación recae en la mujer. La representación se centra en el comercio, en la figura femenina como sustento del hogar.

Francisco Clapera, 1775

79.



80.

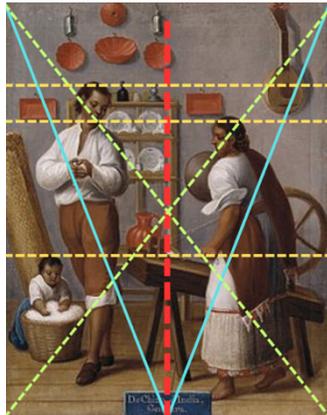


79.-Serie:	De albarazado y mestiza, barcino
Fecha:	1775
Pintor/Fuente:	Francisco Clapera, Museo de Arte de Denver
Preiconográfico:	Tres figuras. Un hombre de tez morena carga sobre la cabeza una canasta con palomas. Una mujer, también morena, sostiene en brazos a un niño de piel más oscura, mientras lleva un bulto a la espalda. Escena exterior, vinculada al comercio ambulante.
Iconográfico:	El barcino es producto de la unión entre una mestiza y un albarazado. El padre, de tez clara, aparece como comerciante ambulante, vestido con huaraches y atuendo sencillo. La mujer, mestiza, va descalza y sostiene al niño en brazos. La escena sugiere trabajo itinerante y condiciones de vida humildes.
Iconológico:	La “calidad” de barcino se asocia con el exceso de mezcla. El niño aparece como símbolo de desorden genealógico.
Técnica / Estética / Representación:	Oleo sobre lienzo. Colores primarios: Azul, amarillo y rojo. Secundarios: Naranja y verde. Composición frontal con fondo neutro. El barcino simboliza la continuidad de una mezcla subordinada, con padres dedicados al comercio ambulante y condiciones precarias, sin signos de ascenso social ni blanqueamiento simbólico.

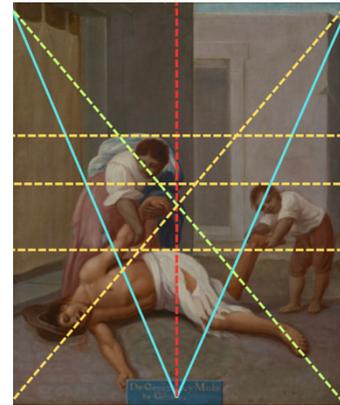
80.-Serie:	De barcino y mulata, china
Fecha:	1775
Pintor/ Fuente:	Francisco Clapera, Museo de Arte de Denver
Preiconográfico:	Tres figuras en una escena exterior. Un hombre de tez morena toca la guitarra mientras baila. Frente a él, una mujer de cabello rizado y facciones marcadas aplaude con entusiasmo. Al fondo, una niña de piel oscura y vestido blanco también baila. El entorno muestra árboles y vegetación.
Iconográfico:	La china es el resultado de la mezcla entre barcino y mulata.
Iconológico:	La china resulta de una mezcla aún más lejana del ideal.
Técnica / Estética / Representación:	Oleo sobre lienzo. Colores primarios: Azul, amarillo y rojo. Secundarios: Naranja y verde. Composición abierta con elementos secundarios. El punto de fuga se centra en la niña, al igual que la iluminación. La representación muestra cómo, pese a la posición social baja, las mezclas raciales también generan espacios de disfrute, agencia y afirmación identitaria en contextos populares.

Francisco Clapera, 1775

81.



82.

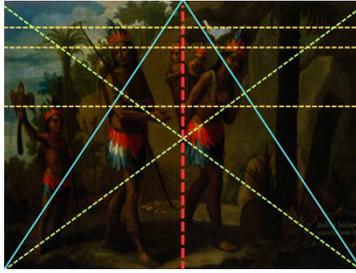


81.-Serie:	De chino e india, genízaro
Fecha:	1775
Pintor/Fuente:	Francisco Clapera, Museo de Arte de Denver
Preiconográfico:	Tres figuras. Un hombre de tez oscura con camisa blanca, pantalón café y zapatos. Una mujer hila sentada. El niño lava textiles en un canasto. La escena ocurre en el interior de una vivienda decorada con vajilla de porcelana, jarrones, guitarra y un petate de palma enrollado.
Iconográfico:	El genízaro de tez oscura, es el resultado de la mezcla entre el chino y la india. La mujer, india descalza y con rebozo café, hila. El hombre, con zapatos, aparece como dueño del taller. El niño, genízaro, participa ayudando en la actividad laboral.
Iconológico:	La escena representa la transmisión de roles laborales y la integración familiar a través del trabajo.
Técnica / Estética / Representación:	Óleo sobre lienzo. Colores primarios: Azul, amarillo y rojo. Secundarios: Naranja y verde. Composición centrada. Iluminación frontal. El genízaro aparece como parte útil de la unidad doméstica, reforzando la idea de que, pese a su mezcla, puede tener un lugar funcional si se adapta a los valores del trabajo y obediencia familiar.

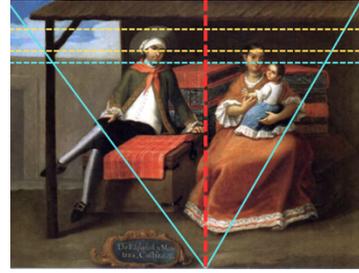
82.-Serie:	De genízaro y mulata, gíbaro
Fecha:	1775
Pintor/Fuente:	Francisco Clapera, Museo de Arte de Denver,
Preiconográfico:	Tres figuras. Hombre tirado en el piso. Mujer y niño tratan de recogerlo.
Iconográfico:	El gíbaro es el resultado de la mezcla entre el genízaro y la mulata.
Iconológico:	Caída moral y física del genízaro. Se asocia al desorden y al fracaso de la mezcla.
Técnica / Estética / Representación:	Óleo sobre lienzo. Colores primarios: Azul y amarillo. Secundarios: Verde. Composición diagonal. Contraste de luces. La iluminación se centra en el genízaro.

José de Páez, 1770–1780

83.



84.

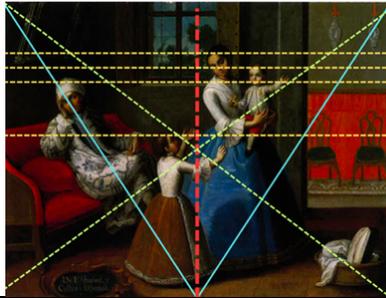


83.-Serie:	Indios bárbaros montarases
Fecha:	ca. 1770–1780
Pintor/Fuente:	José de Páez, Almanaque
Preiconográfico:	Cinco figuras. Dos adultos, dos bebés y un niño. Atavíos con plumas, armas, y fauna tropical.
Iconográfico:	Escena selvática. Indios en movimiento. Gestos corporales activos.
Iconológico:	Representación del indio bárbaro. No evangelizado. El título enfatiza su salvajismo.
Estética:	Colores primarios: Amarillo, rojo y azul. Secundarios: Naranja y verde. Composición horizontal. Punto de fuga hacia el fondo. Iluminación tenue.
Técnica/ Representación	Óleo sobre cobre/ Indios no evangelizados

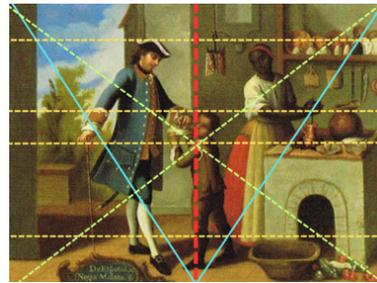
84.-Serie:	De español y mestiza, castiza
Fecha:	ca. 1770–1780
Pintor/ Fuente:	José de Páez, Almanaque
Preiconográfico:	Tres figuras. Mujer sentada con niña en brazos. Hombre con paliacate blanco y sombrero, reclinado a la izquierda, bajo un tejado.
Iconográfico:	El fondo es comercial. La castiza es el resultado de la mezcla del español y la mestiza. La madre se muestra maternal, mientras el hombre está distante.
Iconológico:	El castizo como símbolo de mestizaje armonioso. La jerarquía racial aparece contenida.
Estética:	Colores primarios: Azul, rojo y amarillo. Secundarios: Verde y naranja. Composición horizontal. Punto de fuga centrado. Iluminación enfocada en la castiza.
Técnica:	Óleo sobre cobre/ blanqueamiento social

José de Páez, 1770–1780

85.



86.

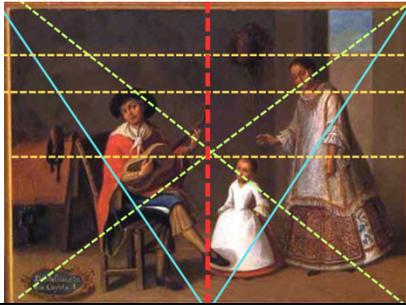


85.-Serie:	De español y castiza, español
Fecha:	ca. 1770–1780
Pintor/Fuente:	José de Páez, Almanaque
Preiconográfico:	Cuatro figuras. Mujer de pie sostiene a un bebé en brazos. A la izquierda, un hombre está sentado en un sillón rojo. Una niña, también de pie, alza los brazos hacia el bebé. El fondo muestra un interior doméstico con mobiliario.
Iconográfico:	El español, hijo de español y castiza, aparece en una escena lujosa. Todos son de tez blanca, ricamente vestidos y en un entorno decorado, lo que refuerza la idea de prestigio y blanqueamiento exitoso.
Iconológico:	El español como resultado exitoso de la mezcla. Representación de estabilidad familiar. Idealización de la castiza.
Estética / Técnica / Representación:	Colores primarios: Amarillo, rojo y azul. Secundarios: Verde. Composición triangular. Punto de fuga en la niña. La iluminación se centra en el bebé. Óleo sobre cobre. Blanqueamiento social, aunque hay distancia afectiva por parte del padre.

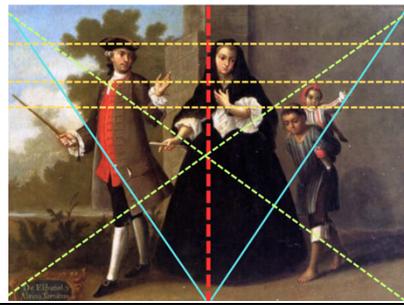
86.-Serie:	De español y negra, mulato
Fecha:	ca. 1770–1780
Pintor/Fuente:	José de Páez, Almanaque
Preiconográfico:	Tres figuras. Mujer negra en cocina. Hombre blanco con bastón, sable, sombrero y traje azul abotonado. Niño en el centro, de tez morena y traje sencillo. Jarros y ollas.
Iconográfico:	El mulato, resultado de la unión entre el español y la negra, aparece en un espacio doméstico vinculado a la cocina. La escena refuerza su papel dentro del servicio doméstico, mientras la mujer negra trabaja y el hombre permanece en un segundo plano, sin ejercer actividad productiva.
Iconológico:	El mulato es visto como producto controlado de la mezcla. La cocina refuerza su lugar subordinado.
Estética / Técnica / Representación:	Colores primarios: Azul, amarillo y rojo. Secundarios: Verde y naranja. Composición en diagonal. Punto de fuga en el niño. Luz natural centrada en la mujer negra. Óleo sobre cobre. La representación se centra en una relación fuera del matrimonio, en donde el mulato se percibe como ilegítimo por su servilismo y su indumentaria.

José de Páez, 1770–1780

87.



88.

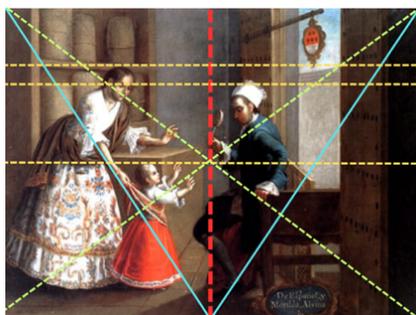


87.-Serie:	De mestizo e india, coyote
Fecha:	ca. 1770–1780
Pintor/ Fuente:	José de Páez, Almanaque
Preiconográfico:	Tres figuras. Hombre toca guitarra. Mujer observa. Niña al centro, vestida de blanco.
Iconográfico:	El mestizo aparece como músico. La coyota admira con entusiasmo, mientras que la india, vestida con una indumentaria colorida, observa la escena. La presencia de una silla de montar sugiere que el mestizo también puede desempeñarse como arriero.
Iconológico:	La coyota, de tez más clara que sus padres, representa un proceso de blanqueamiento progresivo. La escena armoniosa y alegre sugiere integración familiar y estabilidad simbólica. La silla de montar refuerza la identidad del mestizo como arriero, mientras la música y los colores proyectan una imagen positiva de la vida popular mestiza.
Estética:	Primarios: Rojo, azul y amarillo. Secundarios: Naranja. Composición horizontal. Punto de fuga central. Iluminación se enfoca en la coyota.
Técnica:	Oleo sobre cobre
Representación:	El coyote es mostrado de forma intermedia. La escena enfatiza la mezcla como convivencia, aunque sin jerarquía visual clara.

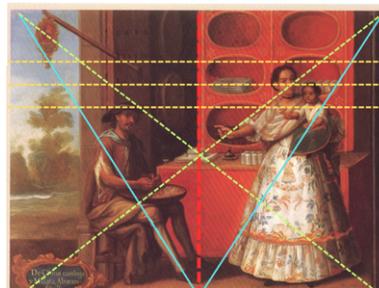
88.-Serie:	De español y albina, torna atrás
Fecha:	ca. 1770–1780
Pintor/Fuente:	José de Páez, Almanaque
Preiconográfico:	Cuatro figuras. Mujer blanca con vestido negro. Niño pequeño con otro en brazos. Padre con sombrero, peluca y vara.
Iconográfico:	El torna atrás es el resultado de la mezcla entre el español y la albina. Hay distancia afectiva y familiar. Los niños se quedan relegados en el espacio.
Iconológico:	La mezcla 'torna atrás' simboliza el fracaso del blanqueamiento. Se representa una regresión visual y moral.
Estética:	Primarios: Azul, amarillo y rojo. Secundarios: Verde y naranja. Composición diagonal. Punto de fuga en la albina. Iluminación centrada en la madre.
Técnica:	Óleo sobre cobre
Representación:	La “calidad” torna atrás encarna la ansiedad racial. La escena sugiere tensión, control masculino y fracaso del proyecto de blanqueamiento.

José de Páez, 1770–1780

89.



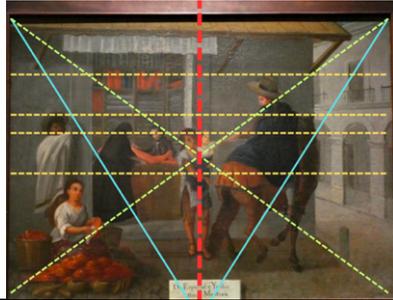
90.



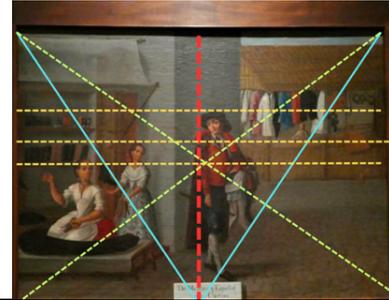
89.-Serie:	De español y morisca, albina
Fecha:	ca. 1770–1780
Pintor/Fuente:	José de Páez, Almanaque
Preiconografico:	Tres figuras. Madre a la izquierda, inclinada hacia la niña. Hija pequeña al centro, en actitud afectuosa. Padre sentado a la derecha, extendiendo la mano.
Iconografico:	La morisca guía a la albina hacia el padre en un gesto de entrega. La niña avanza hacia él, representando un vínculo emocional. El padre español aparece sereno, vestido con elegancia, en un ambiente interior con escudo nobiliario. El escenario se sitúa al interior de una tienda de cestos. Los tres personajes destacan por su tez blanca.
Iconologico:	La figura del albino representa el punto álgido del proceso de blanqueamiento. La armonía compositiva y el gesto paterno suavizado refuerzan una visión idealizada del mestizaje.
Estetica:	Primarios: Azul, amarillo y rojo. Secundarios: Verde y naranja. Composición piramidal. Punto de fuga en una sonaja que sostiene el español en su mano. Iluminación enfocada en la albina.
Tecnica:	Óleo sobre cobre
Representación:	La “calidad” albina es mostrada como símbolo de blanqueamiento exitoso. La disposición armónica refuerza la convivencia idealizada.
90.-Serie:	De chino cambujo y mulata, albarizado
Fecha:	ca. 1770–1780
Pintor/ Fuente:	José de Páez, Almanaque
Preiconografico:	Tres figuras. Hombre sentado a la izquierda. Mujer de pie sostiene a un niño. Fondo dividido entre paisaje y alacena.
Iconografico:	El albarizado aparece desconectado del padre, a pesar de la cercanía física. La madre mulata, elegante y dominante en la escena, guía simbólicamente al niño, marcando distancia con la figura masculina. El chino cambujo, aunque presente, queda relegado a un rol secundario. La composición refleja una ruptura en la unidad familiar y una tensión en el proceso de blanqueamiento
Iconologico:	La composición refleja una ruptura en la unidad familiar y una tensión en el proceso de blanqueamiento.
Estetica:	Primarios: Azul, amarillo y rojo. Secundarios: Verde y naranja. Composición horizontal. Punto de fuga en la actividad comercial. Iluminación centrada en el vestido de la mulata.
Tecnica:	Óleo sobre cobre
Representación:	Desconexión familiar y ambigüedad simbólica. Subordinación del rol paternal. Blanqueamiento de la mulata por vestimenta y tienda.

Pintor anónimo, 1785–1790

91.



92.

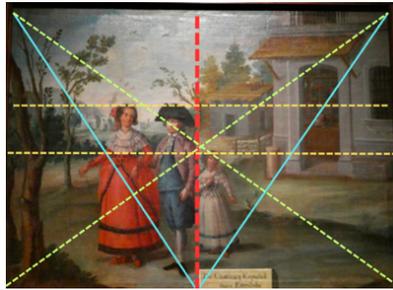


91.-Serie:	De español e india, mestiza
Fecha:	ca. 1785–1790
Pintor/ Fuente:	Anónimo, descubrelaconmigowordpresscom
Preiconografico:	Siete figuras. Mujer sentada con frutas, varones en actividad comercial. Hombre a caballo. Un niño carga a un bebé.
Iconografico:	El español realiza una transacción mientras la mestiza observa desde un plano inferior. La mujer aparece asociada al comercio ambulante. La bebé mestiza con tez clara, alza la mano hacia el padre.
Iconologico:	La escena refleja una desconexión familiar, una relación fuera del matrimonio. Mientras el español se aleja, la mestiza suplica sus brazos.
Estetica:	Primarios: Azul, rojo y amarillo. Secundarios: Verde y naranja. Composición diagonal. Punto de fuga en la mestiza. Iluminación centrada en la mestiza.
Técnica:	Óleo sobre lienzo
Representación:	La mestiza nace en un entorno urbano y mercantil. La escena refleja una relación ilegítima, donde la india es subordinada al trabajo comercial.

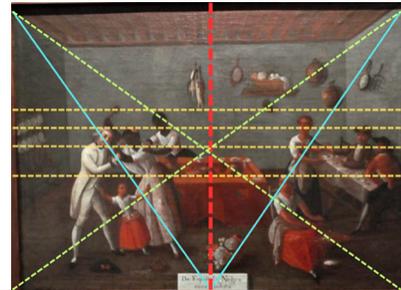
92.-Serie:	De mestiza y español, castiza
Fecha:	ca. 1785–1790
Pintor/Fuente:	Anónimo, descubrelaconmigowordpresscom
Preiconografico:	Tres figuras. Una mujer de tez morena clara, vestida de blanco, está sentada frente a una tienda y sostiene un zapato. Detrás de ella, una mujer de tez blanca, de pie, la señala. Un hombre con traje rojo, sombrero, calzas blancas y zapatos, camina dándoles la espalda, cargando ropa sobre los hombros. Escena exterior.
Iconografico:	La castiza es el resultado de la unión entre un español y una mestiza. La escena se desarrolla en un entorno comercial: la madre, mestiza, vende zapatos; la hija participa en la actividad; el padre, español, aparece de espaldas, retirándose con ropa al hombro, lo que sugiere que es un ropavejero.
Iconologico:	Ruptura familiar, mujer como sustento, padre ausente, mestizaje positivo.
Estetica:	Primarios: Azul, amarillo y rojo, Secundarios: Verde y naranja. Composición centrada. Punto de fuga en el español. Iluminación centrada en la vestimenta blanca de la mestiza.
Técnica:	Óleo sobre lienzo
Representación:	La castiza representa el blanqueamiento. La escena valida la limpieza simbólica a través de la descendencia, aunque en una unidad familiar fragmentada.

Pintor anónimo, 1785–1790

93.



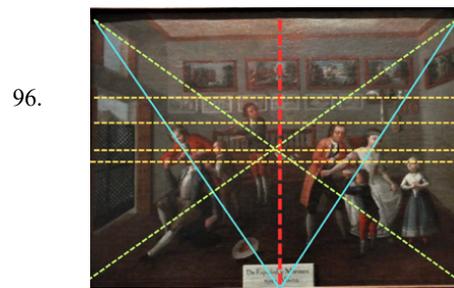
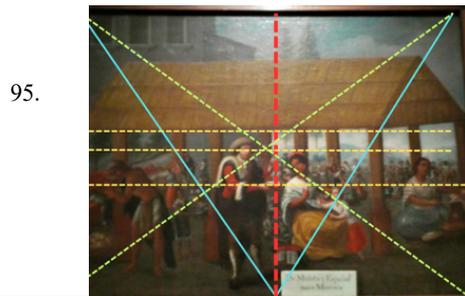
94.



93.-Serie:	De castiza y español, española
Fecha:	ca. 1785–1790
Pintor/ Fuente:	Anónimo, descubrelaconmigowordpresscom
Preiconografico:	Tres figuras. Mujer a la izquierda, padre al centro, hija a la derecha. Fondo de arquitectura y naturaleza. Los personajes visten al estilo europeo.
Iconografico:	La española es el resultado de la mezcla entre el español y la castiza. La madre con un vestido rojo y joyas muestra elegancia. El español porta sombrero tricornio y peluca, y se vincula a su rol como funcionario virreinal.
Iconologico:	La niña blanca, bien vestida, es el símbolo del blanqueamiento consolidado.
Estetica:	Primarios: Azul, amarillo y rojo. Secundarios: Verde. Composición en "V", punto de fuga en el centro. Iluminación natural y centrada.
Técnica:	Óleo sobre lienzo
Representación:	La figura de la castiza reitera la limpieza simbólica. La armonía de la escena y el entorno natural refuerzan el blanqueamiento.

94.-Serie:	De español y negra, mulata
Fecha:	ca. 1785–1790
Pintor/Fuente:	Anónimo, descubrelaconmigowordpresscom
Preiconografico:	Escenario interior con mesas y objetos de cocina. En el centro de la escena, un hombre mayor de cabello blanco y una mujer negra se toman del cabello en actitud de pelea. Una niña morena, con falda roja, intenta separarlos. El hombre viste traje blanco; la mujer, blusa blanca y falda colorida. En el suelo hay un sombrero tirado. Alrededor, otros personajes observan la escena.
Iconografico:	En el interior de una fonda, el español y la negra discuten violentamente. La hija mulata intenta separarlos. El entorno incluye mesas, utensilios y testigos de la escena. La escena representa un conflicto familiar en un contexto popular.
Iconologico:	La mulata nace en un contexto de conflicto y tensión. El padre pierde el control simbólico y el entorno enfatiza lo servil y lo doméstico.
Estetica:	Primarios: Azul, amarillo y rojo. Secundarios: gris, marrón. Composición dividida, punto de fuga en la mesa de la comida, Iluminación centrada en el español.
Técnica:	Óleo sobre lienzo
Representación:	La mulata es producto de una mezcla racial conflictiva. La escena expresa tensión entre el dominio masculino y la resistencia femenina.

Pintor anónimo, 1785–1790

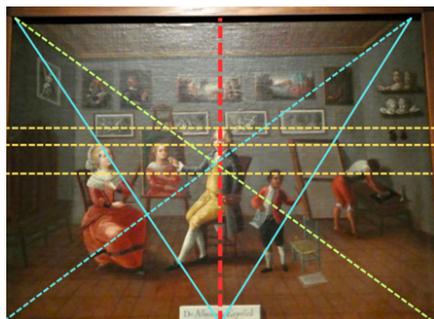


95.-Serie:	De mulata y español, morisca
Fecha:	ca. 1785–1790
Pintor/ Fuente:	Anónimo, descubrelaconmigowordpresscom
Preiconografico:	Tres figuras principales. Padre de pie al centro. Madre sentada con la hija. Fondo de mercado techado con muchos personajes.
Iconografico:	La escena se desarrolla en un mercado popular. La mulata es comerciante y el español ropavejero.
Iconologico:	La morisca es mostrada como resultado de una mezcla urbana. El fondo popular diluye el protagonismo de la familia.
Estetica:	Primarios: Azul, amarillo y rojo. Secundarios: Verde y naranja. Composición horizontal. Punto de fuga en el centro de la galería. Iluminación se enfoca en el español.
Técnica:	Óleo sobre lienzo
Representación:	La “calidad” morisca aparece integrada a un entorno mestizo y urbano. El gesto del padre contrasta con la pasividad del resto. Se diluye la jerarquía racial, pero no el estatus.

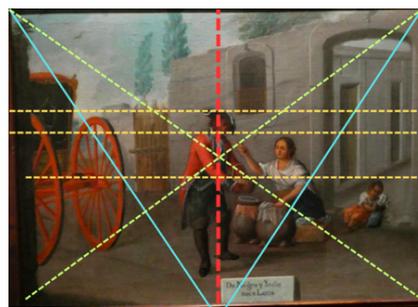
96.-Serie:	De español y morisca, albina
Fecha:	ca. 1785–1790
Pintor/ Fuente:	Anónimo, descubrelaconmigowordpresscom
Preiconografico:	Ocho figuras. Padre, madre, hija, y sirvientes. Escena interior.
Iconografico:	En el interior de una estancia con cuadros paisajísticos, el español actúa como médico. Revisa a una mujer morisca y la albina de tez blanca, elegantemente ataviada observa. Otros ayudantes también participan en la escena.
Iconologico:	La albina, resultado de una mezcla racial, se integra al universo ilustrado a través del saber médico. Su blanqueamiento fenotípico y su vestimenta elegante permiten su inclusión simbólica en los valores de ciencia y civilización promovidos por el español. Representa una mezcla racial aceptada bajo el ideal ilustrado de orden, conocimiento y progreso.
Estetica:	Primarios: Azul, amarillo y rojo. Secundarios: Verde y naranja. Composición diagonal. Punto de fuga en el centro. Iluminación centrada en la albina y la morisca.
Técnica:	Óleo sobre lienzo
Representación:	Blanqueamiento como vía de integración simbólica en el mundo ilustrado.

Pintor anónimo, 1785–1790

97.



98.

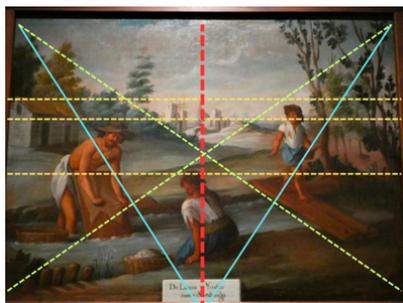


97.-Serie:	De albina y español, torna atrás
Fecha:	ca. 1785–1790
Pintor/ Fuente:	Anónimo, descubrelaconmigowordpresscom
Preiconografico:	Cuatro figuras. Mujer blanca sentada. Hombre pinta su retrato con peluca, blanco traje azul y amarillo, calzas y xapatos. , niño de tez oscura tiren traje rojo, pantalon negro calzas vlcancas y zapatos y trae una hoja en su mano, además de un hombre trabajando. Fondo interior con pinturas y esculturas.
Iconografico:	El <i>torna atrás</i> , producto del español y la albina, aparece con un grabado en las manos. El padre, pintor, trabaja en su caballete. Al fondo, un aprendiz descalzo da la espalda. La escena muestra un taller de pintura.
Iconologico:	Herencia del oficio pese al color; retorno simbólico a la impureza.
Estetica:	Primarios:Azul, amarillo y rojo. Secundarios: Verde y naranja. Composición triangular. Punto de fuga en el español. Iluminación se enfoca en los rostros de la mujer y el español.
Técnica:	Óleo sobre lienzo
Representación:	Pese al entorno artístico, la figura del torna atrás es un símbolo de alerta. La regresión del color rompe con el ideal del blanqueamiento.

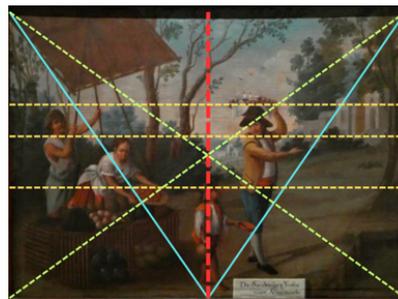
98.-Serie:	De negro e india, nace lobo
Fecha:	ca. 1785–1790
Pintor/ Fuente:	Anónimo, descubrelaconmigowordpresscom
Preiconografico:	Tres figuras. Mujer sentada en el suelo con vasijas. Hombre de pie con sombrero, traje rojo y carreta. Niño junto a él. Al fondo, una estructura arquitectónica sencilla.
Iconografico:	El lobo es producto del negro y la india. El padre es carroceros; la madre, vendedora de comida. El niño aparece en el suelo, descalzo y minimizado.
Iconologico:	A pesar de la impureza racial, el oficio de carroceros otorga al padre cierto prestigio simbólico. La escena muestra tensión entre marginalidad y ascenso, mientras el niño, minimizado, refleja la herencia de la mancha.
Estetica:	Primarios: Azul, amarillo y rojo. Secundarios: Verde y naranja. Composición en "V". Punto de fuga en el negro. La iluminación se enfoca en el rostro de la india.
Técnica:	Óleo sobre lienzo
Representación:	La impureza persiste en el hijo, aunque el padre logra ascenso simbólico mediante su oficio.

Pintor anónimo, 1785–1790

99.



100.

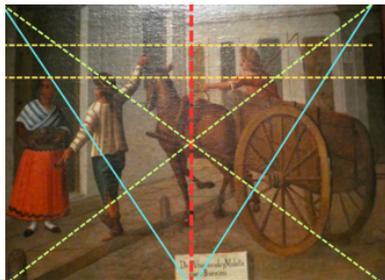


99.-Serie:	De lobo e indio, nace sambaigo
Fecha:	ca. 1785–1790
Pintor/Fuente:	Anónimo, descubrelaconmigowordpresscom
Preiconografico:	Tres figuras. Hombre en el agua semidesnudo, mujer sentada frente al río, niño a la derecha. Fondo natural y arquitectura lejana.
Iconografico:	El padre lobo trabaja en el río, la madre lava ropa, el hijo sambaigo se encuentra apartado, descalzo y con ropa desgarrada.
Iconologico:	El sambaigo es representado como producto de la marginalidad y aislamiento. La naturaleza rodea pero no dignifica.
Estética:	Primarios: Amarillo y azul. Secundarios: Naranja y verde. Composición en “V”. Punto de fuga en el centro. Iluminación natural centrada en el sambaigo.
Técnica:	Óleo sobre lienzo
Representación:	El sambaigo encarna el descenso en la jerarquía social. La escena refuerza la precariedad.

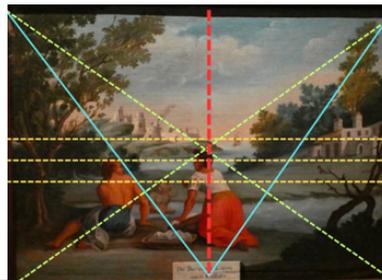
100.-Serie:	De sambaigo y india, albarazado
Fecha:	ca. 1785–1790
Pintor/Fuente:	Anónimo, descubrelaconmigowordpresscom
Preiconografico:	Cuatro figuras. Hombre de pie, mujer tocando frutas, niño con tez oscura al centro. Puesto de frutas y ayudante al fondo.
Iconografico:	La india vende fruta, el padre sostiene una bandeja. El niño albarazado, acompaña al padre con una vasija en la mano.
Iconologico:	El albarazado nace de una mezcla degradada. La escena comercial no oculta la exclusión social. El niño ocupa un lugar servil.
Estética:	Primarios: Azul, amarillo y rojo, Secundarios: Naranja y verde. Composición dividida. Punto de fuga en albarazado. Iluminación centrada en la india.
Técnica:	Óleo sobre lienzo
Representación:	La figura del albarazado expresa la persistencia de la desigualdad y la transmisión visual de lo servil y lo marginal a través de la actividad y el color de piel.

Pintor anónimo, 1785–1790

101.



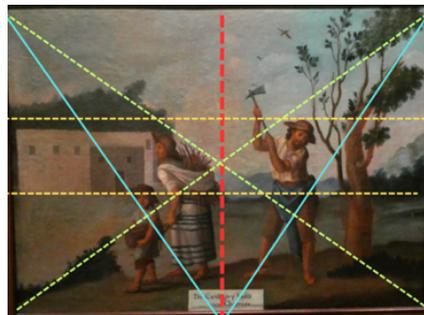
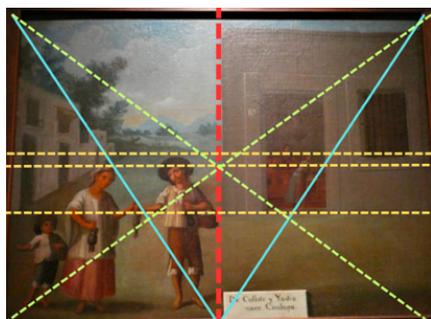
102.



101.-Serie:	De albarazado y mulata, nace barcino
Fecha:	ca. 1785–1790
Pintor/Fuente:	Anónimo, descubrelaconmigowordpresscom
Preiconografico:	Tres figuras. Una mujer a la izquierda de tez oscura, falda roja y zapatos dialoga con un hombre con brazos extendidos. Niño con sombrero y látigo sobre carreta con caballo.
Iconografico:	El barcino es el resultado de la mezcla entre el albarazado y la mulata. El hombre es carrocerero y su hijo sigue sus pasos.
Iconologico:	El barcino surge en un entorno urbano, pero periférico. La carreta y el movimiento sugieren tránsito o movilidad marginal.
Estetica:	Primarios: Azul, rojo y amarillo. Secundarios: Naranja. Composición en diagonal. Punto de fuga en la recarreta. Iluminación recae en la espalda del albarazado.
Técnica:	Óleo sobre lienzo
Representación:	La figura del barcino encarna una mezcla inestable.
102.-Serie:	De barcino y loba, nace coyote
Fecha:	ca. 1785–1790
Pintor/ Fuente:	Anónimo, descubrelaconmigowordpresscom
Preiconografico:	Tres figuras. Hombre semidesnudo, mujer con camisa blanca y falda roja.. Niño sentado. Árboles y río.
Iconografico:	El barcino y la loba lavan ropa. El coyote está sentado, observando. La escena ocurre a orillas del río.
Iconologico:	El coyote nace de una mezcla representada como primitiva. El espacio rural y las posturas corporales remiten a lo no civilizado.
Estetica:	Primarios:Azul rojo y amarillo. Secundarios: Naranja y verde. Composición centrada. Punto de fuga en la mujer, al igual que la iluminación.
Técnica:	Óleo sobre lienzo
Representación:	El coyote se vincula con la naturaleza y el aislamiento. La pintura refuerza el estigma de la mezcla degradada y sin salida social.

Autor anónimo, ca. 1785–1790

103.



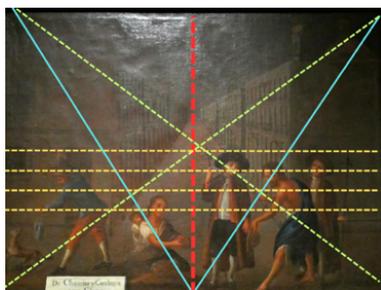
104.

103.-Serie:	De coyote e india, nace cambujo
Fecha:	ca. 1785–1790
Pintor/ Fuente:	Anónimo, descubrelaconmigowordpresscom
Preiconografico:	Tres figuras. Mujer con traje tradicional, hijo pequeño al fondo izquierdo, hombre al centro con sombrero y canasto. Casa de fondo y paisaje arbolado.
Iconografico:	Escena de venta o intercambio. El coyote ofrece pescado; la india lo recibe. El hijo porta un sombrero.
Iconologico:	La interacción evidencia una jerarquía racial invertida. El padre aparece activo, la madre receptiva. El hijo queda rezagado y oscurecido, símbolo de inferioridad y mezcla degradada. Se refuerza la marginalidad del cambujo mediante su ubicación lateral.
Estetica:	Primarios: Azul y amarillo. Secundarios: Naranja y verde. Composición en “V” invertida. Líneas diagonales distribuyen las jerarquías raciales. Punto de fuga descentrado. Luz tenue, con énfasis en el varón.
Tecnica:	Óleo sobre tela
Representacion:	La “calidad” cambuja se vincula con lo marginal, desplazado y ambiguo. La escena, aunque ordenada, refuerza la idea de impureza visual y simbólica. La madre india mantiene cierta dignidad, pero el hijo ya es símbolo de degeneración social.

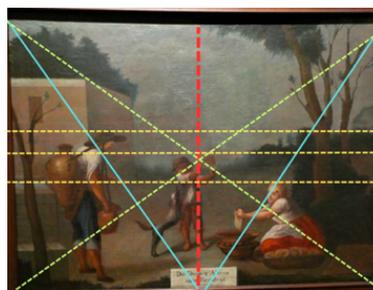
104.-Serie:	De cambujo e india, nace chamizo
Fecha:	ca. 1785–1790
Pintor/Fuente:	Anónimo, descubrelaconmigowordpresscom
Preiconografico:	Tres figuras. Hombre está cortando madera con una hacha. Mujer lleva sombrero, y en su espalda, un bulto de varas; niño la acompaña. Árboles al fondo.
Iconografico:	El padre cambujo visualmente la escena con su acción enérgica. La madre vuelve la mirada hacia el horizonte. El chamizo es el resultado de la mezcla entre el cambujo y la india.
Iconologico:	Se refuerza la marginalidad racial: el chamizo es resultado de un doble retroceso en el mestizaje. El hacha simboliza trabajo físico y rudo. La distancia entre padres y el hijo sugiere disolución familiar.
Estetica:	Primarios: Azul y amarillo. Secundarios: Verde y naranja. Composición asimétrica con líneas diagonales que separan el espacio simbólicamente. Punto de fuga en el centro. Iluminación natural.
Tecnica:	Óleo sobre tela
Representacion:	El chamizo ocupa un espacio incierto, simbólicamente ambiguo.

Autor anónimo, 1785–1790

105.



106.

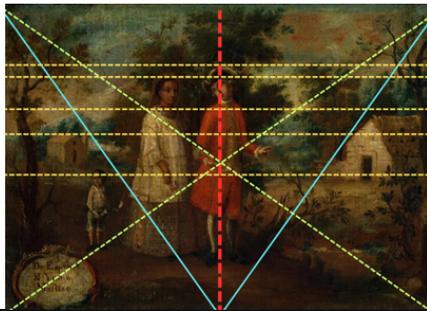


105.-Serie:	De chamizo y cambuja, nace chino
Fecha:	ca. 1785–1790
Pintor/ Fuente:	Anónimo, descubrelaconmigowordpresscom
Preiconografico:	Seis figuras humanas y un perro. A la izquierda, un hombre ahuyenta al perro con gesto firme. Al centro, una mujer sentada carga un bebé en la espalda. Frente a ella, un hombre de sombrero negro sostiene un candil. A la derecha, un hombre de tez trigueña, semidesnudo, cubierto con una manta azul. Lo acompañan otras dos figuras masculinas con sombrero y candil. Escena exterior con edificios y casas al fondo.
Iconografico:	La cambuja, comerciante ambulante, carga en la espalda al bebé chino. El chamizo, de tez más oscura, está envuelto en una manta azul. Los demás hombres, de tez más clara, son candeleros. Escena exterior con tensión generada por un perro.
Iconologico:	El mestizaje genera figuras degeneradas y desorden social. El chino se representa como una criatura vulnerable entre la marginalidad. El espacio urbano refuerza la visibilidad del fracaso social.
Estetica:	Colores primarios: Azul, amarillo y rojo. Secundarios: Verde y naranja. El punto de fuga central. La iluminación recae en la cambuja.
Tecnica:	Óleo sobre tela
Representacion:	El chino aparece atrapado en un entorno desarticulado. La imagen visualiza la descomposición del orden familiar y social. El niño no tiene lugar propio: está cercado por la marginalidad adulta.

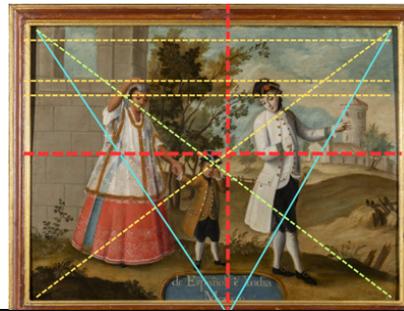
106.-Serie:	De chino y albina, nace torna atrás
Fecha:	ca. 1785–1790
Pintor/Fuente:	Anónimo, descubrelaconmigowordpresscom
Preiconografico:	Tres figuras y un perro. Mujer cocina en el suelo. porta jarras. Niño moreno juega con un perro. Fondo natural y arquitectura sencilla.
Iconografico:	La albina, de tez blanca y chiqueadores en la sien, cocina sentada en el suelo. El chino, cuya actividad es la de aguador, se muestra distante de la escena. El niño torna atrás, ubicado en el centro, juega con un perro. La composición transmite una domesticidad ambigua y una familia fragmentada.
Iconologico:	Fractura del blanqueamiento. El torna atrás aparece moreno pese a tener madre blanca. El nombre irónico 'torna atrás' marca retroceso.
Estetica:	Colores primarios: Azul, rojo y amarillo. Punto de fuga en el torna atrás. Iluminación resalta el rostro de la albina.
Tecnica:	Óleo sobre tela
Representacion:	El niño se representa como evidencia del fracaso del blanqueamiento.

Pintor anónimo, siglo XVIII

107.



108.

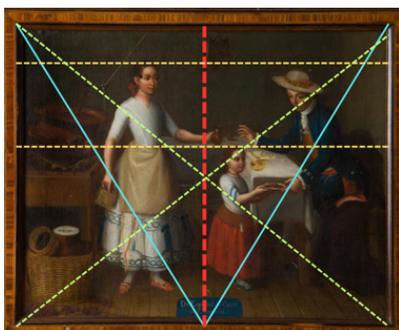


107.-Serie:	De español e india, mestizo
Fecha:	1701–1800
Pintor/Fuente:	Pintor anónimo/Museo de América, Madrid
Preiconografico:	Tres figuras. Hombre con indumentaria roja y sombrero. Mujer morena con traje blanco. Niño pequeño al costado izquierdo. Fondo de arquitectura rural y paisaje vegetal.
Iconográfico:	Familia compuesta por español, india y mestizo en un entorno rural. El español toma la mano de la india, quien luce adornada y porta flores. El mestizo, más retraído y vestido con sencillez, aparece al fondo, sin contacto visual.
Iconológico:	La escena representa una mezcla aceptada dentro del orden social. El mestizo aparece como resultado legítimo de la unión. La distancia con el niño sugiere subordinación visual y simbólica.
Estética:	Colores primarios: Azul, rojo y amarillo. Secundario: Verde y naranja. Composición triangular y simétrica. Punto de fuga centrado en el padre. Iluminación cálida y difusa.
Técnica:	Óleo sobre lienzo
Representación:	El mestizo surge como una figura reconocida en la jerarquía, aunque visualmente subordinada. Matrimonio legítimo y limpieza de sangre.

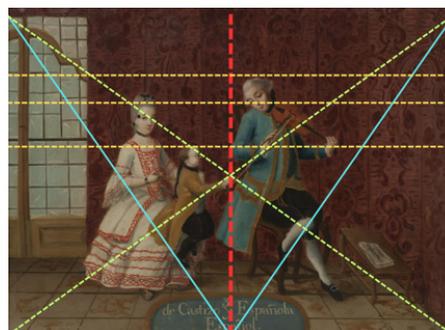
108.-Serie:	De español e india, mestizo
Fecha:	1775–1800
Pintor/ Fuente:	Anónimo, Museo de América, Madrid
Preiconografico:	Tres figuras. Hombre con traje blanco, peluca empolvada y sombrero; mujer con huipil bordado de colores; niño al centro. Al fondo, arquitectura de piedra y paisaje natural abierto.
Iconográfico	Familia compuesta por español, india y mestizo. El español, vestido con traje blanco, peluca y sombrero, camina adelante con porte altivo, sin mirar a su familia. La india, vestida con huipil bordado, sigue detrás cargando flores. El niño mestizo va al centro, llorando.
Iconológico:	La escena muestra una unión familiar en apariencia, pero marcada por la jerarquía y la disociación emocional. El español representa el poder y el desapego; la india se asocia a la crianza; el mestizo, aunque es vínculo, aparece como figura emocionalmente vulnerable.
Estética:	Colores primarios: Amarillo, azul y rojo. Secundarios: Naranja y verde. Composición triangular equilibrada. Punto de fuga en el mestizo. Iluminación centrada en el rostro del español.
Técnica:	Óleo sobre cobre
Representación:	Blanqueamiento e integración simbólica del mestizo. Familia legítima y limpieza de sangre.

Pintor anónimo, 1775–1800

109.



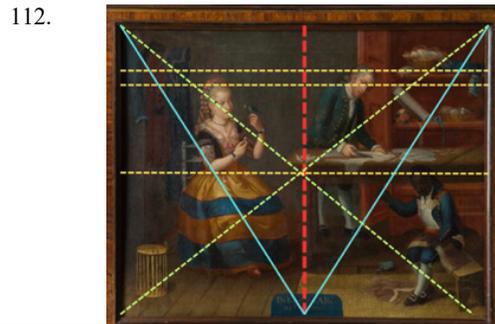
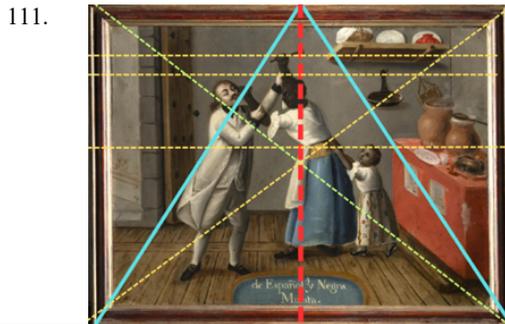
110.



109.-Serie:	De español y castiza, española
Fecha:	1775–1800
Pintor/ Fuente:	Anónimo, Museo de América, Madrid
Preiconográfico:	Tres figuras. Mujer de pie sirviendo, hombre sentado a la mesa y niña en el centro con una charola. Escena interior con utensilios de cocina.
Iconográfico:	La escena ocurre en una cocina. La castiza, de tez blanca, cocina frente a una olla, lleva mandil. El español, con sombrero y traje azul oscuro, está sentado a la mesa. La española (hija) sirve un plato; la castiza le ofrece un jarro. Todos con tez blanca, escena armónica y familiar de clase media.
Iconológico:	Familia blanca en espacio doméstico. Roles definidos: la castiza cocina, la hija sirve, el padre permanece pasivo. Representación de armonía, legitimidad y economía media..
Estética:	Colores primarios: Rojo, azul y amarillo. Secundarios: Naranja y verde. Composición triangular, punto de fuga en la española. Iluminación suave, centrada en la castiza.
Técnica:	Óleo sobre lienzo
Representación:	La española es presentada como heredera de la blancura restaurada. El orden visual y simbólico confirma el éxito del mestizaje dentro de los límites aceptables.

110.-Serie:	De castizo y española, español
Fecha:	1775–1800
Pintor/ Fuente:	Anónimo, Museo de América, Madrid
Preiconográfico:	Tres figuras. Hombre toca el violín. Mujer blanca sentada, ricamente vestida. Niño vestido con elegancia. Escenario interior.
Iconográfico:	El castizo, refinado y músico, representa una figura completamente integrada. La española observa desde una posición distinguida. El hijo aparece como un niño español.
Iconológico:	Se afirma el retorno a la pureza española a través de la música, la elegancia y la armonía doméstica. El mestizaje se presenta como reversible y perfeccionado.
Estética:	Colores primario: Amarillo, rojo y azul. Secundarios: Naranja y verde. Composición centralizada. Punto de fuga en el centro. Iluminación en los rostros.
Técnica:	Óleo sobre cobre
Representación:	Blanqueamiento exitoso. Movilidad simbólica. Ideal de civilidad.

Pintor anónimo, 1775–1800

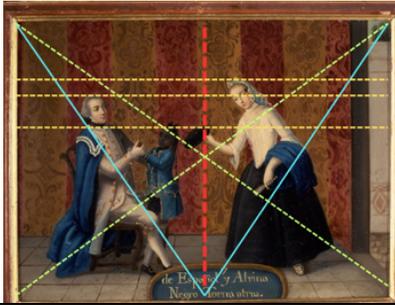


111.-Serie:	De español y negra, mulata
Fecha:	1775–1800
Pintor/ Fuente:	Pintor/ Museo de América, Madrid
Preiconográfico:	Tres figuras. Hombre blanco y mujer negra en actitud violenta, niña de tez oscura intenta intervenir. Interior de cocina con utensilios.
Iconográfico:	El español, hombre mayor con peluca, pelea con una mujer negra en la cocina. Ella sostiene un molinillo y viste falda azul y blusa blanca. La hija mulata, angustiada, intenta detener a la madre. Al fondo se observa un fogón con ollas y un estante con loza. La escena ocurre en un espacio doméstico, marcado por el conflicto y la tensión familiar.
Iconológico:	La escena enfatiza el descontrol emocional y la violencia como consecuencia de la mezcla. La cocina refuerza la animalización y domesticidad impura.
Estética:	Colores primarios: Azul y amarillo. Secundarios: Naranja. Punto de fuga en la mujer negra. La iluminación focalizada en los cuerpos del español y la negra.
Técnica:	Óleo sobre cobre
Representación:	La mulata aparece como testigo del fracaso social. La violencia doméstica se vincula a la mezcla, marcando un entorno de impureza simbólica.

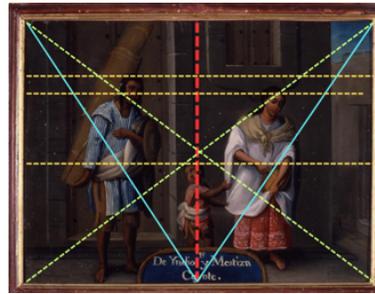
112.-Serie:	De español y albina, torna atrás
Fecha:	1775–1800
Pintor/Fuente:	Anónimo, Museo de América, Madrid
Preiconográfico:	Tres figuras. Mujer blanca con una ave, hombre trabajando con telas sobre una mesa, niño negro sentado trabajando. Escena interior con estanterías y utensilios.
Iconográfico:	El torna atrás es producto del español sastre y la albina, quien sostiene un loro con calma. El niño, vestido a la europea, permanece al margen. Escena interior decorada.
Iconológico:	El fracaso del blanqueamiento se simboliza en la invisibilización del hijo. La figura del torna atrás implica retroceso simbólico.
Estética:	Colores primarios: Amarillo, rojo y azul. Secundarios: Verde y naranja. Composición dividida en planos. Punto de fuga en la mesa de trabajo. Iluminación centrada en la albina.
Técnica:	Óleo sobre lienzo
Representación:	La distancia del torna atrás refuerza el fracaso genealógico. La escena es una crítica visual al intento de purificación racial a través de la albina.

Pintor anónimo, 1775–1800

113.



114.



113.-Serie:	De español y albina, torna atrás
Fecha:	1775–1800
Pintor/Fuente:	Anónimo, Museo de América, Madrid
Preiconográfico:	Tres figuras. Hombre sentado con peluca y capa azul, mujer de pie con un sombrero en la mano, niño negro está en las piernas del hombre Fondo interior decorado con cortinaje rojo y columnas.
Iconográfico:	El niño <i>torna atrás</i> es el producto de la unión entre el español y la albina. Aunque su ropa es refinada, su piel oscura resalta, marcando un contraste con los padres. La madre muestra un gesto afectivo e integrador. El padre, con apariencia de funcionario, afirma su autoridad al tomarle las manos.
Iconológico:	Retroceso racial pese al blanqueamiento. La apariencia no borra la mancha del linaje. Representación de la tensión entre prestigio y color.
Estética:	Colores primarios: Amarillo, azul y rojo; Secundarios: verde. Composición triangular. Punto de fuga centrado en el sombrero. Iluminación centrada en el rostro de la albina.
Técnica:	Óleo sobre cobre
Representación:	El torna atrás es una figura simbólica del fracaso genealógico.

114.-Serie:	De indio y mestiza, coyote
Fecha:	1775–1800
Pintor/ Fuente:	Museo de América, Madrid
Preiconográfico:	Tres figuras. Hombre con petate al hombro, Mujer de pie sujetando su vestimenta, hijo en el centro. Fondo arquitectónico simple.
Iconográfico:	El coyote ocupa el centro visual, pero sin protagonismo. El indio y la mestiza visten humildemente. El coyote es resultado de la mezcla entre el indio y la mestiza.
Iconológico:	La “calidad” de coyote se asocia con la marginalidad social. La escena destaca el trabajo físico y la precariedad. El niño aparece como extensión de esa condición.
Estética:	Colores primarios: Amarillo, rojo y azul. Secundarios: Verde y naranja. Composición simétrica. Punto de fuga en el coyote. Iluminación centrada en la mestiza.
Técnica:	Óleo sobre cobre
Representación:	El coyote simboliza una mezcla ambigua, ni indio ni mestizo. La escena transmite una condición social baja y un destino marginal para el hijo.