

Universidad de Huelva

Departamento de Filología Inglesa



Eurocentrismo, colonialidad, género y procesos de racialización: las pinturas de castas en el siglo XVIII en México

**Memoria para optar al grado de doctora
presentada por:**

Petra Márquez Gento

Fecha de lectura: 31 de mayo de 2023

Bajo la dirección de la doctora:

Mar Gallego Durán

Huelva, 2023



Universidad de Huelva



Eurocentrismo, colonialidad y procesos de racialización:

Las pinturas de castas en Méxco en el siglo XVIII

Petra Márquez Gento

2022

Universidad de Huelva



**Universidad
de Huelva**

Tesis Doctoral

Eurocentrismo, colonialidad, género y procesos de racialización:

Las pinturas de castas en el siglo XVIII en México

Doctoranda: Petra Márquez Gento

Directora: María del Mar Gallego Durán

Doctorado en Estudios Interdisciplinarios de Género

2022

Agradecimientos

Quisiera agradecer de manera especial a mi directora de tesis, la Catedrática Mar Gallego Durán, por aceptarme para realizar esta tesis doctoral bajo su dirección. Su confianza en mi trabajo y su aptitud para guiar mis ideas han sido un aporte esencial.

A mi familia y allegados.

Un agradecimiento especial a Canelo e Indira, cuya paciencia y cariño me hicieron el camino más fácil.

Dedicatoria

Dedicada a Canelo, Frodo, China y Chispa, allá donde estén.

Índice

1. Introducción	9
1.1. Hipótesis	15
1.2. Objetivos generales	16
2. Marco teórico e histórico.....	18
2.1. Raza, género y colonización.....	19
2.1.1. Racismo.....	19
2.1.2. Racismo científico.....	48
2.1.3. Procesos de racialización.....	66
2.1.4. Sistema de castas y mestizaje como práctica racista.....	71
2.1.5. Interseccionalidad.....	76
2.1.6. Género y sexualización.....	81
2.2. Teorías críticas y colonialidad.....	98
2.2.1. Teorías poscolonial, feminista y decolonial.....	99
2.2.2. Pensamiento crítico en Latinoamérica: Grupo Modernidad/Colonialidad.....	115
2.3. Escenarios diversos.....	128
2.3.1. Europa.....	128
2.3.2. África.....	132
2.3.3. América.....	142
2.4. La sociedad novohispana en el siglo XVIII: pinturas de castas.....	170
2.4.1. Procesos de mestizaje y blanqueamiento.....	170
2.4.2. Sociedad de castas y leyes regulatorias.....	183
2.4.3. Pinturas de castas.....	206
3. Metodología y herramientas metodológicas.....	219
4. Pinturas de castas de Andrés de Islas.....	223
4. 1. Corpus de análisis.....	223
4.1.1. Proceso de mestizaje entre población española e indígena.....	228
4. 1. 2. Proceso de mestizaje entre población española y negra.....	251
4.1.3. Proceso de mestizaje entre castas inferiores.....	276
4.2. Indigenidad versus negritud: Identidad nacional.....	326

5. Conclusiones y resultados.....	339
6. Referencias.....	3

Índice de Tablas

Tabla 1. Análisis conceptual del racismo de Grosfoguel	29
Tabla 2. Los hombres negros y su representación social. Aproximación estructura social actual	44
Tabla 3. Gente oprimida	77
Tabla 4. Número de personas esclavizadas que salieron de África entre los siglos XVI-XIX	125
Tabla 5. Colonialidad y categorías de análisis asumidos por el grupo modernidad/colonialidad	133
Tabla 6. Patrones de blanqueamiento	177
Tabla 7. Porcentaje (%) de sangre en las castas de las colonias españolas	213
Tabla 8. Visiones sobre el género/sexualidad	333

Índice de Figuras

Figura 1. Racismo científico	54
Figura 2. Zoológicos humanos	59
Figura 3. Saartjie Baartman, la Venus Hotentote	60
Figura 4. Liliputienses	63
Figura 5. Separación física entre personas europeas y no europeas esclavizadas	64
Figura 6. Regiones africanas de captación de personas esclavizadas	134
Figura 7. Principales grupos culturales en África entre los siglos XV y XVIII.....	136
Figura 8. Ruta de trata transatlántica	140
Figura 9. Rebeliones en el siglo XVI	162
Figura 10. Rebeliones en el siglo XVII	163
Figura 11. Rebeliones en el siglo XVIII	164
Figura 12. Rebeliones en el siglo XIX	165
Figura 13. Castas, 1. De Español e India: Mestizo	229
Figura 14. Castas, 2. De Español y Mestiza: Castizo	235

Figura 15. Castas, 3. De Castizo y Española: Español	241
Figura 16. Castas, 4. De Español y negra: Mulata.	253
Figura 17. Castas, 5. De Español y mulata: Morisco	258
Figura 18. Castas, 6. De Español y Morisca: Albino.	264
Figura 19. Castas, 7. De Español y Albina: Torna atrás	268
Figura 20. Castas, 8. De Indio y Negra: Lobo.....	290
Figura 21. Castas, 9. De Indio y Mestiza: Coyote	285
Figura 22. Castas, 10. De Lobo y Negra: Chino	286
Figura 23. Castas, 11. De Chino y India: Cambujo	295
Figura 24. Castas, 12. De Cambujo e India: Tente en el aire	299
Figura 25. Castas, 13. De Tente en el aire y Mulata: Albarrazado.....	303
Figura 26. Castas, 14. De Albarrazado e India: Barcino	309
Figura 27. Castas, 15. De Barsino y Cambuja: Campa mulato	315
Figura 28. Proceso de mestizaje entre población negra e indígena	318
Figura 29. Distribución de cuadros según porcentaje mayor de sangre	323
Figura 30. Distribución de cuadros según el sexo de los personajes	324

1. Introducción

La presente tesis doctoral es una investigación sobre las consecuencias del proceso de colonización que tuvo lugar en Latinoamérica tras el “descubrimiento” de América, allá por 1492, y las implicaciones culturales, ideológicas y sociales que este acontecimiento conllevó. Las relaciones entre el Viejo y el Nuevo mundo se inician en 1492, época en la que la población europea llega a lo que se llamaría América, pasando antes por las costas africanas, que supuso el inicio del proceso de colonización que transformó el mundo. El escenario que determina este proceso en sus comienzos es la llegada de Cristóbal Colón al Nuevo Continente, y más que un “descubrimiento”, fue una ampliación de las tierras hasta entonces conocidas. De entre diversas causas, hubo un hecho que favoreció la expansión europea y un capitalismo en fase mercantilista: la Trata Atlántica o comercio de esclavos/as provenientes de África. De este modo, se generó una relación económica social y cultural permanente entre Europa y África en los escenarios de América. A partir del siglo XVI el traslado forzado de africanos y africanas convertidos en esclavos y esclavas junto a la esclavitud indígena transformó no sólo las identidades y epistemologías de las personas colonizadoras sino también, profundamente, las de las personas colonizadas. El “descubrimiento” de América y el comercio trasatlántico de esclavos/as africanos/as suponen un cambio para la población indígena americana y la africana en sus modos de vida que condujo a un proceso de racialización, a partir del cual nació el racismo por razón de piel.

Dentro de este contexto, como tesis principal se estudia el proyecto de colonización española que consideraba a la población negra socialmente inferior a la indígena. Se investiga el papel social adjudicado a ambas poblaciones y se analizan las formas en que se las ha representado durante el desarrollo de construcción de la nación Nueva España como sujetos invisibilizados cargados de estereotipos desde una perspectiva de la historia mexicana, concretamente a través de documentos iconográficos. Igualmente, se propone

desvelar los instrumentos ideológicos que las élites mexicanas del siglo XVIII utilizaron para ocultar a la comunidad afrodescendiente, sus conocimientos y sus contribuciones a la cultura europea.

En la primera parte de la presente tesis doctoral, se expone una perspectiva teórica e histórica desde la que se describen brevemente los diversos escenarios que forman parte de la conquista y colonización de América. Se analizan los conceptos de esclavitud y racismo y su relación con los procesos de racialización y sexualización de aquellas poblaciones. Cabe apuntar que la perspectiva histórica que se recoge es quebradiza y limitada, sobre todo porque carece de la voz de las propias personas que la protagonizaron. La racialización en Latinoamérica durante el colonialismo español se fundamentó en la creencia en diversas categorías de razas y el racismo se convirtió en una práctica de discriminación contra esas personas racializadas, personas no blancas. La racialización estaba estrechamente vinculada con los procesos de clasificación por el color de piel de las personas colonizadas, los indicadores raciales mostraban poblaciones marcadas como inferiores en contraste con otros grupos que eran marcados como superiores.

Es importante señalar que la racialización se basaba en una jerarquización interesada que realizaba Occidente para diferenciar poblaciones colonizadas que, según el pensamiento eurocéntrico, eran inferiores a la población blanca, así las clasificaciones raciales fueron categorías inventadas para justificar la explotación económica de esas poblaciones, para expoliarlas. Desde una desigualdad epistemológica o racismo epistémico, Occidente creó la idea de que la epistemología y el conocimiento creados en Europa constituían el conocimiento legitimado, único y verdadero al que debieron adscribirse las otras culturas y las otras poblaciones identificadas como salvajes e inferiores, cuyos conocimientos y saberes fueron invisibilizados y denostados.

El mestizaje en Hispanoamérica categorizaba a los distintos grupos sociales en castas sociales. El mestizaje llevaba implícito la idea de pureza de sangre, la pureza de lo español,

un racismo que abominaba de la cultura africana y toleraba la cultura indígena. El concepto mestizo fue un término utilizado por el imperio español a partir del siglo XVI para estratificar las distintas castas de personas, el término definía a aquellas personas que descendían de personas blancas europeas y de personas indias o afrodescendientes de América. La persona mestiza poseía menos derechos que una persona que era descendiente de dos personas blancas, pero más derechos que una persona que perteneciera a alguna categoría que descendiera de alguna persona africana o descendiente.

No obstante, considero que el concepto de racialización se ha universalizado y ha equiparado la situación de las poblaciones africanas y afrodescendientes a las poblaciones del continente americano, y se ha fundido todo como un todo revuelto, afirmando que las poblaciones indígenas vivieron las mismas condiciones que las que vivieron las poblaciones africanas y no es así. Es cierto que tanto las poblaciones indígenas y sus descendientes como las afrodescendientes sufrieron racismo desde que se iniciara la Modernidad con la conquista de América. Pero mientras las poblaciones indígenas recibieron cierto reconocimiento de sus culturas, a las poblaciones afrodescendientes no las tuvieron presentes en el nacimiento de las naciones latinoamericanas, construyéndose en base a narrativas raciales de discriminación que actualmente continúan. En referencia a las poblaciones indígenas y afrodescendientes, se percibe un trato más discriminador hacia las identidades negras, en tanto existe una óptica menos rígida para tratar asuntos vinculados a la identidad indígena. Consecuentemente, la categoría indio o indígena seguirá un destino distinto, pues su integración en la raza blanca lo convertirá en el eje de la identidad nacional mexicana, mientras que el destino del grupo de afrodescendientes será el de ser invisibles, desprestigiados y categorizados inferiormente, desapareciendo del proyecto fundacional de la nación de México. Así, se entiende que la racialización fue una herramienta de las personas occidentales blancas para construir un aparato ideológico que les permitiera clasificar a los grupos colonizados en razas y poder dominarlos.

En el marco teórico, señalamos también cómo la interseccionalidad como concepto posibilita comprender las relaciones sociales marcadas por muchos factores. De esta manera, otro elemento usado como herramienta de dominación como norma europea fue la imposición a las culturas colonizadas de su propia concepción del género y la sexualidad. El patriarcado judeocristiano y la heteronormatividad fueron categorías impuestas de organización social que regulaban los cuerpos y las relaciones sociales de los pueblos indígenas y afrodescendientes con la finalidad de dominarlos económicamente e influenciarlos en sus imaginarios subjetivos y colectivos.

Asimismo, se realiza un breve repaso de las teorías postcoloniales y decoloniales que emergen como movimientos de crítica contra el dominio colonial establecido por los imperios occidentales, y los discursos que lo justifican, surgiendo en distintos contextos históricos y condiciones diferentes. Entre los muchos argumentos que comparten ambas teorías está la cuestión de la racialización de las relaciones de opresión entre el mundo colonizador y el colonizado. Los planteamientos decoloniales se ubican en el nacimiento histórico de la matriz colonial de poder en el siglo XVI, se centran en aspectos relacionados con el género, la sexualidad, la subjetividad y el conocimiento como instrumentos de dominio. Al inicio, la opción postcolonial pone la mirada en la India, que tras su independencia del imperialismo se vio obligada a seguir reproduciendo las antiguas formas culturales de los países dominadores. El grupo poscolonial se centra en el estudio de la figura del subalterno o subalterna, esbozando aquella identidad de las personas que viven socialmente en las periferias de la geopolítica global.

En la segunda parte de esta tesis, se exploran las cuestiones más prácticas, donde se explica la metodología de tipo etnohistórica y se analiza el corpus que forma parte del estudio. El corpus de análisis consta de una serie de cuadros, denominados cuadros de castas, pertenecientes a la pintura de castas que se desarrolló en Nueva España en el siglo XVIII, concretamente, se trata de la serie del autor Andrés de Islas. Por tanto, se describe el sistema

de castas colonial a través de las pinturas de castas novohispanas. Se presentan las pinturas de castas como un mecanismo de representación social, que produce y reproduce significados e ideologías que influyen en el proceso de constitución de subjetividades y estereotipos sociales. Se interpretan las representaciones racistas y sexistas que las pinturas crearon y reprodujeron, y que permitieron que ciertas narraciones se constituyeran como hegemonía visual. Se analizan documentos visuales de Hispanoamérica en el siglo XVIII, revisando las nociones de representación, poder, verdad, otredad, interseccionalidad, colonialismo, etc. Reconocer las implicaciones de las pinturas de castas como una maquinaria de representación hegemónica de la realidad que reproduce ideologías de dominación permite descubrir las potencialidades que la imagen tiene en el mantenimiento de las relaciones de poder, de los mecanismos de opresión y de los estereotipos e imaginarios dominantes en la cultura occidental.

A través de ellas se aborda la construcción de nuevas identidades indígenas y afrodescendientes durante la conquista y colonización de América. Desde Europa nace una mirada que construye ficciones: cuerpos clasificados por razas y sexos. Se instauran modos de pensar sobre una jerarquización de los valores y costumbres respaldados por la linealidad, la objetividad y la pseudociencia como las bases del pensamiento occidental que se expande sobre otros territorios destruyendo distintas cosmovisiones. Se requiere la creación de “Otredades” para justificar el proyecto colonial, se inventa la noción de raza y las imágenes se convierten en certezas universales. La importancia del método etnográfico se justifica por el valor que le asigna a distintos documentos, entre ellos los visuales, para dar cuenta de la herencia colonial. De esta manera, se despliega una narrativa propia en la unión entre producción de imágenes y subjetividades: representaciones positivas de los pueblos indígenas que se asimilan a la cultura española y representaciones negativas de los pueblos afrodescendientes en todos los casos.

También se crea la ficción centro-periferia como una estrategia geopolítica: Europa como centro, como productor material y simbólico desde donde nace el discurso que excluye otras realidades y culturas. En la periferia se inscriben los cuerpos deformes y racializados de aquellas poblaciones no europeas.

En este contexto colonial y centrándonos particularmente en México, se pintan una serie de lienzos de cuadros de castas, cuyo fin fue categorizar y clasificar al conjunto de la sociedad, producto del mestizaje entre personas españolas, indígenas y africanas. El discurso tras las imágenes era claramente eurocéntrico: el mestizaje produce personas con distintos tonos de piel, cuanto más oscura se presenta la piel, más degradada se consideraba a esa persona. Por tanto, encontramos una sociedad en la que la limpieza de sangre y el deseo de ser cristiano viejo tuvieron su importancia, hasta el punto de favorecer o desfavorecer la movilidad social.

La utopía del blanqueamiento, con el fin de mejorar la raza mediante el mestizaje, se fundamentó en el color blanco de la piel y todos los valores asociados a ello, fundamentalmente la felicidad familiar y el éxito económico. El interés del análisis de las pinturas de castas reside en que en ellas encontramos expresada potentemente la utopía del blanqueamiento, la idealización de la “blancura” que permite que las castas inferiores puedan medrar si consiguen el éxito económico, como una de las estrategias de movilidad social, además de los matrimonios heteronormativos.

Por último, la tercera parte está conformada por las conclusiones y resultados. Se exponen los resultados obtenidos tras el análisis de los cuadros. Las conclusiones confirman que la hipótesis planteada ha sido demostrada a través de los cuadros de castas. En este apartado se aportan, entre algunas conclusiones, afirmaciones que constatan la existencia de dos procesos de racialización paralelos: Por un lado, la racialización de los cuerpos blancos europeos como modelo hegemónico colonialista y de colonialidad. En este escenario se encuentra además la población indígena que, en mi opinión, fue una extensión del proyecto

europeo, una población no blanca que fue blanqueada bajo un modelo de sexualización reproductiva de personas europeas. Por otro, el tercer cuerpo que se incorpora al escenario hispanoamericano es el de las personas africanas, que sufrieron una racialización de inferioridad y criminalidad por razón de color de piel. La población africana se constituye como una otredad radical, estableciéndose, por primera vez, la polaridad blanco/negro. Esta dicotomía explicaba la estigmatización brutal sobre las personas afrodescendientes por parte del sistema de blanqueamiento de toda Hispanoamérica, y concretamente en Nueva España. La estigmatización de las personas afrodescendientes sirvió para crear una jerarquía donde se asociaba el color negro con la bajeza. A ello se deben añadir las referencias bibliográficas utilizadas para el desarrollo de esta tesis.

1.1. Hipótesis

Esta tesis asume como hipótesis inicial la necesidad de observar las representaciones de las poblaciones indígenas y afrodescendientes, sometidas a procesos de racialización por la colonización española. Se analizan las pinturas de castas, con el fin de evidenciar el poder de la imagen en la construcción de las subjetividades coloniales mexicanas.

Se aspira a investigar el horizonte de los siglos XVII y XVIII en Hispanoamérica, en concreto aquellas situaciones que se produjeron como consecuencia del encuentro cultural entre la población blanca europea, la población amerindia y la población negra africana en la conquista y colonización del Nuevo Mundo por parte de las personas españolas. Las consecuencias de la colonización de Hispanoamérica trajeron, sobre todo, en el ámbito social un mestizaje que racializaba a las poblaciones y las jerarquizaba socialmente, este hecho es observable en la denominada pintura de castas. A través de estos cuadros de castas pretendo indagar cómo se conformaron nuevas identidades raciales-sexuales y cómo éstas eran representadas y estigmatizadas. Para ello, basaré mis argumentos en la idea de que la población africana y descendiente fue claramente estigmatizada y excluida de la sociedad

colonial, mientras que la población indígena, a pesar de quedar sometida y esclavizada, era considerada y tratada con más humanidad. Por lo tanto, la hipótesis sostenida es considerar la negritud como el eslabón social más bajo y fundamentar la forma en que el racismo trató a la población negra como un símbolo de animalidad. De esta manera, se probará que las personas afrodescendientes fueron consideradas personas sin alma e impuras, en oposición a la población indígena a la que se le atribuyó el poseer alma y ser de raza pura. De ahí que en las pinturas de castas se observe que las diferencias entre estas poblaciones estriban en considerar al pueblo afrodescendiente como La Otreidad absoluta, como un elemento opuesto, mientras que el pueblo indígena se considera una extensión del proyecto occidental.

1.2. Objetivos generales

La novedad que se plantea en esta tesis doctoral se orienta hacia la cuestión de la población negra considerada como pueblo sin alma, no humana y sometida a un proceso de animalización. Si bien existen muchas investigaciones vinculadas a analizar a los pueblos indígenas y africanos como un mismo grupo sometido a la colonización hispanoamericana, estos pueblos se plantean en mayor medida vinculados entre sí y no abordan particularmente las diferencias. Considero que el aporte principal de esta tesis es brindar nuevas herramientas, las pinturas de castas, para analizar las relaciones sociales que subyacen bajo un racismo institucional contra un colectivo concreto y la conformación de identidades racializadas y sexualizadas desde un ideario de supremacía blanca.

Se propone enfocar la problemática de la población negra como elemento discriminador a partir del estudio comparado con la población indígena, planteando como hipótesis inicial la posibilidad de tomar la pintura como documento principal y la legislación de los Códigos negros como documento complementario que asigna un papel inferior a las personas negras en comparación con las indígenas.

Se pretende analizar cómo opera el racismo en la dinámica social, considerando especialmente los procesos ligados a la integración social y a la construcción de identidades. Por ello, esta investigación se centra en la producción visual del siglo XVIII en la Hispanoamérica mexicana y se presenta como documento base para demostrar las hipótesis a través del análisis. El objetivo es revelar la ideología de la representación que se esconde tras las imágenes, y analizar la construcción de conocimiento a través de la pintura como un instrumento poderoso utilizado por el poder colonial a la hora de representar la otredad y la diferencia cultural. La investigación se propone como una perspectiva original al ser un punto de encuentro entre varias disciplinas que no han mostrado un interés en las pinturas de castas como manifestaciones históricas tales como la historia del arte, la teoría postcolonial o la teoría crítica. Se analizan en esos documentos pictóricos los estereotipos raciales y sexuales que la sociedad española tenía sobre las poblaciones indias y negras. Muy especialmente, se intentará probar que las poblaciones negras esclavas eran consideradas como racialmente inferiores y ubicadas en estatus sociales bajos.

Como objetivos específicos se incluyen dos: El primero de ellos consiste en incluir dentro del corpus de análisis de los estudios coloniales a la pintura de castas como un componente del patrimonio material y simbólico de la historia colonial, descubriendo aspectos relevantes desde la óptica de quienes las pintaron. El segundo es subrayar la aportación a la pintura de castas del pintor Andrés de Islas, que aparece invisibilizado en la historia colonial. Andrés de Islas contribuye al estudio de esta historia, a través de su obra se puede verificar cómo se han ido construyendo discursos sobre identidades coloniales que permiten comprender la historia actual. Se entiende el arte como un proceso que provoca la elaboración de valores y como una herramienta para imponer esos valores a las personas a las que se destina, poniendo al descubierto la ideología del grupo dominante.

2. Marco teórico

El colonialismo europeo concibió el concepto de raza y propagó jerarquías raciales en América. En este contexto, surge la racialización dentro del paradigma blanco-negro como un proceso fundamental de las relaciones entre las élites gobernantes y las poblaciones colonizadas. Uno de los legados comúnmente aceptados de la trata transatlántica de esclavos y esclavas en toda América fue el establecimiento de la categoría de raza y diferencia racial, así como de las prácticas de sexualización que defendía la supremacía blanca.

La colonización del continente americano fue posible a través de dos tipos de colonización, que se detallan a continuación: Por una parte, España conquistó el sur de América durante el siglo XVI bajo una ideología evangélica-cristiana, se trataba de una colonización principalmente masculina, por lo que existió un mestizaje importante con mujeres indígenas y esclavas africanas.

Por otra, la colonización del norte del continente americano estuvo en manos de países como Inglaterra, Holanda y Francia, cuya finalidad principal consistió en asentamientos de propiedades de tierras; la norma de poblamiento de estos nuevos territorios se basaba en la emigración de familias enteras. Por lo general, expulsaban de sus tierras a las poblaciones indígenas para repoblarlas con sus propios ciudadanos y ciudadanas. En relación a la población africana, los propietarios y propietarias de esclavos/as africanos no se mezclaron de la misma manera con ellos o ellas, lo que permitió la creación de una línea de división entre poblaciones africanas y europeas.

Por añadidura, en la estructura de clasificación racial producida por las sociedades iberoamericanas existió cierta fluidez, en la que la movilidad racial estaba condicionada culturalmente. Sin embargo, la organización social de las sociedades europeas en la actual Norteamérica siguió un patrón diferente, pues se constituyeron como sociedades separadas de las indígenas y afrodescendientes.

2.1. Raza, género y colonización

Las personas europeas siempre pretendieron una superioridad natural respecto a las etnias indígena y africana, hasta tal punto que llegaron a creer que la civilización europea era superior a todas las otras sociedades del mundo. Este sentimiento se justificó desde creencias pseudocientíficas y religiosas, puesto que la cristiandad fue considerada como la única fe verdadera, las religiones de las poblaciones africanas y amerindias eran definidas como herejías o simplemente eran denominadas como ignorancia o superstición, por lo que sintieron el impulso de cristianizarlas y “civilizarlas”.

2.1.1. Racismo

El racismo colonial se consolidó a partir de las categorías mentales que manejaban las personas conquistadoras españolas, siendo la matriz de la identidad española la condición de ser “cristiano viejo”. Tal y como señala Manrique (1999), en la construcción del racismo colonial hispanoamericano el discurso de la superioridad de la raza conquistadora que exaltaba la limpieza de sangre como valor supremo se contradecía con el hecho del mestizaje entre los conquistadores y las mujeres indígenas y africanas de los dominios coloniales. De hecho, el racismo hispanoamericano fue un fenómeno enrevesado a partir de las categorías analíticas desarrolladas en otro contexto social y cultural. En los países anglosajones, el racismo blanco contra las poblaciones negras posibilitaba objetivizar, cosificar a aquellos o aquellas a quienes se discriminaba. Así, las personas blancas discriminaban a las negras como algo ajeno y exterior a sí, objetos sobre los cuales se podían descargar el odio y el desprecio. En Hispanoamérica, sin embargo, la cosificación de las personas discriminadas no existió en un sentido radical, la sociedad de castas practicaba un racismo jerárquico: las personas españolas discriminaban a las indígenas y africanas, y cada casta discriminaba a otra casta inferior hasta llegar a los peldaños más bajos de la pirámide social. Por ejemplo,

una persona de la casta lobo podía discriminar a otra de la categoría coyote, a pesar de llevar ambas sangre negra, lo que suponía una negación de su propia identidad.

Durante la conquista de América, las preconcepciones y desconocimiento determinaron que las personas europeas percibieran al Otro/a, a otras culturas desconocidas, de una manera etnocéntrica: la persona indígena o africana era vista como diferente, homogénea y carente de atributos culturales. Pineda (2017) señala que el elemento valorativo de los primeros conquistadores europeos para considerarse como superiores frente a los pueblos originarios fue de carácter tecnológico, esto es, se caracterizó por la comparación de las posesiones materiales, recursos y tecnologías europeos con los de las culturas aborígenes. Se manifestó, entonces, el desprestigio de lo aborígen, de su organización social, y de sus manifestaciones culturales.

Tal y como señala E. Garduño (2010), en su primer encuentro con la población originaria de América las personas conquistadoras destacaban como rasgos distintivos el color de su piel y su estatura, que eran diferentes a los de la población europea, pero semejantes entre ellas; no obstante, carecía esta población, a sus ojos, de lengua, ni ley ni religión. La percepción etnocéntrica de otras culturas, procedente de la convicción de superioridad que la población europea poseía, eliminó todo intento de conocimiento real de aquellas personas y fue cimiento para la justificación de la esclavitud y la asimilación de la población indígena. La asimilación¹ fue la estrategia elegida para que los colonizados y colonizadas adoptaran la cultura dominante. Quienes conquistaban y colonizaban no reconocieron a aquellos colonizados y colonizadas como seres humanos, sino que eran parte del paisaje natural del Nuevo Mundo, seres raros, animales diversos que no tenían derechos

¹ No debe olvidarse que las potencias europeas fueron usando a través del tiempo distintas estrategias para la integración de las personas colonizadas y esclavizadas: inferioridad natural, asimilación, mestizaje y multiculturalismo. Como formas de segregación fue utilizada, principalmente, el considerarlas con una inferioridad natural.

ni voluntad, y constituían especímenes dignos de cualquier colección para ser mostrada en Europa. De la población nativa no quisieron aprender nada, ni su lengua, ni sus costumbres.

Así, para las personas europeas no fue necesario conocer a los y las indígenas; se contentaron con imaginarlos desde sus concepciones religiosas, como personas salvajes, como seres inocentes, o como crueles y cobardes, en cuyo caso, su esclavitud se justificó por sus horribles prácticas caníbales. Estas razones fueron utilizadas para su transformación y asimilación. Garduño (2010) propone un ejemplo para demostrar que la conquista fue un choque cultural entre dos visiones del mundo desiguales. En su concepción del tiempo, la cultura azteca lo representaba en forma circular, la concepción cíclica azteca del tiempo concedía un valor central a las profecías: había que observar el pasado para conocer el futuro. En cambio, la concepción lineal y evolutiva del tiempo de la cristiandad española fue una parte ideológica del éxito de la conquista, pues creían que la historia estaba orientada a una meta superior: el triunfo del espíritu cristiano que se conseguiría a través de un proceso gradual.

Durante la conquista y colonización de América se arraigó una ideología racista cristiana, principalmente católica, impuesta por el imperio español, que llevaba implícita la legalidad de la subordinación y la desfiguración de la población aborígen y africana, mediante argumentos a favor de la civilización, la evangelización y la supremacía de la raza blanca europea². La raza era, por lo tanto, una construcción social, un elemento estructural de diferenciación social ajustada a cambios económicos y políticos. Estas ideas definen lo que

² El término “raza”: por tratarse de un trabajo que estudia aspectos históricos relacionados con temas raciales se usará el término raza según aparece en la literatura científica, sin pretender la esencialización de la población a la que se refiere. “Según Goldberg, esta reticencia es común a toda la Europa continental, en la que la raza se ha convertido en un ‘subtexto tácito’. Este autor considera que, aunque las sociedades europeas están concebidas fundamentalmente en términos raciales, el rechazo a pensarse a sí mismas de esta manera surge tras la Segunda Guerra Mundial, en particular a raíz del Holocausto. Este rechazo tiene al menos dos efectos perversos: en primer lugar, resulta en una falta de reflexión sobre la significación social, política y moral de la adscripción a determinadas categorías raciales de todos los miembros de la población. En segundo lugar, se produce una separación radical entre las historias nacionales de colonialismo y el pensamiento racial sobre el que se construyen estas sociedades” (Vives González y Sese Sité, 2010: 165). Asimismo, se ha de advertir que “el hecho de que el concepto de ‘raza’ hoy en día no tenga validez en este contexto, no quiere decir que ya no exista el racismo” (Hering Torres, 2007: 25).

el grupo Modernidad/ colonialidad acuña con el término colonialidad. La colonialidad es una forma de poder que surge durante la colonización que impregna toda la vida cotidiana relacionándose íntimamente con el capitalismo y un ideario racial. Gracias a la conquista de América y a la extracción de sus riquezas, España y otras regiones de Europa se piensan a sí mismas como centro del mundo y ubican a otras culturas y civilizaciones no europeas en las periferias de las estructuras sociales, económicas y culturales. En palabras de Dussel:

La Modernidad “nació” cuando Europa pudo confrontarse con “el Otro” y controlarlo, vencerlo, violentarlo; cuando pudo definirse como un “ego” descubridor, conquistador, colonizador de la Alteridad constitutiva de la misma Modernidad. De todas maneras, ese Otro no fue “des-cubierto” como Otro, sino que fue “en-cubierto” como “lo Mismo” que Europa ya era desde siempre. (1994: 8)

Dussel entiende que el eurocentrismo consideró que no tenía nada que aprender de otras culturas, pues Europa representaba la modernidad y la civilización. La religión católica cristiana fue, además, otro elemento diferenciador con otras civilizaciones, y sirvió a la ideología de dominación y de los intereses de las élites dominantes europeas. De esta manera, surgió un racismo cultural y biológico que se manifestó en diversas prácticas, discursos y estereotipos.

Como se ha explicado, el racismo surgió en los siglos XVI y XVII³ cuando la población europea comenzó a esclavizar a personas de origen africano e indígena. La historia de racismo en el mundo occidental, en líneas generales, se asocia con la esclavitud y la colonización como primera forma de colonialismo y, es en este contexto donde surge el concepto de raza; esto quiere decir que ciertas comunidades definidas como no europeas se encontraron dominadas y gobernadas por europeas. Durante los siglos XVII y XVIII en América del sur, el mestizaje fue inevitable y el racismo nació de esa necesidad de

³Los siguientes siete párrafos están basados en la información obtenida en el documental de la BBC (2007): “El poder del dinero” en *Historia del Racismo*.

interacción. En cierto modo, las poblaciones blancas, negras e indias resolvieron sus cuestiones raciales entre ellas; las personas europeas no se hicieron esclavistas por ser racistas, se hicieron racistas porque la esclavitud servía para obtener grandes beneficios en las Américas. Y adoptaron una actitud hostil hacia la población negra y aborigen para justificar sus prácticas. El verdadero motor del sistema esclavista era la economía y el poder del dinero.

Durante cuatro siglos, el racismo intentó encontrar justificación a la esclavitud de millones de africanos y africanas y a la muerte de millones de personas más en las Américas. El auge del racismo provocó la aniquilación de poblaciones enteras, la destrucción de civilizaciones, la usurpación de continentes. El racismo cambió el destino de las naciones. Por una parte, la población africana era objeto de cambio, mercancías que se compraban y se vendían, que se heredaban como cualquier otro objeto. Durante cuatro siglos, al menos 11 millones de africanos y africanas fueron, a través de la Trata atlántica, encadenados, hacinados como animales; alrededor de dos millones perecieron durante la travesía infernal. La esclavitud fue considerada como un acto de desarraigo, una situación en que las personas esclavizadas no tenían derechos ni podían integrarse en la sociedad a la que llegaron. Esto significó que la población europea tuvo un poder absoluto sobre los esclavos y las esclavas, sin reparar en lo que pudiesen establecer las leyes, tenían derecho de vida y muerte sobre estas personas.

Por otro lado, con respecto a la actitud de la población europea hacia las personas indias o aborígenes, la conquista española de América fue, igualmente, una historia de saqueos, matanzas y violaciones. En el Caribe, los pueblos indígenas arahuacos y caribeños fueron casi aniquilados. En Sudamérica, los conquistadores como Francisco Pizarro, quien condujo a la destrucción a la civilización inca de Perú, impusieron brutales sistemas de trabajos forzados a los nativos y nativas en las minas de oro y plata y, como consecuencia,

miles fallecieron extenuados. Hernán Cortés, conquistador del imperio azteca, declaró que los españoles tenían una enfermedad del corazón que solo el oro podía curar.

El fraile dominico Bartolomé de las Casas fue testigo de incontables atrocidades infligidas a los pueblos indígenas, sus testimonios son la crónica de un genocidio. En la región de la tierra conocida como Florida, el imperio español asesinó a muchos, como era su costumbre, para despertar el terror entre las poblaciones originarias. En otra gran ciudad, los españoles mataron a toda una población, el jefe de los asesinos ordenó que se les cortasen la nariz, los labios y los mentones a un gran número de indígenas, después los dejaron marchar en horrible agonía, chorreando sangre para que sirviesen de testimonio ambulante de las grandes hazañas y los sagrados milagros realizados por estos misioneros de la santa fe católica. Las brutalidades que presenció el fraile Bartolomé de Las Casas, especialmente en Cuba y La Española, no fueron casos aislados de violencia. Los informes de Las Casas⁴ causaron malestar en el Consejo de Indias, pues convocó a las Juntas de Valladolid en 1550. En dichas Juntas se debatió el trato que se le daba a los y las indígenas y si podían ser

⁴ Los informes que usaba Las Casas, habitualmente, eran las crónicas. Las crónicas de Indias son el conjunto de descripciones históricas escritas desde el punto de vista de personas colonizadoras españolas y referidas a la conquista y colonización de América; no obstante, también constan escritos de personas mestizas e indígenas. Según sugiere Martínez Andonegui (2014), son admitidas como crónicas de Indias aquellas narraciones que recogen el testimonio directo de aquellos y aquellas que hubieran participado en la conquista y colonización de las Indias. Estas narraciones no son únicamente sucesos sistematizados cronológicamente, sino que están cargados de connotaciones subjetivas y críticas. El autor plantea, asimismo, que con respecto al concepto de crónicas de Indias, existe una división historiográfica que censura su validez como fuente para los estudios indígenas, ya que los cronistas exponen sus intereses y olvidan narrar lo real.

La autora Leonetti (2013) señala que las crónicas de Indias se refieren a una serie de textos que recogen los conceptos de la escritura histórica de la Edad Media. En realidad, el cronista de Indias fue un cargo u oficio que nació por orden de la corona española. Leonetti cita a Walter Mignolo, afirmando que el autor propone una clasificación de la historiografía indiana: cartas, crónicas y relaciones. Las cartas exponen acontecimientos, documentan hechos a un receptor/a concreto que limitan la escritura. Entre las cartas se encuentran los primeros textos de la conquista, la finalidad de Colón o de Cortés no era escribir, sino descubrir, ya que en las tierras conquistadas por la Corona española había una obligación de realizar informes de cuanto ocurría en las nuevas tierras. Las crónicas se caracterizaban por su dimensión temporal, sin poder ser consideradas como fuente documental, pues consistían principalmente en narraciones con textos codificados basados en la observación. Mignolo pone como ejemplo de este tipo las obras de Bernal Díaz del Castillo, Fernández de Oviedo y de Bartolomé de Las Casas. Las relaciones eran documentos en los que se registraban la observación libre y la petición de información por parte de la corona española, usando para ello la redacción de un cuestionario, un ejemplo de ello es la obra de Juan de Ovando.

Efectivamente, el género de las crónicas tiene su importancia por sus características históricas y testimoniales. La dificultad para clasificar este tipo de textos heterogéneos se refleja en su carácter histórico y, a la vez literario, en el sentido de manifestar una interpretación de la realidad a la que se le añaden elementos fantásticos e hiperbólicos.

calificados como seres humanos. Contradiendo a Las Casas, estaba el jesuita Juan Ginés de Sepúlveda.

En aquel momento, el imperio español llevaba en América unos 50 años y durante ese tiempo, las brutalidades llevadas a cabo por las personas conquistadoras habían alcanzado tales cotas que habían producido cierta inquietud y, de ese contexto, surgió dicho debate. Por una parte, estaba la idea de que la población india tenía alma y que podría ser cristianizada y que deberían ser personas que estaban bajo el protectorado de la corona castellana y no personas esclavas. En el otro lado del debate, estaba la creencia de que tal vez no fuesen personas con almas, sino esclavos y esclavas naturales y en ese contexto podían ser obligados a trabajar. Las Casas pretendía cambiar la política de la corona española hacia la población india; así, consiguió que se prohibiese la esclavitud de los indios e indias. En 1542, se modificaron las leyes para garantizar que la población indígena no fuera esclavizada, su lugar lo ocuparía la esclavitud africana.

Desde estos postulados se argumenta la marginación social de la población negra e indígena, manifestada en actitudes racistas, surgidas en el siglo XVI, época en la que comenzó a experimentar auge el sistema de producción mercantilista o capitalista. Se evidencia la conexión entre la dominación estructural de un grupo social sobre otros y el nacimiento de un nuevo sistema económico capitalista: “Las sociedades precapitalistas no necesitaban una ideología racista que justificara la esclavitud, ya que esta era una situación legalizada, un status más en la sociedad que estaba basada en la explotación del trabajo forzado” (Callinicos, 1997: 7, citado en Morales Fundora, 2001: 7). Por tanto, la dependencia del capitalismo de la esclavitud se convirtió en una relación poco común que requería una explicación. Esta explicación se justificó mediante el establecimiento del prejuicio de color hacia las personas esclavas. La desigualdad se constituyó con la creación de una sociedad estratificada donde la especialización de funciones dio paso a la especialización económica y ésta dio origen a una clase social que detentaba el poder.

Con respecto a la justificación colonizadora, Morales Fundora (2001) hace referencia a un elemento mítico que tenía como función la de hacer olvidar las verdaderas causas de la exclusión de algunas personas de lo humano, y fue lo que sucedió con las sociedades con régimen esclavista, en Europa y luego en América, para justificar su acción colonizadora. Por mostrar mejor la profundidad de este pensamiento, póngase como ejemplo las ideas que concebía el filósofo escocés David Hume: “Me inclino a sospechar que todos los negros (...) son por naturaleza inferiores a los blancos” (citado en Morales Fundora, 2001: 8). Este filósofo afirmaba que no podían encontrarse inventos ingeniosos entre personas negras, ni artes, ni ciencias, a pesar de que la historia mostrara lo contrario. Sin embargo, según Morales Fundora, en África existieron reinos negros muy avanzados y en su parte occidental floreció una universidad negro-arábica entre los años 1200 y 1600, que alcanzó fama en España, el norte de África y el medio Oriente.

La situación descrita se complementa con lo afirmado por el escritor Teun Van Dijk, quien refiere que la discriminación se asocia íntimamente con el discurso, y especialmente el discurso público de la élite está implicado de manera crucial en la reproducción del racismo:

(...) Las élites (...) controlan las dimensiones y decisiones más cruciales de la vida cotidiana de las minorías y los inmigrantes: entrada, residencia, trabajo, vivienda, educación, bienestar, salud, conocimiento, información y cultura. Realizan este control en gran parte hablando o escribiendo. (2001: 191)

Asimismo, Van Dijk señala que el racismo se compone de un sistema social y otro cognitivo. La norma social está formada por prácticas sociales discriminatorias y por relaciones de abuso de poder por parte de grupos, organizaciones e instituciones dominantes, que usan el discurso como una práctica discriminatoria. El racismo cognitivo se enraíza en prejuicios e ideologías racistas y éstos se adquieren y se aprenden a través de la comunicación, el texto, la imagen y la charla. De la misma forma, en sentido inverso tales representaciones mentales racistas se expresan, defienden y legitiman en el discurso y pueden por lo tanto reproducirse

y compartirse dentro del grupo dominante. Por ello, el racismo se convierte en conocimiento general que es entendido como algo natural. Este conocimiento general se reproduce mediante discursos raciales y en las relaciones sociales habituales. Y efectivamente, es así cómo el racismo se normativiza, introduciéndose en los ámbitos cognitivo y social.

En relación a esto último, sería conveniente añadir algunas ideas que recoge Memmi (1974) en su obra *Retrato del colonizado, precedido por retrato del colonizador* acerca de la relación desigual y asimétrica que existe entre colonizado-colonizador. Memmi reflexiona acerca del colonialismo y de la construcción de subjetividades coloniales: “la existencia del colonizador exige e impone una imagen del colonizado” (1974: 91). La cultura colonizadora invade toda la tierra colonizada, puesto que para las personas colonizadoras, la colonia es el lugar donde se gana mucho y se invierte poco; tienen privilegios ilegítimos basados en la usurpación, un nivel de vida superior y unos sentimientos de superioridad. Este racismo manifiesto se apoyaba en la invención de estereotipos: “el racismo, es en buena medida una sustantificación, en beneficio del acusador, de un rasgo real o imaginario del acusado” (1974: 94).

Ciertamente, el racismo es un fenómeno social que se manifiesta en ideologías, sentimientos y prácticas sociales de dominación. El miedo a la diferencia explica el desarrollo de prejuicios étnicos que subyacen a estas actitudes xenófobas y racistas. Esta idea se corresponde con lo que defiende Carlota Solé (1996), que afirma que el prejuicio responde a una base psicológica del deseo de los individuos, grupos o pueblos de distanciar al otro u otros segregados de uno/a mismo/a. Para Solé los prejuicios se sustentan en sistemas ideológicos que responden a una lógica de producción y reproducción económica; la categorización de la humanidad en subespecies aisladas responde a una lógica de relaciones sociales condicionadas por la expansión imperialista de tipo económico-político y cultural. El racismo se apoya en la identidad y en la desigualdad, admite una escala de valores en la cual todos los grupos humanos detentan una posición determinada y se basa en un punto de

vista evolucionista del progreso, según el cual existen culturas o etnias avanzadas y otras en proceso de desarrollo.

Sobre este mismo tema, cabe destacar la visión de Frantz Fanon y su clásico libro *Piel negra, máscaras blancas*, donde analiza los mecanismos de blanqueamiento más significativos por parte de la población africana. A lo largo de toda la obra se va describiendo la realidad del “negro” al que el “blanco” ha desterrado a la frontera del no-ser y cuyo único deseo es querer ser blanco, ser visible, pertenecer al ámbito de la existencia:

(...) Para Fanon, el racismo es una jerarquía global de superioridad e inferioridad sobre la línea de lo humano que ha sido políticamente producida y reproducida durante siglos por el “sistema imperialista/occidentocéntrico/capitalista/patriarcal/moderno/colonial”. Las personas que están por encima de la línea de lo humano son reconocidas socialmente en su humanidad como seres humanos con derecho y acceso a subjetividad, derechos humanos/ciudadanos/civiles/laborales. Las personas por debajo de la línea de lo humano son consideradas subhumanas o no-humanas, es decir, su humanidad está cuestionada y, por lo tanto, negada. (Grosfoguel, 2011: 98)

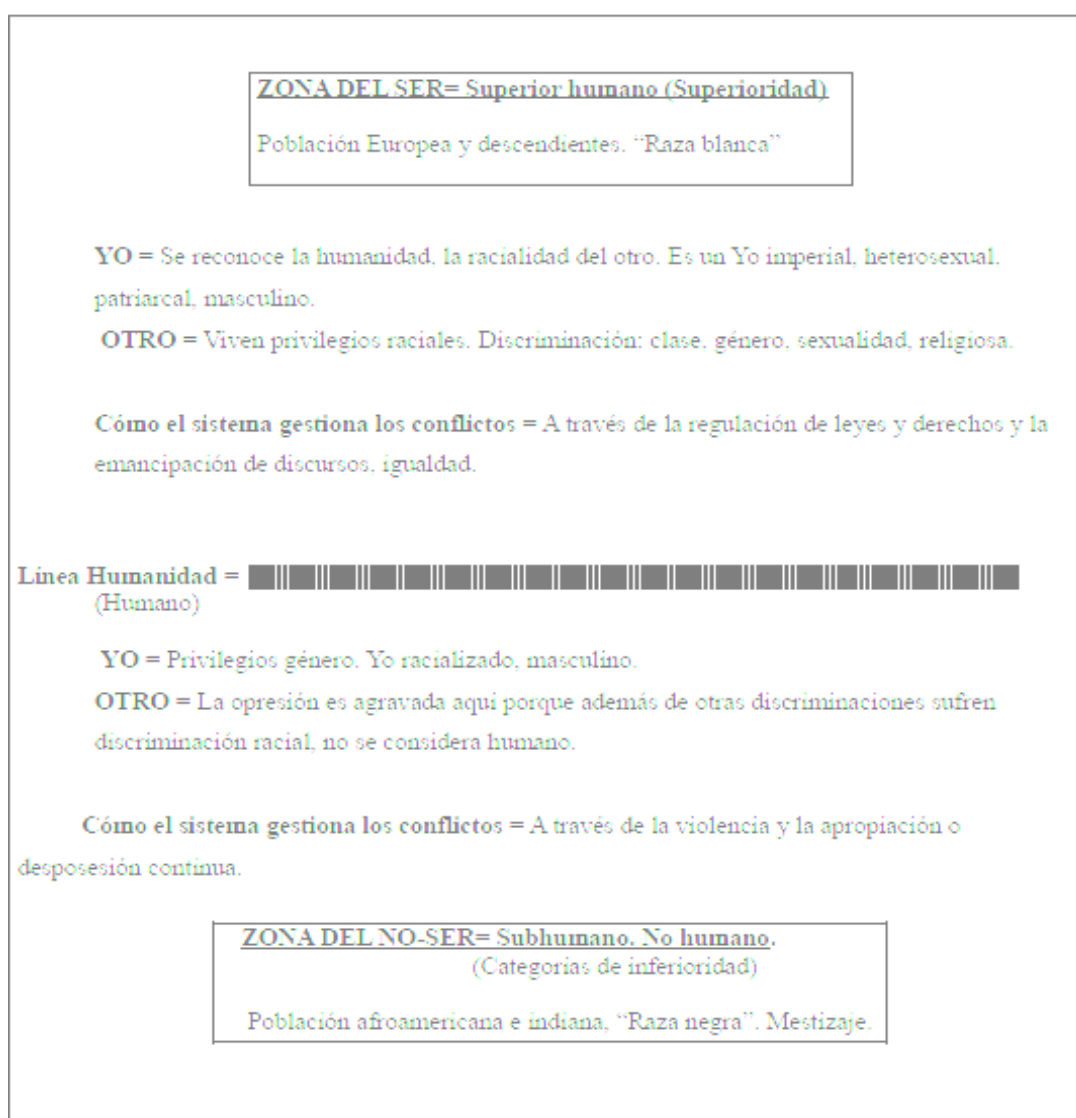
Partiendo de la discriminación que ejerce la población blanca, Fanon describe los distintos mecanismos que la población negra usa para blanquearse: “el negro quiere ser blanco. El blanco se empeña en realizar su condición de hombre” (2009: 44) y, para ello, las relaciones o encuentros que se van a producir entre las dos razas se basan bien en lo sexual, bien en un blanqueamiento que permita salir de lo negro. El análisis de Fanon se enfoca en la colonización de América y las implicaciones para los diferentes sujetos del proceso, centrándose en el cuerpo colonizado, esto es, de la población africana negra, aplicable también a la población aborígen. Las sociedades colonizadas sufren una alienación que consigue reducirlas a una simple imagen entendida como racista. Las personas negras adquieren un complejo de inferioridad frente a las personas blancas colonizadoras que les

imponen una imagen de civilización de la que no forman parte, y por ello, anhelan identificarse con el mundo blanco. El proceso de blanqueamiento al que se somete la persona negra lo enfrenta consigo misma, supone la superación de los prejuicios que existen en torno a su color y a su propio cuerpo considerado como salvaje, inferior e hipersexualizado.

Para entender el concepto de racismo de Fanon, se hace necesario desmembrar algunas ideas y procesos que lo definen. Para una mejor comprensión, se realiza un cuadro-esquema atendiendo a argumentos del propio Fanon, Boaventura do Santos y de Grosfoguel:

Tabla 1.

Análisis conceptual del racismo de Grosfoguel



Fuente: realización propia.

El proceso de racialización comienza por la estigmatización de los cuerpos. Algunos cuerpos son racializados como superiores y otros como inferiores. Lo que señala Fanon es que aquellas personas ubicadas en el lado superior de la línea de lo humano viven en lo que él llama: “la zona del ser, mientras que aquellos sujetos que viven en el lado inferior de esta línea viven en la zona del no-ser” (Grosfoguel, 2011: 91).

En el mundo colonial, la raza es la línea divisoria que organiza las relaciones de opresión de clase, sexualidad, y género a escala universal: “Esto es lo que se ha nombrado como la colonialidad del poder” (Quijano, 2000 citado en Grosfoguel, 2012a: 94). En las dos zonas del mundo que define Fanon acontecen la interseccionalidad de los vínculos de dominación de raza, clase, sexualidad y género. No obstante, las prácticas opresivas y el modo en que sucede la interseccionalidad son diferentes en ambas zonas. En la zona del ser, las personas racializadas como seres superiores, no viven opresión racial, sino privilegio racial. En la zona del no-ser, las personas son racializadas como inferiores, aquí existe opresión racial en lugar de privilegio racial. Por ello, la discriminación de clase, sexualidad y género que se establece en la zona del no-ser es peculiarmente distinta a cómo estas discriminaciones se viven en la zona del ser.

Para Fanon, ambas áreas son espacios heterogéneos. Para explicar los conflictos que surgen en cada zona, Fanon utiliza los conceptos hegelianos del Yo y el Otro entendido como dialéctica. En la dialéctica del Yo/Otro en la zona del ser hay enfrentamientos, pero no son enfrentamientos raciales, porque al Otro le es reconocida su humanidad por parte del Yo dominador. El Yo en la estructura imperialista y patriarcal representa a la aristocracia colonial masculina heterosexual occidental y a la oligarquía masculina heterosexual occidentalizada en los países colonizados. El Otro en la zona del ser es la población occidental cuya humanidad es reconocida, pero que sufre opresión no-racial de clase,

sexualidad o género subordinada al Yo imperial. Grosfoguel (2012a), para terminar de explicar y completar su teoría cita, en esta ocasión, a De Sousa Santos.

A juicio de Grosfoguel, De Sousa Santos introduce en el esquema de las zonas del ser y no-ser un nuevo punto que es el modo en que se gestionan los conflictos. En la zona del ser esa gestión se realiza a través de mecanismos de regulación y emancipación, se usan códigos de derechos civiles, laborales, relaciones de civilidad, espacios de negociaciones, y prácticas políticas que son reconocidas al Otro discriminado en su conflicto con el Yo. Además, los conflictos en la zona del ser son, con frecuencia, regulados mediante métodos no-violentos. Por el contrario, en la zona del no-ser, donde las personas están deshumanizadas porque viven por debajo de la línea de lo humano, los métodos que utiliza el Yo imperial, masculino y heterosexual para gestionar los conflictos recurren a la violencia y a la apropiación descarada. La gente clasificada en la zona del no-ser no es reconocida en su humanidad y, por esto, viven sin normas de derechos y civilidad y se permiten actos de violencia, violaciones y apropiaciones. De Sousa Santos señala que ambas zonas son parte del proyecto racista de la modernidad colonial.

La discriminación de clase, género y sexualidad que existe en la zona del ser y en la zona del no-ser no es igual. En la zona del ser los conflictos con las élites dominantes son de naturaleza no-racial, así que el Otro comparte los privilegios del orden de derechos y los procesos de negociación y resolución de conflictos. Sin embargo, en la zona del no-ser los conflictos de clase, género y sexualidad se agravan, debido a la unión de dichas opresiones con la opresión racial.

Con respecto a la discriminación de género y sexualidad, ocurre exactamente lo mismo. Las mujeres y las personas homosexuales occidentales, a pesar de estar oprimidas, poseen privilegio racial gozando de acceso a recursos, derechos y poder que es, con diferencia, mayor que las mujeres y personas homosexuales oprimidas no-occidentales en la zona del no-ser. Aún más, en la zona del no-ser, existen también discriminaciones entre las

personas pertenecientes a dicha zona que son estratificadas. Por ejemplo: “un hombre heterosexual no-occidental de la zona del no-ser vive privilegios oprimiendo mujeres heterosexuales o gays/lesbianas no-occidentales dentro de la zona del no-ser” (Grosfoguel, 2012a: 96). El hombre heterosexual no-Occidental es discriminado en la zona del no-ser por estar racializado, pero la situación para una mujer o una persona homosexual en la zona del no-ser es aún más grave, pues, además de estar racializadas y sexualizadas por las élites de la zona del ser, lo están también por personas de la zona del no-ser.

Essed (2010) introduce nuevos detalles en el estudio del racismo, que consisten en definir al racismo no solo como una creación social sino, específicamente, como una construcción ideológica, esto es así porque la idea de raza nunca existió fuera del marco de un interés de grupo. El concepto de raza está organizado de forma asimétrica, la raza blanca ocupa una categoría superior a la raza no-blanca. Asimismo, el racismo existe como estructura, debido a que la dominación racial es reproducida por el gobierno mediante la formulación y aplicación de normas, leyes y reglamentos, así como mediante el acceso a y la asignación de recursos. Además, el racismo se presenta como un proceso, ya que las ideologías no existen fuera de las prácticas cotidianas a través de las cuales son creadas y confirmadas. Las prácticas se ajustan y ayudan a cambiar las condiciones sociales, económicas y políticas que predominan en la sociedad. La distribución del racismo dentro de la sociedad es debida, en parte, a la ideología, que se relaciona íntimamente con los estereotipos y el discurso.

De igual importancia resultan los estudios de Manuela Mesa (2011), quien hace un breve análisis acerca de cómo se han concebido en el pensamiento occidental las relaciones de dominación y los patrones de exclusión en función de la clase, etnia, religión y sexo, y cómo han sido normalizados y convertidos en discursos e imágenes cotidianas. La autora afirma que el racismo, el sexismo y el clasismo tienen en común la desigualdad con respecto a una cultura dominante blanca patriarcal que detenta el poder y los privilegios. Esta

situación se apoya en la construcción y afirmación de estereotipos en los que se presentan degradados y humillados a los diferentes grupos subordinados:

El hombre blanco, occidental, civilizado, adulto, urbano, de clase media y heterosexual ocupa la posición dominante en la sociedad. Éste es el perfil que ha acaparado la definición de la humanidad en las representaciones occidentales. Y estas representaciones contribuyen a perpetuar patrones de exclusión que se justifican por criterios de género, etnia y clase social. Durante mucho tiempo se consideró que las clases bajas, las mujeres, los negros, los criminales y los locos poseían rasgos diferenciadores, como la violencia, la pereza o la poca inteligencia, les hacían responsables de su pobreza y marginación. (2011: 56)

Ahora bien, como hemos visto, el racismo se manifiesta en forma de prejuicios y estereotipos. Los prejuicios son actitudes negativas y hostiles que se vierten sobre un grupo racial, un grupo étnico o un género; tienen componentes cognoscitivos basados en generalizaciones falsas y una fuerte dosis emocional negativa. Para Stuart Hall, los estereotipos forman parte del sostenimiento del orden social y simbólico: “establecen una frontera simbólica entre lo normal y lo desviante, lo normal y lo patológico, lo aceptable y lo inaceptable, lo que pertenece y lo que no pertenece o lo que es 'Otro', entre internos y externos, nosotros y ellos” (2013: 430). Otro rasgo de la estereotipación es que tiene tendencia a aparecer donde existen grandes desigualdades de poder. El poder es usualmente dirigido contra el grupo subordinado o excluido. No se trata, pues, de una coexistencia pacífica, sino de una jerarquía no igualitaria: uno subordinado y el otro superior.

En todo caso, los estereotipos surgen del miedo experimentado por las personas a encontrarse con alguien que parece ser diferente a ellas. La investigación de Izquierdo Iranzo (2004) revela informaciones acerca de los estereotipos. Izquierdo Iranzo reconoce que la formación de estereotipos y prejuicios no se basa únicamente en procesos cognitivos y afectivos; la estructura sociopolítica, los poderes económicos y las ideologías dominantes

tienen mucho que decir. Por tanto, quien tenga poder para configurar las representaciones sociales dominará a su vez el pensamiento de la mayoría. Las funciones que pueden aportar los estereotipos a la sociedad son dominar la realidad mediante una simplificación de su complejidad, servir de pauta de comportamiento, adquirir información..., pueden volverse perversos si se ponen al servicio de instituciones superiores cuyo beneficio pasa por la marginación de determinados grupos. Se asume entonces que el estereotipo puede tener una función instrumental porque discrimina pero a la vez no inculpa, sino que justifica a quien lo utiliza. Todo ello lleva implícita la idea de prejuicio, pues los estereotipos son un importante mecanismo de mantenimiento del prejuicio y, por ello, ambos protegen una función primordial de discriminación: “No es posible imponer el poder sobre otras personas sin denigrarlas, hasta el punto de que se impida la misma posibilidad de identificación” (Federici, 2014: 291).

De este mismo contexto de racismo legalizado, se reproducen representaciones negativas sobre la población negra. Retomando de nuevo algunas ideas de Manuela Mesa, se descubre que sobre el estereotipo de etnia negra pesaba la representación clásica de salvajismo y primitivismo; en este tipo de imágenes, el canibalismo se utilizaba como rasgo distintivo o atributo del salvajismo, al que se le asignó un color de piel. De esta manera, tener la piel oscura o ser de color negro adquirió connotaciones negativas en el pensamiento judeocristiano que lo asoció al color del pecado y el diablo. Se tiene que tener en cuenta en estas ideas racistas las prácticas desarrolladas por las instituciones religiosas y seculares, la forma en que se interpretaban los escritos de los filósofos de Europa Aristóteles y Kant, junto a las implicaciones de las palabras de la Biblia, donde se hablaba de los hijos y de las hijas de la luz y de las tinieblas, además del Antiguo Testamento, que incluía el pasaje del Génesis, 9: 21-25 de *La maldición de Canaán*⁵. Esta maldición fue identificada, más tarde, con la piel

⁵ Precisamente Cam era el hijo de Noé que, habiendo avergonzado a su padre viéndole desnudo, se ganó su maldición. Este estigma bíblico es un tema recurrente en la descalificación de la persona negra, y también el

negra. El negro, color del luto y de la contaminación, también era el color del pecado y el estigma que señalaba a los esclavos y esclavas; por lo tanto, la religión jugó un papel legitimador en beneficio de la clase o raza dominante para mantener y explotar un estatus de dominio. Todo ello constituye el engranaje que hizo posible el nacimiento de la ideología de superioridad de la raza europea.

Profundizando en el estereotipo de raza negra, se encuentra, además, una representación en la que existe un predominio de lo instintivo sobre lo racional y una mayor capacidad para las actividades manuales en detrimento de las intelectuales. Se les consideraba dotados para la música y el deporte, y se les aplicó con frecuencia el tópico de seres musculosos y pocos inteligentes. En una obra titulada *La esclavitud negra en la España Peninsular del Siglo XVI* de Cortés López (1989), se describen algunos rasgos característicos de la población africana, entre los más representativos:

- *La Música*: la disposición e inclinación del negro y negra por la música era una característica destacada. El motivo más tipificado era su carácter alegre, su sentido del ritmo, su facilidad para el baile.

- *El habla peculiar*: empleaban un lenguaje peculiar ante los ojos occidentales. El término *negresco* se convirtió en un sinónimo de lenguaje raro por comparación con el habla de la población africana: “El lenguaje racial se relacionaba también con un discurso de civilización y salvajismo que reforzaba la diferencia” (Muñoz Arbelaez, 2010: 184). Las cualidades derivadas de su ingenuidad, sus temores supersticiosos a tinieblas y fantasmas, el gusto por las golosinas..., lo/a acercaban más al inocente, al deficiente mental o al bruto/a que al virtuoso/a, y contribuían a su ridiculización y a su desplazamiento de la condición humana. Todas estas peculiaridades, junto con la de su incapacidad para hablar correctamente, son características de la niñez y, lo que en el niño/a es enternecedor y mueve

que justifica su esclavización: Noé mismo habría pronunciado la condena centrándola en el hijo de Cam, Canaán: “*Maldito sea Canaan, Siervo de siervos serás a tus hermanos*” (Génesis 9:21–25).

al mimo y a la protección, en el adulto resulta grotesco y a lo único que mueve es al desprecio en forma de burla o de lástima. Los/as negros/as son presentados como niños/as grandes o bobos/as que no manejan el idioma con corrección y a quienes sus amos/as, con una actitud paternalista, ríen las gracias e intentan a veces enmendar sus errores lingüísticos. Pero, al mismo tiempo, en su tarea civilizadora, imponen su autoridad para educarlos/as debidamente y mostrarles los límites de la moral católica y de su condición servil.

- *Hechicería*: muchas esclavas tenían fama de hechiceras y nigrománticas, y a ellas se acudía en un intento de conocer un desenlace próximo o de rendir alguna voluntad inexpugnable.

- *Objeto y sujeto de humor*: el esclavo/a, y fundamentalmente el negro/a, es un buen punto comparativo para despertar gracia y buen humor. Si aparece en escena, es para provocar la risa, sea por sus peculiares rasgos corporales o por su lenguaje y forma de expresión.

- *Otras consideraciones*: las dos virtudes que más se apreciaban y se exigían al esclavo o esclava eran la fidelidad y la gratitud. La primera tenía como finalidad la permanencia continua en la casa del “amo o ama”. La gratitud debía llevar a éste/a a considerar la casa donde vivía como su misma familia, que aún en el caso en que fuera liberado o liberada, debía seguir honrando mediante el derecho de patronazgo. También los/as hubo que despuntaron en el saber, llegando a ocupar puestos eminentes en las letras. Un detalle negativo era la supuesta falta de higiene que se achacaba a los y las negros/as y un cierto olor.

En definitiva, Mesa incide en que el racismo se legitima sobre imágenes estereotipadas que muestran lo occidental como superior y se basan en una visión etnocéntrica de la historia. El imaginario colectivo occidental es fruto de la construcción eurocéntrica de la realidad, y ésta viene determinada por el colonialismo y las relaciones desiguales entre el Norte y el Sur:

Los colonizadores al legitimar el color y los rasgos fenotípicos de los dominados, en este caso los negros, ya que los indígenas, gracias al Padre Bartolomé de Las Casas, quedaron fuera de esa sociedad colonial, codificaban así las características que

simbolizarían la categoría racial por la que se reconocerían a las mujeres esclavas y a los hombres de la misma condición, entonces se produjo la ecuación más elemental y simple, los dominadores o dominantes se llamaron a sí mismos blancos; y los otros, los colonizados, negros. (Soñora Soto, 2010: 140)

Aún más, acerca del estereotipo de raza, Santos Morillo (2011) extrae una serie de tópicos en la caracterización del negro o negra que contribuyeron a la confirmación del acierto de la población europea al esclavizar a estas personas. Para demostrar la inferioridad del esclavo negro o esclava negra, este crítico enfatiza también que las incompetencias lingüística, social e intelectual que lo particularizaban lo presentaban como un ser más próximo al bruto que al humano. Esta caracterización coincidía con la que la sociedad en general atribuía a la población africana: “Para conseguir los máximos rendimientos de la mano de obra esclava los propietarios recurrieron a desarraigar social y culturalmente a los esclavos” (Laviña Gómez, 2005: 13). Este proceso que se conoce como deculturación se encaminaba a conseguir unos esclavos y esclavas sumisos y que respondieran a las órdenes de los propietarios o propietarias.

En consecuencia, la imagen de la población africana cargada de connotaciones negativas se implantó durante siglos como un elemento repetitivo. Por ejemplo, a finales del siglo XIX, en varios pasajes de los escritos de Manuel Iradier, explorador de la Guinea Española, se encuentran narraciones tales como:

De Biliben [un negro] al cuadrúmano no hay más que un paso,

La oreja [de los vengas] es más puntiaguda, como indicando que distan menos que nosotros de sus primeros padres los cuadrúmanos,

La convexidad de la región lumbar es también mucho mayor en el africano y está indicando que la posición de la columna vertebral sería más propia en la forma horizontal que en la vertical. (Citado en Santos Morillo, 2011: 27)

Refiere el mencionado Santos Morillo (2011) que la imagen negativa y ridícula del africano y/o africana servía para corroborar la idea de que su esclavización era justa y necesaria, pues le salvaba de la barbarie y le abría los ojos a la luz del catolicismo y de la civilización. El estereotipo del negro y negra se presentaba con características que lo identificara y definiera: debía quedar siempre claro que el negro no era igual al blanco. Al estudio de estas últimas características se dedican los apartados que siguen.

Laviña Gómez (2005) asegura que la pereza y la holgazanería formaban parte de la naturaleza del esclavo o esclava, estos vicios eran contrapuestos a los intereses de las personas esclavistas, ya que una persona esclava holgazana y perezosa no era útil para el trabajo, pero esta lógica servía como argumento civilizador, si el esclavo o esclava era holgazán/a y perezoso/a, necesitaba una organización del trabajo que le sirviera para la adquisición de hábitos útiles a la sociedad y buen gobierno: “Los cabildantes de Caracas para definir a los esclavos les hacían sujetos de practicar vicios como el hurto, rapiña, embriaguez, altanería, insolencia, lascivia, homicidios, y otros de igual naturaleza que les infectan” (2005: 14).

Otro rasgo atribuible a la naturaleza de las personas africanas, como mencionamos anteriormente, fue el gusto por las fiestas, la música, el cante y el baile. Una posible explicación de este rasgo la proporciona el investigador brasileño José Ramos Tinhorão, cuando afirma que el carácter lúdico y festivo de los negros y negras se debía a que, “al estar al margen del sistema por no ser considerados/as personas jurídicas, podían dar rienda suelta a sus instintos pues no tenían que cumplir con los preceptos, normas, costumbres y ordenanzas que obligaban a los blancos y las blancas” (citado en Santos Morillo, 2011: 30). Aparte de suponer una forma de esparcimiento, las reuniones y bailes podían tener otra utilidad: favorecían el contacto sexual entre los/as negros/as y, como consecuencia, la posible ampliación del grupo servil de la que el amo/a se beneficiaba de forma gratuita. Fuera necesaria o no la reproducción de los/as esclavos/as, se suponía que la sexualidad

desenfrenada e instintiva de los negros/as era una prueba más de la animalización que les caracterizaba:

Al convencimiento de que la sexualidad del negro era distinta a la del blanco, libre de barreras morales o religiosas, contribuyó la desnudez en la que los europeos encontraban a los africanos en sus tierras de origen, imagen para aquellos de una lascivia desordenada. (Lawrance citado en Santos Morillo, 2011: 33)

Refiere Verlinden que si la dueña de un esclavo o la patrona de un manumiso cometía adulterio o se quería casar con él, era flagelada en público y quemada con su cómplice; si era virgen o viuda y se refugiaba en una iglesia, el rey la sometía a esclavitud y se la daba a quien él quisiera (citado en Santos Morillo, 2011: 34). Este prejuicio racial contra las relaciones entre blanca y negro ha sobrevivido hasta nuestros días: mientras el mestizaje entre blanco y negra se aceptaba y era práctica habitual, el resultante entre blanca y negro era considerado tabú y la blanca que se uniera a un negro, aun siendo prostituta, era despreciada por los demás. Sin embargo, los colonizadores consideraban normal mantener relaciones sexuales esporádicas con las nativas, pero no se aceptaba de buen grado que un blanco conviviera con una mujer negra o nativa, pues creían que las relaciones demasiado estrechas con la población indígena hacían perder las costumbres civilizadas a la población europea.

En el contexto norteamericano, Carme Manuel i Cuenca reconoce que destacan como estereotipos el de la mammy y el de la mulata trágica. Así esboza el estereotipo de la mammy:

Manipulada como pieza esencial dentro de la defensa del sistema esclavista, sólo ella proyecta la imagen de poder ejercido por los negros, aunque sea un poder detentado exclusivamente dentro del ámbito maternal y doméstico. Su importancia deriva, pues, de su supuesta influencia sobre los blancos y se crea su papel como personaje tutelar para representarla como colaboradora dentro del sistema esclavista, idealizada por la clase dominante. (1997: 35)

La mammy pierde la dignidad en la humillación y adulación que realiza ante el ama, el amo y su descendencia. El arquetipo de la mulata trágica es un síntoma de la desazón que los blancos/as sentían ante la esclavitud de personas que eran en apariencia igual de blancas.

Efectivamente, uno de los elementos históricos más acusados del racismo se basa en la hipótesis de que los hombres blancos, especialmente los que detentaban el poder económico, tenían el derecho a poseer los cuerpos de las mujeres negras. La rutina del abuso sexual servía para sustentar la esclavitud en la misma medida que el látigo y los azotes, la imposición sexual constituía una dimensión esencial de las relaciones sociales entre el propietario y su esclava, una expresión directa de sus supuestos derechos de propiedad sobre las personas afroamericanas. La licencia para violar emanaba, además de facilitarla, de la salvaje dominación económica que caracterizaba a la esclavitud. Con respecto a este mismo tema, La autora Mar Gallego Durán señala que, durante la época de esclavitud, ser esclava significaba carecer de los derechos propios como ser humano:

La ideología dominante que sustentaba el sistema esclavista consiguió tejer la tela de araña que las atrapaba en una dicotomía de estereotipos denigrantes: o “bestia sexual” o “nodriza”, o lo que es lo mismo, se las demonizaba como animales que sólo buscaban el placer sensual o se las privaba de su femineidad condenándolas a una maternidad subsidiaria y secundaria con respecto a la verdadera madre blanca. (2003: 118)

Esta ideología es conocida como el “culto a la verdadera femineidad”, que abogaba que sólo las mujeres blancas poseían una serie de atributos necesarios para ser denominadas como tales, haciendo especial hincapié en la virginidad de las mujeres blancas solteras y en la fidelidad en el caso de las mujeres casadas.

Asimismo, Ángela Davis (2004) refuerza la idea de que sobre la raza negra pesaba sobre todo el calificativo de salvaje según la ideología europea, definiendo a los hombres negros como animales incapaces de aprender y de acometer cualquier progreso intelectual.

Además, eran tratados como animales salvajes en el sentido sexual: “el mito del violador negro de la mujer blanca es la réplica del mito de la mujer negra descarriada” (2004: 177). La justificación del hombre negro como violador apoyaba la legalidad del racismo del hombre blanco para que se sirviera sexualmente del cuerpo de las mujeres negras.

Se concluye en este punto que la violación de blancos hacia negras estaba justificada y permitida, el mito del violador negro de mujeres blancas se basaba en prejuicios e ideas etnocéntricas que acababan en muerte y linchamientos. La mayoría de los asesinatos perpetrados por las turbas racistas ni siquiera conllevaban una acusación de violación, el mito del violador negro servía para que funcionara el mecanismo de la ideología racista. Resulta asimismo interesante lo que defiende Stuart Hall acerca de la esclavitud y la raza, ya que considera que “durante la esclavitud, el amo blanco a menudo ejecutaba su autoridad sobre el esclavo masculino privándolo de todos sus atributos de responsabilidad, autoridad paterna y familiar, tratándolo como un niño” (1997: 434), con el propósito de imponer sobre él cierta actitud de inferioridad y privarlo de identidad.

En cierto modo, la esclavitud fue el acontecimiento que hizo emerger la construcción de una nueva identidad en la población negra. La esclavitud distorsionó la vida sexual de hombres y mujeres, y las personas racistas lo legitimaron al concebir el mito de la sexualidad y la potencia del hombre negro, la inmoralidad de la negra y la lujuria de la mulata. Así, la comunidad negra ha sido víctima del poder y la subordinación a través de los estereotipos de raza, género y sexualidad. La esclavitud y el colonialismo crearon nuevas identidades masculinas y femeninas de la población africana:

los estereotipos sexuales y raciales son el resultado de un proceso histórico de carácter social, político e ideológico que se ha internalizado a través de los diversos procesos de socialización, los cuales desempeñan una función de inclusión/exclusión estratégica y conveniente para el poder blanco. (Soñora Soto, 2010: 147)

Como señala Hellebrandová (2014b), al ocupar un lugar de privilegio, las personas blancas gozaban de una serie de ventajas sociales que las ubicaban en un lugar de dominación. Este lugar era legitimado, entre otros muchos factores, por estereotipos positivos tales como la inteligencia, la alta cultura, el refinamiento, etcétera. En cambio, los estereotipos que se vinculaban con las personas afrodescendientes conducían a la hipersexualización de los hombres y mujeres, asignándoles las habilidades para bailar, la alegría, la irresponsabilidad de los hombres frente a sus familias, la disponibilidad sexual de las mujeres negras o la pereza. Claramente, estos estereotipos cumplían la función de limitar las oportunidades de las personas afrodescendientes.

También se equiparaba a la población esclava con las bestias; de hecho, en los inventarios de bienes redactados por los notarios, figuraban entre los animales. El sistema esclavista no dudaba en aplicar el abuso físico entre las personas esclavizadas. Supuestamente, el castigo corporal fue una especie de correctivo “necesario” para “civilizar” a las personas de África que por naturaleza eran: “bárbaros, osados, ingratos a los beneficios (...), son propensos a la desesperación, al tumulto, al robo, a la embriaguez, alevosos, incendiarios e inclinados a toda clase de vicios” (Laviña Gómez, 2005: 13). Estos adjetivos para calificar a las personas esclavizadas denotaban el miedo de los amos y amas hacia ellos/as. La rebelión no obedecía a causas estructurales derivadas de la esclavitud, sino a la naturaleza de los negros y las negras. Formaba parte del estereotipo que se aplicaba a las personas esclavizadas y servía para justificar la brutalidad de los propietarios y/o propietarias.

Todas estas características formaban una imagen exagerada, que cumplía una función clara: la de crear y sustentar un estereotipo. Por ello, la institución de la esclavitud se cargaba así de sentido y utilidad, ya que permitía “civilizar” al negro o negra a cambio de su trabajo, elemento civilizador por excelencia, y de su sumisión:

El castigo físico fue la norma en las relaciones amo esclavo. Se aplicaba de forma indiscriminada, servía para que el esclavo quedase sin mecanismos de resistencia y

que le hiciera ver el poder de los amos. . . Se generaba en el esclavo un sentimiento de inferioridad frente a los amos. La coacción y la violencia fueron elementos innatos y fundamentales para el funcionamiento de la esclavitud. (Laviña Gómez, 2005: 20)

El trato que se les dispensaba a los esclavos y esclavas era de daño físico o muerte. Se observaba un deterioro del trato por dos razones: primera, porque los conquistadores se caracterizaron por ser personas rudas y poco empáticas y, segunda, porque a los amos y propietarios les interesó más la productividad que el bienestar de su población esclava.

En relación con las imágenes del negro y la negra, Restrepo (2007) sostiene además que uno de los principios sobre los que se asentaba el racismo en referencia a las poblaciones afroamericanas y aborígenes, fue la correlación que estableció entre las características de ciertos lugares -climas, medio físico, ambiente natural-, y las disposiciones de determinados conjuntos racializados. A los africanos y africanas se les asociaba con determinadas áreas y condiciones geográficas que se imaginaban contrarias a los espacios considerados propios de la civilización y el progreso. La población negra era situada en cercanía a la naturaleza, la animalidad pasional, la infantilidad y el pasado y, por tanto, en un lugar opuesto a la civilización, madurez y progreso. En efecto, las imágenes de las personas negras se organizan en un contraste entre civilización y naturaleza. Este abismo entre las supuestas distintas razas quedaba superado a través del mestizaje, pues se sostenía que el mestizaje de personas negras e indias (razas inferiores) con personas europeas (raza superior) o sus descendientes era un mecanismo de mejoramiento de la población.

Para mostrar cómo el racismo opera actualmente basándose en los mismos estereotipos o estereotipos evolucionados, se describe un estudio de la autora Morales Fundora (2001) sobre las relaciones raciales en la sociedad actual latinoamericana, quien corrobora la existencia de valoraciones negativas respecto de las personas negras por parte de grupos no negros y de la propia población negra. Ello deriva de la imposición y prevalencia, durante siglos, de valores culturales y estéticos propios de la dominación blanca

que gozaba del poder político, económico y social, amparado en una ideología que justificaba la explotación y discriminación de la raza negra. La cultura blanca se convirtió en patrón o modelo ideal a seguir por todos y todas. Esto aún pervive en nuestros días, y se refleja en las valoraciones de los distintos grupos raciales que componen la sociedad. Para comprender mejor cómo evolucionó el proceso de racialización de la población negra, basta mostrar los estereotipos y prejuicios que aún hoy en día existen, un ejemplo de ello se expone en la investigación “Relaciones raciales, procesos de ajuste y política social” de la investigadora María del Carmen Caño:

Tabla 2.

Los hombres negros y su representación social. Aproximación a la estructura social actual

Situaciones	Blanco	Negro
1. Con uniforme	Coronel	Maletero
2. Con pistola	Precavido	Asaltante
3. Subiendo una loma	Alpinista	Camino a la cárcel
4. Con uñas pintadas	Play boy	Maricón
5. Con maletín	Ejecutivo	Traficante
6. Con chófer	Millonario	Preso
7. Comiendo mucho	Alimentándose	Muerto de hambre
8. Jugando billar	Elegante	Vicioso
9. Leyendo periódico	Intelectual	Buscando trabajo
10. Con sandalias	Turista	Marigüanero
11. Con picazón	Alérgico	Sarnoso
12. Corriendo	Deportista	Carterista

Fuente: Morales Fundora, 2001: 12.

Se observa que el mismo elemento denota connotaciones negativas si va referido a la comunidad de ascendencia negra, y connotaciones positivas cuando se trata de la comunidad

de ascendencia blanca. Estas alteraciones en la identidad de las personas negras se propagan a través de la socialización, es decir, de las instituciones educativas, la familia y los medios de comunicación.

Profundizando aún más en los estereotipos asignados a las poblaciones colonizadas, hay que mencionar, además, que la población europea no sólo marginó a las personas de África, sino también a las que encontraron en el continente americano, a éstas les atribuyeron el nombre de indígenas o indios, a pesar de tratarse de diversos pueblos con identidades diferentes y culturas específicas y los consideraron inferiores racial, científica y lingüísticamente. Por tanto, la diversidad cultural de toda la población indígena quedó negada y sin posibilidades de progreso propio y crecimiento. Las ideas racistas que se manifestaron en estereotipos negativos acerca de los pueblos originarios se resumen en diversos tópicos que se analizan a continuación:

Personas indígenas. Se ofrecía una visión de las y los indígenas como seres violentos y guerreros que se resistían a la conquista y a la colonización. Como se observa en el siguiente texto, las personas indígenas eran calificadas de rebeldes y sanguinarias: “¿Por qué resistieron los araucanos? (...) ¿Por qué costó tanto a los españoles? Porque enfrentaron un pueblo acostumbrado a la guerra y porque carecían de jefe político. Hacer la paz con un cacique no implicaba la paz con todos los araucanos” (Zig-Zag, 2012a: 54 citado en Villalón Gálvez y Pagés Blanch, 2016: s.f.). Por otro lado, a las personas mestizas se les describía de forma distinta. Como resultado de las relaciones establecidas entre la población indígena y la conquistadora, el mestizaje se consideró un proceso ajeno al conflicto, suponiendo que el establecimiento de las ideas occidentales sobre los y las indígenas había sido un proceso pacífico y no impuesto. De ahí que se les juzgaran como personas pasivas y dóciles, sin apenas inteligencia.

Otro estereotipo asociado a la comunidad indígena consistía en tildarla de pagana y caníbal. El estereotipo de personas paganas y caníbales fue construido por la Iglesia católica

desde sus orígenes para consolidar su hegemonía y favorecer la expansión del cristianismo. Pastor (2011) realiza un estudio del proceso por el que a las personas aborígenes se les estereotipó como paganas, ya que la cristiandad creó este prejuicio dirigido a eliminar todas las religiones y la desaprobación de sus relaciones sociales, sus relaciones con la naturaleza y con las fuerzas divinas:

su concepción de la carne y la sangre, de los sacrificios cruentos, la antropofagia y la sexualidad contra natura; este estereotipo (...) se conservó como parte de la teología cristiana, (...) perfeccionándose a lo largo de los siglos, para constituir uno de los fundamentos (...) de la evangelización de la población indígena americana. (2011: 10)

La representación de las personas indígenas, tal y como declara Mara Viveros Vigoya, se vinculaban a la imagen de “un indio maloliente, analfabeto, amenazado por la sífilis y poseído por el chichismo, enfermedad ocasionada por el abuso de la chicha, una bebida alcohólica producida con base en la fermentación del maíz” (2016a: 28). A las mujeres indígenas les asignaron el estereotipo de prostitutas y sin moral, ya que estas solían ser las que regentaban las chicherías o lugares donde se vendían y consumían bebidas alcohólicas. Durante la época colonial, estos espacios donde se consumían bebidas alcohólicas eran combatidos por las autoridades coloniales, ya que se convirtieron en lugares donde se practicaban encuentros eróticos-afectivos interraciales e interclase, esto es, espacios de prostitución.

Tal y como señala González Gómez, la valoración de las personas religiosas cristianas sobre las costumbres indígenas fue una estrategia para demostrar la condición de barbarie en la que vivían los pueblos mesoamericanos:

Éstas son las propiedades de los indios por donde no merecen libertades: comen carne humana en la tierra firme; son sodométicos más que generación alguna; ninguna justicia hay entre ellos; andan desnudos, no tienen amor ni vergüenza; son estóolidos alocados. No guardan verdad sino es en su provecho; son inconstantes; no

saben qué cosa sea consejo; son ingratisimos y amigos de novedades. Se aprecian de embeodarse, que tienen vinos de diversas hierbas y frutos y granos (...) y con tomar humos que también de otras hierbas que emborrachan, y comerlas. Son bestiales y préciarse de ser abominables en vicios; ninguna obediencia ni cortesía tienen mozos a viejos ni hijos a padres. No son capaces de doctrina ni castigo; son traidores, crueles y vengativos, que nunca perdonan; inimicísimos de religión. Son haraganes, ladrones; son de juicios muy terrestres y bajos; no guardan fe ni orden. No se guardan lealtad maridos a mujeres, ni mujeres a maridos. Son hechiceros y agoreros y cobardes como liebres. Son sucios (...) no tienen arte ni maña de hombres (...) En fin, digo que nunca crió Dios tan cocida gente en vicios y bestialidades, sin mixtura alguna de bondad o policia. (2008: 123)

Las imágenes que se ofrecían de la población indígena, sobre todo al inicio de la colonización, no eran inocentes ni objetivas, los grupos dominantes añadían su posicionamiento moral con respecto a sus intereses. La consecuencia más directa de los estereotipos es que invisibilizan todo aquello que no representan y, por lo tanto, lo estigmatizan y lo convierten en una anomalía.

Ahora bien, en cierto modo los procesos de racialización que se desarrollaron en los siglos XV y XVI evolucionaron hasta convertirse en el racismo científico que se manifestó en el siglo XVIII y XIX. El racismo doctrinario maduró durante los siglos XVIII y XIX en Europa influido por algunos estudios de tipo científico tales como el darwinismo, el positivismo y la biosociología. Sus ideas se basaban en la jerarquización de la población humana y en la naturalización de los rasgos culturales más evidentes de algunos grupos. La ideología racista, tal como señala París Pombo (2002), expresaba opiniones o prejuicios sobre las inclinaciones culturales de los pueblos indígenas o de las poblaciones negras. En otros casos, la autoridad del poder político y las oligarquías blancas provocaban un racismo

sistémico que atravesaba la sociedad y las instituciones, llegando a transformarse en un racismo sistémico, asumido por el Estado como doctrina oficial.

2.1.2. Racismo científico

La llamada “ciencia del racismo” calificaba a la población negra de bestias, un cruce entre el ser humano y el mono. Sus costumbres se consideraron incivilizadas, indecentes y bárbaras. Era, por lo tanto, un pensamiento racista que clasificaba a las personas sobre las bases de las características raciales que denotaban inferioridad o superioridad. Hering Torres en su obra “Raza: variables históricas” (2007) realiza una revisión histórica del racismo como fenómeno sociocultural. El autor explica que el racismo científico, nacido en el siglo XVIII y desarrollado en el siglo XIX, justificaba una sociedad dividida en estamentos raciales:

Gobineau dividió la variedad humana en tres “razas”: la brutal, sensual y cobarde “raza de los negros”; la débil, mediocre y materialista “raza de los amarillos” y, por último, la “raza blanca”, inteligente, enérgica y llena de coraje. De hecho, la “raza blanca” tenía todo el monopolio de la belleza y era la única “raza” que conocía el honor. Por su inteligencia y fuerza, estaba destinada a conquistar a las “razas subordinadas” para acentuar su papel de “fundadora de la civilización”. Los celtas y los eslavos eran “razas blancas”, pero el ápice de la “raza blanca” estaba representado por los “arios”. Los idearios de Gobineau expresaban un anacrónico anhelo por reconstruir una sociedad estamental (...) pero con el fin de que la aristocracia pudiese recuperar sus privilegios perdidos. (2007: 23)

De esta manera, el racismo se presentaba bajo criterios científicos para establecer el orden jerárquico de las razas humanas, conservando su función excluyente con el fin de mantener el poder en las relaciones sociales determinadas por la esclavitud, la industrialización y el imperialismo. Ello derivó en la divulgación de la supuesta condición inferior de los pueblos

indígenas, africanos y asiáticos, que permitió legitimar su conquista y su explotación, sin crear paradojas éticas con la moral de Occidente. En todo el siglo XIX, los conceptos evolutivos de las personas que se dedicaban a la biología contribuyeron a introducir científicamente determinadas jerarquías raciales en el imaginario colectivo del mundo occidental, ello se ejemplifica en la animalización científica del otro u otra, encarnado por antonomasia en los pueblos no occidentales. Por lo tanto, podría afirmarse que esas prácticas de marginación científica sobre supuestas bases genéticas estaban limitadas a la discriminación en función de la etnicidad. También ello ayuda a comprender un poco mejor la función ideológica de determinados discursos científicos, así como de la naturaleza social e histórica de la ciencia, al señalar la importancia que tuvieron los conceptos científicos sobre las razas para justificar y naturalizar la jerarquización de la cultura europea occidental sobre el resto de los grupos humanos.

Acerca de este mismo contenido, en una introducción escrita por Taguieff (2002), se hace referencia a las ideas de los científicos Julien Joseph Virey y Carl Vogt, ambos del siglo XIX, quienes expresaban que la naturaleza del negro o negra era ser esclavo. La esclavitud estaba justificada por la misma naturaleza porque la especie negra era inferior, se la comparaba con los simios, llegando a dudar de la postura recta: “El negro rara vez se mantiene completamente derecho: la mayor parte del tiempo, sus rodillas quedan un poco dobladas y su pierna encorvada y arqueada” (2002: 26). Estas creencias pertenecían a mentes ilustradas que formaban parte de la comunidad intelectual científica de la época. De este modo, la negación e inferiorización de la población colonizada estuvo garantizada por la autoridad científica. El papel de la ciencia fue el de legitimar la preocupación etnocéntrica por el color de la piel y racionalizar la dominación europea.

Aníbal Quijano (2000) señala que el científico Linneo fue el primero que introdujo la noción de raza en sus estudios naturalistas. La utilizó, primeramente, en una clasificación botánica del siglo XVIII, creyendo que era posible clasificar a las plantas según el número de

flores. Igualmente, las personas dedicadas al estudio de la historia en Francia en el siglo XVIII, diferenciaban clases de grupos humanos en la población europea. Tanto para Linneo como para los historiadores e historiadoras, las cosas y las personas se podían clasificar según sus diferencias. Asimismo, las personas pertenecientes a la Europa central, a finales del siglo XVIII, aplicaron el mismo método de clasificar a las poblaciones en base a sus diferencias. La transferencia de la noción de raza del ámbito natural al social dio como resultado la idea de una sociedad cerrada y fija, y las clases sociales resultaron ser categorías ya preestablecidas.

Desde el siglo XVI, se establece mediante el mito de la modernidad la creencia en un estado original de naturaleza en la evolución de la especie humana y en una progresión de desarrollo histórico que va desde lo salvaje y primitivo -lo más cercano a la naturaleza era la población negra, y después la población indígena- hasta lo más civilizado que estaba representado por Europa. Esta ideología fue llevada a la práctica durante la colonización en América y consolidada durante la expansión de Europa por el mundo. Aunque no será hasta los siglos XVIII y XIX cuando los científicos racistas intentarán sistematizar dicha asociación.

La ideología de la “supremacía blanca” evolucionó hacia un discurso científico que se presentó como verdad universal y legitimó ópticas acentuadas con sesgos racistas. Durante los siglos XVIII y XIX surgieron investigaciones y producciones científicas que desplegaron un conjunto de supuestos argumentos sobre la existencia de una jerarquía racial humana, argumentos que se proyectaron en los modos de producir conocimiento, en la impartición de la educación, en la organización política, etc. El racismo científico se caracterizó no por dar respuesta a la curiosidad o el saber, sino como justificación para una perspectiva de poder y dominación. A partir del siglo XVIII, el racionalismo ilustrado sustituyó la fe por la ciencia, las propuestas científicas comenzaron a ser la metodología fundamental para el análisis diferencial que se originaba entre teoría y práctica.

Sánchez Arteaga (2007) ha estudiado el fenómeno del racismo desde el punto de vista de la ciencia médica, en su artículo “La racionalidad delirante: el racismo científico en la segunda mitad del siglo XIX”. En él afirma que, durante el siglo XIX, en los países occidentales más civilizados surgió un pensamiento racista sobre las poblaciones no europeas que, en vez de ser considerado como una ideología peligrosa, llegó a establecerse como “el resultado lógico de una verdad demostrada por las ciencias naturales más avanzadas del periodo” (2007: 383). Según el autor, la superioridad natural de las personas de raza caucásica obtuvo un amplio consenso científico, ni los científicos antagonistas a la esclavitud ni autores como “T. H. Huxley, Armand de Quatrefages, o el propio Darwin” (2007: 384) pudieron evitar el modelo racista de su época.

La superioridad biológica de las sociedades caucásicas se intentó demostrar mediante cálculos antropométricos y gráficos de la anatomía comparando las razas. La ciencia admitió que la evolución de los homínidos conducía a la dominación de las poblaciones más aptas, en este caso la caucásica, sobre las razas salvajes y primitivas. Darwin y sus coetáneos construyeron una mitología peculiar en la que la jerarquía racial estaba organizada en estamentos y el lugar de la población europea era la cúspide, las líneas evolutivas de la humanidad se componían de una clarísima escala de superioridad racial, ello justificaba la realidad a la que se refería: la expansión económica o el imperialismo de Europa a otros continentes, no ya América sino África, Oceanía, Asia.

En el trabajo “Las mentiras del racismo: el peligroso mito de la raza y la falaz ideología del determinismo biológico” el profesor Elia Marcos realiza una narración detallada de la historia del racismo. En lo referente al concepto de raza, un interrogante es conocer cuál es el origen de las razas y las teorías que la explican. Tal y como sugiere Marcos (2016), entre los siglos XVIII y XIX aparecieron dos corrientes antropológicas antagónicas con respecto a las posiciones del origen de las razas. Por un lado, las teorías monogenistas declaran a la especie humana como una sola unidad, un mismo origen humano

y se basaban en la Biblia; explican las diferencias humanas por causas fisiológicas como los factores del clima. Por otro lado, la teoría poligenista defiende un origen diferente para cada raza⁶.

De hecho, la teoría monogenista fue la corriente principal hasta el siglo XVIII, de influencia cristiana hasta la llegada de la Ilustración. Los autores más relevantes dentro de esta teoría, desde mi punto de vista, proponen diversos argumentos acerca de las diferentes “razas”. En 1795, Nicolas de Condorcet publicó *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*, donde afirmaba que el progreso humano pertenecía a la superioridad europea que nació de una mezcla de raza y cultura. Thomas Carlyle concluyó sus investigaciones con la idea de que la raza negra no llegaría nunca a un estado de perfección tal como el de la raza blanca occidental y que había sido creada para ser sostén de la raza blanca; el autor consideraba que las personas negras eran animales bípedos, una subespecie necesitada de la raza blanca. Por su parte, James Cowles Prichard sostuvo la teoría unitaria del surgimiento de las razas humanas; supuestamente, Adán fue negro en sus orígenes, pero, bajo la influencia de la civilización, el ser humano se convirtió lentamente en blanco. Gottfried Wilhelm Leibniz rechazó la inferioridad de las personas no europeas, admitiendo que las diferencias culturales se basaban en el lenguaje que impedía una comunicación recíproca.

Por otra parte, las teorías poligenistas defendían la existencia de distintas razas amparando sus argumentos en la idea de los territorios o procedencia de las personas. Estos autores trataron de demostrar el engaño de la narración del Génesis, apoyándose en las diferencias raciales y en algunas herejías que aparecieron durante el siglo XVII. De entre muchos investigadores dentro de esta vertiente, destaco alguno de ellos. El naturalista suizo Conrad Gesner escribió el tratado de zoología *Historia animalium*, donde se señala que las personas no occidentales eran criaturas cercanas a los simios. Isaac de La Peyrère, en su obra

⁶ Se toma como referencia el texto de Marcos para profundizar en cada una de ellas.

Theologicum ex Preadamitarum, detalló un conjunto de principios que fueron utilizados como fundamentos teóricos de la esclavitud. La teoría de Voltaire señalaba el bajo nivel de inteligencia y de comprensión de las poblaciones negras. En la obra *Dictionnaire classique d'histoire naturelle*, Bory de Saint Vincent describe quince especies humanas en la Tierra y las clasificaba jerárquicamente desde la más inteligente a la más primitiva: en la cúspide, la raza blanca europea, seguida de la raza arábica, hindú, escítica, sínica, hiperboreana, neptuniana, australasiana, colombina, americana, patagónica, etíope, cafre, melanésica y hotentote (las últimas cuatro se correspondían con la raza negra; concretamente, la última raza era considerada como el eslabón entre el ser humano y el mono). En esta teoría se daba cabida a una proliferación de argumentos que justificaban la existencia de varios tipos de razas en base a diferentes atributos. Así, para Julián Joseph Virey existían dos especies humanas, divididas cada una en diversas razas: la primera especie poseía una pigmentación blanca, disfrutaban de escritura y leyes; la segunda, de pigmentación negra, poseía una inteligencia limitada y carecía de civilización, por lo que se situaba cercana a los simios, y ello la capacitaba para la esclavitud. Igualmente, en la obra de Robert Knox, *The Races of Man*, se advierte sobre la idea del mestizaje, la mezcla racial era una abominación, ya que era una mezcla entre personas y animales.

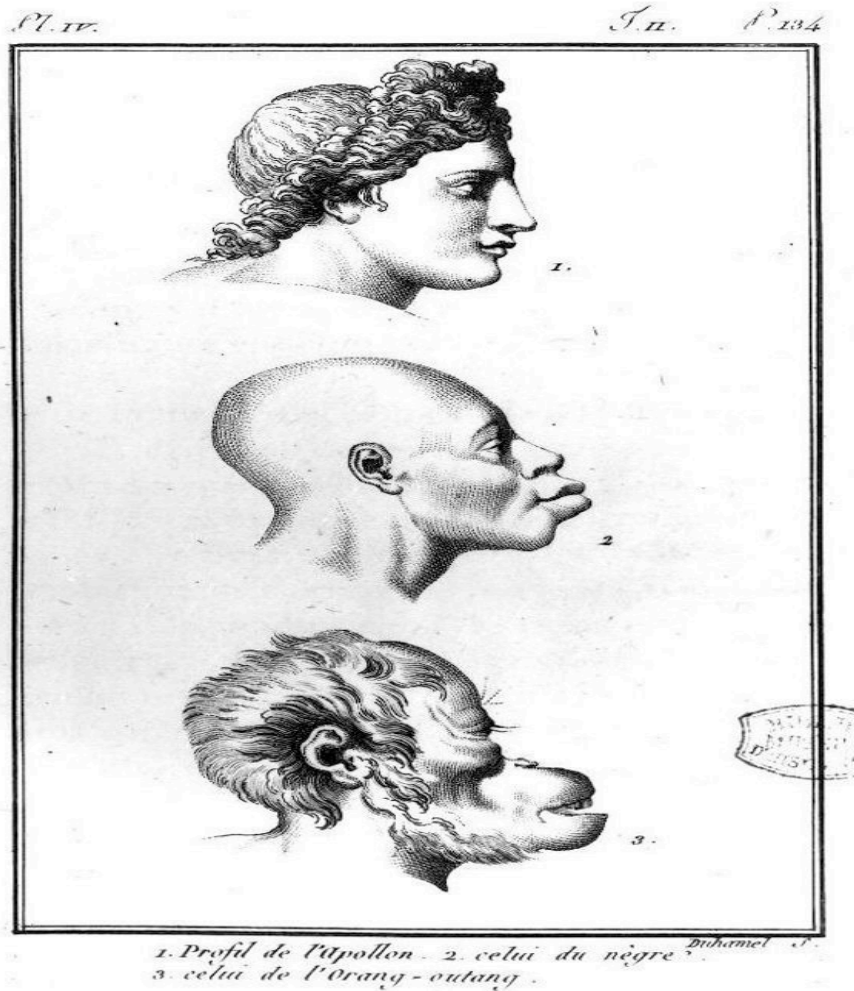
El biólogo Carl von Linné definió el concepto de “especie” como la clasificación mínima en la que se podían subdividir los seres que, cuando se cruzan, pueden dar descendencia, de este concepto surge posteriormente el concepto de raza. La especie *Homo sapiens* la divide en cuatro razas, asignándole un conjunto de rasgos anatómicos y determinadas aptitudes mentales: *Homo europeus* (blanco, sanguíneo; pelo rubio abundante; ligero, ingenioso; se rige por leyes), *Homo americanus* (rojizo, bilioso; pelo negro, grueso; nariz dilatada; cara pecosa; mentón imberbe; alegre; se rige por costumbres), *Homo asiaticus* (cetrino, melancólico; pelo oscuro; ojos rojizos; severo, avaro; se rige por la opinión) y

Homo afer (negro, indolente, costumbres impúdicas; pelo negro y crespo; piel aceitosa; nariz simiesca; perezoso, negligente; se rige por lo arbitrario).

También, en sus investigaciones Georges Louis Leblerc, el conde Buffon, opone civilización a salvajismo, entre ambos extremos existen estados intermedios, en la cúspide se ubicaban las poblaciones de Europa septentrional, por debajo se hallan la Europa mediterránea, más abajo, Asia y África y en la base inferior la población salvaje americana. La novedad que introduce Buffon en el concepto de raza es que la define por el factor reproducción y por los factores medioambientales. En su obra *Histoire naturelle generale et particuliere, avec la description* divide la humanidad en seis razas según zonas climáticas: raza polar, sudasiática, etiópica, mongola, europea y americana. Buffon llegó a clasificar a las personas esclavas negras por su capacidad de trabajar y por el olor más o menos fuerte que desprendían al transpirar. Asimismo, atribuyó a las sociedades salvajes calificativos cercanos a la criminalidad y la perversidad. Los análisis de Buffon tuvieron una gran aceptación, convirtiéndose en un referente en su época. Se centró en los relatos de los expedicionarios para demostrar las diversas etapas de hominización del ser humano: la raza blanca era la más perfecta, la herencia africana se encontraba al final, cerca del simio.

Figura 1

Racismo científico



Fuente: Sanssoleiladmin (2020).

Otro curioso científico teórico fue Samuel Thomas von Sömmerring, quién testificó que el hueso occipital de la población africana estaba más atrás que el de la población europea, es decir, que la raza negra se catalogaba como parte del mundo animal. Para Johann Friedrich Blumenbach, quizás el teórico más influyente, la humanidad se dividía en cinco razas: la caucásica de los pueblos de piel clara de Europa, Oriente Medio y el norte de África y la India que representaba el culmen evolutivo de la humanidad; la mongoloide de los pueblos asiáticos de China y Japón; la negroide de los pueblos etíopes de piel oscura; la cobriza para las poblaciones de América y la australoide para las poblaciones polinesias, las del Pacífico y aborígenes de Australia.

Aún más, Pieter Camper fue el primer anatomista que comenzó a utilizar las medidas craneométricas para diferenciar individuos y razas, el creador de la antropometría. Su trabajo consistió en comparar los ángulos faciales de diferentes rostros. Según sus investigaciones, concluyó que el cráneo de la raza africana se acercaba al del orangután, lo que la convertía en inferior con respecto a la raza blanca. Por su parte, Franz Joseph Gall fue el fundador de la frenología, que consiste en determinar el carácter, la personalidad y las tendencias criminales de una persona basándose en la forma de su cráneo. Para Gall, las inclinaciones morales e intelectuales de una persona son consecuencia de la forma de su cabeza. El análisis de las protuberancias craneales también se utilizó para legalizar la desigualdad entre razas, sexos y clases. El autor trató de justificar a través de la frenología las diferencias raciales. Otro científico fue Anders Retzius, quien estableció un conjunto de medidas antropométricas para hallar criterios positivos para la clasificación de las razas. De todas estas medidas, destaca el índice cefálico que consiste en dividir la anchura de la cabeza entre su longitud y multiplicar la cifra resultante por 100; según este índice, las razas se dividen en tres: Dolicocéfalos, Mesocéfalos y Braquicéfalos. Evidentemente, según el contexto que se estudia, la superioridad racial correspondía a la cabeza dolicocéfala de cabellos rubios.

En todo caso, el racismo científico no solo se fundamentó en la craneología, la frenología y otros tipos de mediciones, sino que utilizó las descripciones de aspectos fenotípicos tales como el color de la piel, de los ojos, la forma del cabello para clasificar diferentes tipos raciales y deducir de ellos cualidades morales y el nivel de progreso de una población. El color de la piel fue el recurso más utilizado en la clasificación racial, de manera que las poblaciones quedaban divididas en tres razas: blanca, amarilla y negra. No obstante, los antropólogos físicos fueron estableciendo divisiones más complejas, por ejemplo, Luschan fue el artífice de la escala cromática Von Luschan, que intentaba evaluar los pigmentos de la piel a partir de 36 valores cromáticos ordenados de más claro a más oscuro. Igualmente, el color y forma del cabello también se usaron para categorizar las razas

humanas. Por ejemplo, Fisher-Saller elaboró una escala que determinaba cuatro categorías: castaños, morenos, negros y rubios, así como varias gradaciones distintas del color del cabello. Los antropólogos físicos Martin y Schulz crearon escalas de medición del color de los ojos. Otro ejemplo es el caso de George Jabet en 1854, quien desarrolló una teoría sobre las narices, que podían clasificarse y describir la personalidad de la persona y categorizarla en alguna raza. Según el índice nasal, existen tres categorías estructuradas jerárquicamente:

- Leptorrinos: narices estrechas y altas, índice nasal es inferior a 69,9 (superiores).
- Mesorrinios: narices medianas, índice nasal entre 70 y 84,9.
- Platirrinios: narices anchas o bajas, índice de 85 (inferiores).

Es bien conocido que a Arthur Gobineau se le reconoce como el profundador del pensamiento racista, porque reunió el ideario que en su momento había sobre la raza en una ideología conjunta. Estas tesis fueron el fundamento del movimiento racista de la supremacía blanca caucásica frente a las personas no blancas. En su obra *El ensayo sobre las desigualdades de las razas* se expone la historia de las civilizaciones desde una óptica de las razas. Además, trató de desarrollar una teoría racional para justificar la esclavitud desde un punto de vista eurocéntrico.

Otras teorías postuladas por científicos racistas fueron la teoría de la recapitulación de Etienne Serres, la teoría eugenésica y la teoría de la evolución de Darwin. La teoría postulada por Serres explicaba que, para el desarrollo completo de un animal, debía pasarse por sucesivos estadios inferiores. Intentó demostrar esta hipótesis mediante la observación en las personas de la distancia entre el ombligo y sus genitales. El desplazamiento del ombligo con respecto a los genitales cuando se es adulto es mayor en las personas blancas que en las asiáticas y aún mayor en la población negra. Por lo tanto, estos hechos demostraban que la población negra se asemejaba a los niños y niñas blancos. De esta manera, quedaría “comprobado” que los negros/as se asemejarían así a los niños/as blancos, probando de esta manera su supuesta inferioridad.

Karl Christoph Vogt es considerado como uno de los precursores de la eugenesia. Sus ideas acerca de los cerebros de las personas negras y de las mujeres blancas adultas como similares al de un niño blanco o niña blanca recién nacido, lo llevaron a intentar demostrar la inferioridad evolutiva de la población negra y de las mujeres en general, asignándole su espacio en la jerarquía de la especie. Además, sugirió que las factorías de esclavos y esclavas podrían utilizarse como laboratorios experimentales para crear razas modificadas.

La obra *El Origen de las especies* de Charles Darwin fue una obra trascendental en el pensamiento occidental. Los conceptos darwinistas como adaptación, selección natural, supervivencia del más fuerte, etc. se tornaron en elementos básicos para todos los ámbitos científicos naturales y sociales. Darwin creía que todo lo natural seguía grados de evolución que progresaban desde lo más primitivo hasta lo más evolucionado o civilizado. Las tesis darwinistas destacan por sus sesgos patriarcales y misóginos. Además de considerar a otras poblaciones no europeas como primitivas e inferiores, también centró su atención en legitimar la inferioridad de las mujeres, incluidas las blancas.

Cabe mencionar en este epígrafe un fenómeno que se produjo en Europa relacionado íntimamente con el éxito de las teorías raciales. Me refiero a los zoológicos humanos que alcanzaron gran prestigio en el siglo XIX. Fueron creados para entretener y para justificar el racismo y la superioridad sobre los pueblos colonizados. Las personas colonizadas eran llevadas a las ciudades europeas y tratadas como animales, viviendo en jaulas en muy pésimas condiciones de vida. Los zoológicos entretenían a un público blanco ansioso por observar rarezas exóticas, exponiendo a personas de origen africano, indígena y australiano porque las consideraban salvajes e insignificantes. Durante la visita, las personas europeas les tiraban alimentos, los tocaban, los estudiaban y comparaban sus rostros con los de los primates; preferían para ello las jaulas de las personas africanas, que eran las que gozaban de más popularidad.

Figura 2*Zoológicos humanos*

Fuente: Torres (2019).

Según declara Torres, los pueblos hotentotes y bosquimanos de África ocupaban, de acuerdo con la lógica racista de los naturalistas decimonónicos, los puestos más bajos en la escala cuasi-humana, un eslabón más arriba que los gorilas y demás primates. Este es el caso particular de Saartjie Baartman, una mujer de Sudáfrica, a la que secuestraron para ser mostrada en las cortes de Europa y posteriormente en un circo. La exhibieron como un objeto de feria bajo el nombre de la Venus Hotentote, destacaba por su trasero y el alargamiento de sus labios vaginales, considerados sexualmente grotescos por las personas europeas. Stuart Hall (2013) señala que lo que atraía de Sarah Baartman al público blanco:

era no solamente su estatura (un metro con cuarenta centímetros) sino su esteatopigia - el tamaño de sus nalgas- y lo que fue descrito como su “delantal Hottentot”, un alargamiento de los labios vaginales causado por la manipulación de los genitales y considerado bello por los hotentotes y bosquimanos. (Gilman 1985: 85 citado en Hall 2013: 436)

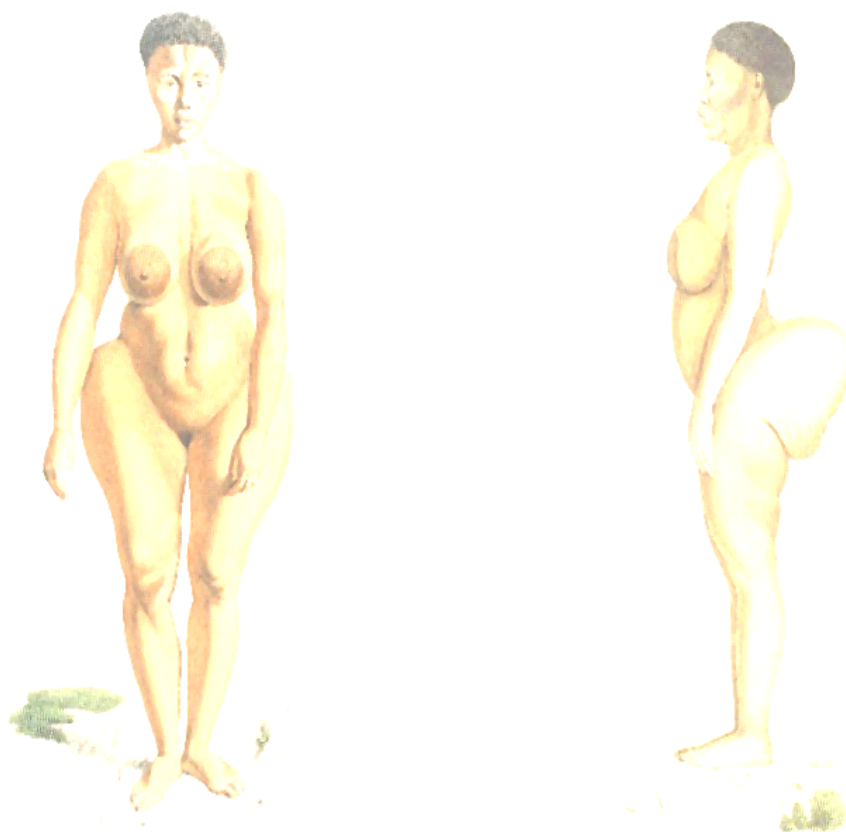
Así, encarnaba la Otridad, la diferencia con respecto a un sistema social europeo que describía que debía considerarse normal para las mujeres occidentales. La exhibían en una jaula, desfilaba:

y el público la pellizcaba sin ningún pudor. La mujer tenía veintitantos años, una vida y un nombre: Saartjie Baartman. Poco importó. Tras su periplo circense acabó en manos de un naturalista que cuando murió la diseccionó, metió su cerebro y sus genitales en sendos tarros y los expuso en la Academia Francesa de las Ciencias donde estuvieron 150 años. (Torres, 2019: s/p)⁷

Figura 3

Saartjie Baartman, la Venus Hotentote

⁷ Para conocer más profundamente sobre el caso Saartjie Baartman, se recomiendan las siguientes fuentes: Gordon-Chipembere, *Representación y feminidad negra. El legado de Sarah Baartman* (2011), Holmes, *African Queen: The Real Life of the Hottentot Venus* (2007) y Destiny-Bey: *La historia de Sarah Baartman: Hottentot Venus* (2017).



Fuente: Torres (2019: 5).

Este es tan solo un ejemplo de tantos pero, además de zoológicos, también se disecaban a personas africanas y se exponían en las vitrinas de los museos. En general, eran personas afrodescendientes cuyos “amos” las exponían y anunciaban en carteles para un público blanco deseoso de contemplar espectáculos exóticos.

En definitiva, el conjunto inabarcable de rasgos anatómicos de las razas no europeas habían sido caracterizados como bestiales por los mejores antropólogos y antropólogas de la época:

De esta forma, la animalización científica del otro, encarnado por antonomasia en los pueblos no occidentales para la eurocéntrica antropología física del periodo, llegó a

finales del siglo XIX a su apogeo teórico, a su máximo grado de racionalización en toda la historia de la biología humana. (Sánchez Arteaga, 2010: 277)

Por regla general, las exposiciones de seres humanos se realizaban en tres modalidades diferenciadas, aunque a veces unidas entre sí: Una de ellas, la modalidad en formato de feria o exposición universal, como ya hemos señalado. Otra modalidad de exposición humana fue el teatro de variedades, donde se presentaban individuos con características físicas inusuales como, por ejemplo, enanos y gigantes. Se trataba de crear un ambiente teatral exagerado, para satisfacer la demanda popular sensacionalista. Podemos encontrar un ejemplo en la pareja de aztecas liliputienses Máximo y Bartola, dos criaturas microcefálicas exhibidas a mediados del siglo XIX en Estados Unidos y Europa. Finalmente, encontramos el formato de la exposición antropozoológica, como es el caso de las exhibiciones de fueguinos y mapuches en el Jardín d'Acclimatation de París.

Tal y como asegura López Torres, en el siglo XIX se puso de moda el secuestro y traslado de personas no occidentales a Europa, organizándose en diversos modos que incluían “su exhibición, educación y conversión, su tratamiento como objetos de estudio científico y anatómico, y su confinamiento en zoológicos humanos” (2012: 103). Para ello, se conformaron tres tipos de confinamiento: teatro de variedades, feria mundial y exposición antropozoológica. La feria mundial consistía en la exhibición de personas de culturas no occidentales junto a animales de especies desconocidas en Europa. Para acentuar los beneficios de la colonización se colocaba en el escenario productos agrícolas y ganaderos. En el teatro de variedades se exhibía a las personas no europeas como un espectáculo carnavalesco con rasgos de carácter monstruosos y deformantes: proliferaban personas que padecían enanismo, gigantismo, hombres y mujeres elefantes, mujeres barbudas, etc. Y por último, los zoológicos humanos surgen en Europa, según López Torres (2012), a finales del siglo XVIII, su

finalidad era acentuar las semejanzas entre el mundo animal y las personas no occidentales consideradas como primitivas, siempre desde una óptica de extrañeidad y otredad.

Pimentel Melo sugiere que las exhibiciones de personas deformes en circos y la exposición en zoológicos humanos constituían ejemplos de monstrualización física, que daban cuenta del imaginario eurocéntrico de alteridad, la construcción de este imaginario de monstruos y rarezas se sustentaba en la práctica racista de asociar las identidades aborígenes y africana con características negativas, con el fin de establecer el control y la explotación del trabajo. Desde esta óptica, la otredad es descrita por quien observa como una autopercepción de superioridad “y, por ende, con la autoridad de enunciar y definir la otredad” (2015: 104). Evidentemente, se basaba en la dualidad e inferiorización entre aquellas personas que observaban y las observadas.

Figura 4

Liliputienses



Fuente: Grupo de trabajo ZooXXI (2015).

Se pretendía establecer una clara diferenciación entre personas colonizadoras y colonizadas para poder evidenciar la superioridad colonial y poner de manifiesto una desigualdad de razas humanas que pudiera justificar la expansión colonial.

Figura 5

Separación física entre personas europeas y personas no europeas esclavizadas



Fuente: Cortés, Andrés (2017).

Efectivamente, la sociedad occidental de los siglos XVIII y XIX estableció una estructura racial mediante la cual surgió una identidad que se consideraba a sí misma como elegida por la naturaleza para reconstruir el mundo. El racismo científico dominó las sociedades burguesas e implementó en ellas sus visiones científicas y proféticas. Los grupos humanos no europeos se fijaron en el imaginario social como irracionales y subordinados al colonialismo blanco.

El aporte que realiza Ramón Grosfoguel al tema del discurso racista durante el colonialismo consiste en considerar que, con la colonización de las Américas, los viejos discursos de discriminación religiosa medieval se transformaron en discursos de discriminación racial. El autor clarifica que, si bien el concepto de raza no era usado en la época, sí fue una polémica racista instigada por el racismo científico del siglo XIX, es decir, el discurso teológico del siglo XVI tenía la misma connotación del discurso científicista del

siglo XIX, era un debate acerca de la humanidad o la animalidad de las personas que encontraron ya viviendo en América articulado por las propias instituciones de Estado que en la época era la monarquía católica castellana: “Esto se ve muy claramente en el debate de Bartolomé de las Casas y Ginés Sepúlveda en la Escuela de Salamanca a mediados del siglo XVI cuando finalmente el estado imperial español pone a juicio por un tribunal cristiano-teológico la decisión final acerca de si los ‘indios’ tienen alma o no” (2012a: 90).

Precisamente, esta supuesta racionalidad fundamentada en la superioridad o inferioridad racial en base al color de la piel o a la estructura corporal sirvió de base para defender la esclavitud, el colonialismo y las desigualdades clasistas. En resumen, el racismo científico afirmaba la determinación biológica hereditaria de las capacidades intelectuales y morales del individuo asociadas a caracteres físicos, y la clasificación de las personas en razas, teniendo las razas superiores el derecho “natural” a imponerse sobre las inferiores. Al aumentar la trata de esclavos y esclavas de origen africano, hubo un incentivo más para categorizar los grupos humanos y justificar su inferioridad como bárbaros, a los que la población europea clasificaba según la apariencia física, el comportamiento y las capacidades físicas. Durante esta época, la cultura intelectual europea abastecía de colonialistas e imperialistas a los nuevos territorios para reclamar así su poder sobre ellos, al tiempo que aplastaba la resistencia e imponía sus reglas. Y para ello, la ciencia se ponía de su parte al ofrecer justificaciones teóricas de la superioridad de la raza blanca. Esta pseudo-ciencia se basó en prácticas desacreditadas como la frenología y proporcionó una justificación para la esclavitud, preparando el terreno para el principio de la “higiene racial”, uno de los conceptos que servirían para justificar los numerosos genocidios del siglo XX.

2.1.3. Procesos de racialización

La exclusión fue un rasgo de la estigmatización que fue construyéndose mediante un proceso de racialización, que se basaba en una división social racializada. La racialización es

un conjunto complejo de procesos históricos y sociopolíticos de atribución de un estatus superior o inferior basados en la presunción de diferencia fenotípica. Para las poblaciones africanas implicó transformar las diversas identidades socioculturales y políticas en una categoría degradada a través de relaciones de explotación, control y exclusión. Para las poblaciones europeas significó la homogeneización de sus diferencias de grupo representativo de la blancura junto con las afirmaciones de superioridad. La racialización de la esclavitud tomó fuerza según las necesidades capitalistas y se vio reforzada por el nacimiento de la ciencia pseudocientífica racista y el surgimiento ideológico, político y cultural de la Otredad Negra. Por tanto, la trata de esclavos y esclavas derivó en un proceso histórico de identidad racial para las poblaciones afrodescendientes y la consolidación de la blancura para las personas esclavistas.

Para Hellebrandová, “el proceso de racialización es un proceso de construcción de relaciones de dominación, a través de la determinación de diferencias humanas culturales - fenotípicas y de las relaciones sociales” (2014b: 88). La racialización siguió la evolución de una lógica de las diferencias que sirvió para crear la ideología jerárquica de los diferentes grupos humanos que permitía el mantenimiento de las relaciones de dominación. En cierto modo, el mestizaje se transformó en un elemento estructural de la clasificación social y un importante factor de la reproducción de las jerarquías entre diversas razas: “aquella ideología racial jerarquiza a los grupos ‘raciales’ que componían la nación, privilegiando e idealizando lo ‘blanco’” (Hellebrandová, 2014b: 88).

La racialización se define como el análisis de los modos en que las razas se construyen asignándoles significados en un contexto de relaciones de poder desiguales. De este modo, la racialización es un proceso al que se somete a otros individuos como parte de una red de relaciones de poder. El proceso de racialización refiere al procedimiento simbólico, de definición del otro/a, y el racismo es una forma específica de racialización, el racismo defiende la existencia de una clasificación jerárquica de razas que legitima el

dominio de unos grupos sobre otros. Además, el concepto de racialización es el proceso social mediante el cual los cuerpos, los grupos sociales y las culturas son considerados como si pertenecieran a diferentes categorías de sujetos, cargadas de una ideología que las condiciona y estabiliza: “En la racialización participan instituciones (políticas, económicas, culturales, educativas, judiciales y legislativas), marcos normativos (locales, regionales, globales), comunidades de producción de conocimiento (científicas, religiosas, administrativas, políticas) y movimientos sociales (locales, regionales y transnacionales) de toda afiliación política e ideológica” (Campos García, 2012: 187).

También debemos tener en cuenta los distintos conceptos que representa ese proceso según se aplique a las personas racializadoras o a las racializadas. De esta distinción, resultan dos posibles lógicas del proceso de racialización: “la lógica de la heteroracialización y la lógica de la autoracialización. Ambas lógicas se corresponderían respectivamente a un racismo heteroreferencial, centrado sobre los Otros, y un racismo autoreferencial centrado en Nosotros” (Alegret Tejero, 1993: 99). Según describe Alegret Tejero (1993), desde esta dualidad, la heteroracialización consiste fundamentalmente en tomar al Otro como objeto de la racialización, surgiendo dos atribuciones: una, la universalidad del Nosotros y la otra, el particularismo de los Otros. Asimismo, la autoracialización consiste en atender al propio grupo como objeto de la racialización, “sin que ello suponga la racialización o atribución explícita de cualidades raciales a los Otros. Así el proceso de racialización autoreferencial consiste en la definición del Nosotros como la 'raza por esencia', que se distingue del resto de la humanidad“ (1993: 99).

De esta manera, las características más importantes del proceso de heteroracialización son “la desigualdad, la dominación/explotación y la universalidad” (Alegret Tejero, 1993: 101), y se ejemplifica en un racismo de tipo colonialista. Mientras que los elementos más destacados del proceso de autoracialización son “la diferencia, la purificación/depuración, y

el particularismo” (1993: 101), y toma forma en el tipo racismo más extremo como fue el racismo nazi.

Según el estudio de Vásquez Padilla & Hernández Reyes (2020), en el contexto de estructuras sociales racializadas, la blanquitud fue el elemento organizador de las relaciones sociales y culturales, una norma de privilegios sociales y culturales en el que sistemáticamente se reconocieron ciertas ventajas a quienes eran percibidos como blancos en poblaciones en las que existen jerarquías basadas en el color de la piel.

Se deduce de todo ello que existió una doble racialización: la de la población negra y por otra parte, la de la población indígena. Una, aquella racialización de superioridad blanca, en donde quedaban incluidas las personas indígenas y, otra, la racialización de inferioridad de las personas afrodescendientes. Ciertamente, la categoría racial indígena tenía la posibilidad de ser asimilada en la categoría mestiza-blanca.

En referencia a las poblaciones afrodescendientes, se asume que los sujetos racializados negativamente fueron racializados como no-blancos. El mestizaje no permitió escapar de la categoría racial negra, más bien edificó una jerarquía de castas de color que la mantenía en posiciones de esclavitud. El proceso de racialización de las personas afrodescendientes se apoyaba en tres fundamentos, estos son, según relata Brayan Álvarez (2019): la estereotipación, la violencia simbólica y la deslegitimación.

La estereotipación se entiende como un proceso cognitivo que organiza e incluye la simplificación de los atributos o cualidades fundamentales de un grupo humano. La dificultad que experimentan los estereotipos para el cambio permite que se instauren discursos e imágenes desde los que se identifican a ese grupo específico de personas frente a la sociedad. Por ejemplo, la bestialización del negro no le da un ápice de humanidad.

La violencia simbólica, según la entiende Brayan Álvarez, es aquella violencia inconsciente que se apoya en las expectativas y creencias sociales dadas, con lo cual existe una modificación de la dominación-sumisión al plano afectivo, y del poder al carisma:

El sistema cultural hegemónico genera influencias en el conocimiento, la comunicación y la diferenciación social, haciendo posible el consenso racional y moral a nivel social, y la reproducción de un orden social determinado, que coloca en la periferia a quien no comparta dicha noción hegemónica. (2019: 30)

A través de lo simbólico (escritura, lenguaje y la imagen), la cultura dominante expande un discurso racializado.

Y por último, la deslegitimación hace referencia a la supresión y debilitamiento de la identidad grupal, a “la clasificación de grupos en categorías sociales extremadamente negativas que están excluidas de las normas y valores socialmente aceptables” (Bastidas & Torrealba citados en Brayan Álvarez, 2019: 31), lo que implica la invisibilidad y negación del grupo estigmatizado dentro de la sociedad.

La racialización de las personas colonizadas dio origen al capital como sistema de acumulación y dominación global: “Con ellos el primer capitalismo se hizo mundial y con toda razón, en Liverpool y en Bristol se decía que no hay un solo ladrillo en la ciudad que no esté mezclado con la sangre de un esclavo” (Williams, 2011: 22). Además, se impusieron categorías raciales de separación de la población para justificar la existencia de un mercado de trabajo estamentado y dividido: “El color de piel se volvió fundamental para construir jerarquías sociales: el grado de ‘blancura’ estaba directamente asociado con la posibilidad de ocupar posiciones de jerarquía dentro de la estructura social y en la división del trabajo” (Bravo-Moreno, 2015: s.f).

Como bien afirma Pineda (2017), el proceso de racialización de las poblaciones no europeas consiguió naturalizarse mediante su incorporación en el proceso de socialización en las diferentes instituciones sociales, inclusive por aquellas personas que sufrieron sus efectos negativos: las personas racializadas como negras. Por tanto, la racialización enmarca aquellas estrategias empleadas por el poder colonial para atribuir cualidades (estereotipos),

actitudes (racismo, prejuicios) o comportamientos (racialización de la pobreza-esclavitud) en base a rasgos físicos o fenotípicos

2.1.4. Sistema de castas y mestizaje como práctica racista

Vásquez-Padilla & Hernández-Reyes (2020) aseguran que, a mitad del siglo XX, el discurso del racismo científico fue sustituido por la ideología del mestizaje en América Latina. Este discurso se orientaba a formar una identidad nacional mestiza y a negar el racismo en pos de destacar un ficticio paraíso racial. Los autores, además, afirman que fue en este marco donde surgieron los discursos de la raza cósmica de José de Vasconcelos en México y de la democracia racial en Brasil con los trabajos de Gilberto Freyre. Con el ideario del mestizaje se pretendía eliminar toda huella africana e india con el fin de conservar el sistema racial de la supremacía blanca.

Esta ideología científica racista influyó en la generación del sistema de castas de las sociedades hispanoamericanas, la clasificación de las personas en negras, indias, mulatas, mestizas, zambas, y muchas otras. Como plantea Coro Juanena (2016), la creación de nuevas identidades históricas y sociales basadas en identidades naturalizadas se produjo cuando se creó la primera identidad geocultural moderna y mundial llamada América: “Junto a ella, se concibe a su vez la primera identidad acerca del sujeto colonizado: la identidad indígena. Más adelante los negros, aquellos africanos traídos a las Américas para trabajar como mano de obra esclava, se convertirán en la segunda identidad moderna dada a los sujetos colonizados” (2016: 395). La estructura estamental esclavista clasificaba a los grupos entre población blanca y esclava, produciéndose una serie de estamentos intermedios a consecuencia del mestizaje. Como cuenta Morales Fundora, la casta superior estaba formada por la población blanca; estaban incluidos los individuos de ascendencia europea y mestizos que mantenían: “una línea paterna conceptuada como blanca y pasaban de la cuarta generación materna según las legislaciones de la época” (2001: 19). El segundo estamento

era ocupado por una variedad de personas libres con orígenes distintos: pardos, mulatos, morenos o negros y personas aborígenes. En el tercer estamento se ubicaban las personas esclavizadas; estas a su vez, se clasificaban según los siguientes elementos diferenciadores: por el grado de integración en la sociedad, por el origen étnico y por el lugar que ocupaban dentro de la producción laboral, ya fueran esclavos o esclavas agrícolas, domésticas, vinculados o vinculadas a la producción artesanal y quienes realizaban trabajos considerados impropios de la población europea. Los estamentos fueron estructuras rígidas con fronteras infranqueables para no permitir el cambio de status y poder de las personas. Por referir un hecho concreto acerca de la división social, las leyes establecían sanciones diferenciadas para un mismo delito, según el grupo racial de las personas que delinquían, había sanciones para las personas españolas, indias y negras.

Al respecto, Maya Restrepo (2009) expresa que el concepto de casta fue un mecanismo de poder autoritario que incluyó dos variables culturales de diferenciación de las poblaciones del reino: la lengua y la religión. Durante los siglos XVI y XVII, en plena fase de la contrarreforma y justo en el momento de la expansión imperial española en el Nuevo Mundo, tanto la población aborígen americana como la población africana y sus descendientes fueron diferenciados de los ibéricos y de sus descendientes por el grado de asimilación y apropiación de la lengua castellana y del catolicismo. Desde el punto de vista de la corona española, la brutalidad hereje debía eliminarse mediante la evangelización y la salud espiritual de la población africana recién llegada de las costas de África.

El fenómeno de la esclavitud se correlacionaba con el racismo como herramienta de dominación. Saunders (1982) citado en Bravo Moreno (2015) vislumbra cuatro tipos de racismo en este contexto: estructural, institucional, cultural e individual. La sociedad colonial hispanoamericana utilizaba un racismo estructural sobre las poblaciones indígenas y afrodescendientes, entendiendo el racismo estructural como el conjunto de prácticas, valores, iconos e imágenes que contribuyen a la reproducción de estereotipos sobre personas

pertenecientes a un grupo humano específico. Tal y como lo define Stavenhagen, este tipo de racismo integra: “las legislaciones, leyes, reglamentos, ordenanzas, decretos etc. que norman un tratamiento diferenciado para ciertas poblaciones, colocándolas en desventaja frente al resto de la población” (2001: 3). Estas mismas poblaciones sufrieron el racismo institucional colonial, el cual es descrito por Maya Restrepo (2009) como “una forma de violencia de Estado dinámicamente simbólica, la cual ha estructurado (...) un sistema de valores que discrimina, diferencia y excluye mediante las estrategias ideológicas de la invisibilidad, el ocultamiento, la negación, la omisión y la estereotipia” (2009: 222). Igualmente, las personas negras esclavizadas y las indígenas vivieron un racismo cultural, que acentuaba una supuesta superioridad cultural de una raza sobre otra, esto es, consistía en asociar una relación fatal entre raza y cultura. Y por último, las poblaciones negras e indígenas fueron sometidas a un proceso de estereotipación y categorizaciones basadas en prejuicios y estereotipos, esta práctica consistía en un racismo cognitivo individual.

Se debe, entonces, comprender el mestizaje como una práctica racializada que organizaba la vida cotidiana, un lugar de privilegio a través del blanqueamiento. Tal y como sostiene Cunin, este espacio de privilegio de las personas mestizas “es el de los que tienen el privilegio de nombrar al otro que, en este caso, es la persona que tiene rasgos indígenas, africanos,...” (2010: 18). Este es un discurso que ubica a las personas indígenas y afrodescendientes en un espacio diferente de las personas mestizas. Cunin señala que la identidad mestiza se define por la identificación con la identidad nacional; no obstante, también (re)valida y (re)produce las prácticas racistas:

el mestizaje ofrece la posibilidad de una inclusión flexible, también permite una experiencia cotidiana del racismo que continúa privilegiando procesos de blanqueamiento junto con nociones de blanquedad y usa el discurso nacional, como el de la identidad “mexicana”, para cubrir y hacer invisibles procesos de discriminación y exclusión social. (Cunin, 2010: 20)

Asimismo, el discurso racial se reproduce a través de relaciones dinámicas basadas en el privilegio de la blanquedad. La preferencia por la identidad “mexicana” mestiza en lugar de por la identidad africana o indígena persigue como fin “el hacer extraña tal identidad y exponer la omnipresencia del racismo y el funcionamiento del mestizaje como principio organizador de la sociedad mexicana” (2010: 44). El concepto de blanquedad, al que hace referencia Cunin, no se percibe asociado al cuerpo blanco, sino a ese espacio de privilegio que tiene en cuenta las circunstancias, la estratificación social, el contexto y las personas específicas involucradas. Cunin propone tres elementos clave para comprender las prácticas racistas del sistema de castas:

i) la ideología del mestizaje: se expresa en diversas prácticas diarias que tienen efectos profundos en la experiencia de las personas;

ii) la coexistencia de diversas definiciones del mestizaje: tanto en los discursos de la mezcla racial como en las políticas oficiales que permiten la existencia de una configuración social desracializada; y

iii) las formas en que se relacionan con la lógica de mestizaje o lógica racista, es decir, las lógicas de los prejuicios que impregnan los estratos sociales caracterizados por su invisibilidad y omnipresencia: “Lo que hace esta lógica racista o de mestizaje es desconectar la experiencia personal del racismo del contexto social más amplio que lo reproduce, y borrar los vínculos con su proceso histórico de formación” (2010: 51).

De acuerdo con Escalón y Castellanos (2016), el mestizaje contribuye a una especie de racismo invisible, ya que hay un discurso de inclusión que oculta al mismo tiempo un proceso de exclusión basado en la noción de inferioridad de las personas afrodescendientes e indígenas y en prácticas discriminatorias hacia ellas. El mestizaje fue un plan de control político y racial, un proyecto evolutivo de blanqueamiento para mejorar la raza con sangre europea:

Existe una idea comúnmente aceptada de que en México no hay racismo porque todos somos mestizos, porque todos estamos “mezclados”. Los mexicanos no se reconocen como sujetos raciales, sino como sujetos nacionales y como ciudadanos, como si “mestizo” no fuera también una categoría racial. (Escalón y Castellanos, 2016: s.f.)

En realidad, la práctica racista del mestizaje consistió en la asimilación y reabsorción de la cultura indígena y africana por la española, esto es, se trata de una naturalización del racismo, asimilado por la cultura popular, amparado en la idea de ser mestizos o mestizas. La finalidad del mestizaje fue conseguir la españolización, la occidentalización de las personas no españolas en Latinoamérica. Este proyecto de asimilación pretendía una sociedad homogénea mediante el mestizaje y la mejora de la raza, pero también expresaba su idea acerca de lo que debía ser eliminado: lo indígena, lo negro. Es evidente que tras la ideología del mestizaje se intentaba negar el racismo y los procesos de racialización que conllevaba.

Por tanto, se concluye afirmando que durante la época del nacimiento de México como nación, la presencia del racismo se ocultó bajo el proyecto de miscegenación, que impuso una forma de racismo sutil diferente al racismo institucional y directo. El papel del Estado fue significativo, según recuerda Ortiz Piedrahita, concretamente se encargó de integrar a las poblaciones afrodescendientes e indígenas a la sociedad civil. No obstante, para que dichas poblaciones fueran reconocidas como ciudadanos o ciudadanas de la nueva nación debían asimilarse a la cultura española y abandonar sus lenguas nativas, sus religiones, prácticas culturales y estilos de vida particulares:

El ideal promulgado legalmente fue el siguiente: igualdad para todas las personas ante la ley, aunque en la práctica persistían formas de discriminación camufladas, las cuales se materializaron en prácticas de blanqueamiento de la población a partir de lo que se conoce hasta el día de hoy como la fábula o el mito fundador del mestizaje en las naciones latinoamericanas. (Ortiz Piedrahita, 2013: 182)

Ciertamente, el color de la piel y las características fenotípicas seguían manteniéndose como elementos estructurantes de la jerarquía social. Estas prácticas discriminatorias de blanqueamiento atribuían al cuerpo blanco y su simbología un modelo a seguir para todos los sujetos coloniales, construyendo al mismo tiempo espacios de subalternidad y exclusión.

2.1.5. Interseccionalidad

Considerando lo que anteriormente se analiza acerca del racismo, conviene subrayar aquí que estos procesos van unidos a otros, como por ejemplo el desarrollo de una férrea clasificación social de los grupos. Todo ello se puede resumir a través del concepto de interseccionalidad que refiere a cómo las relaciones de poder tanto de género, clase, así como de raza, definen las situaciones de dominación durante el colonialismo. La interseccionalidad postula que las diferentes discriminaciones no van separadas, sino que se cruzan:

el análisis interseccional tiene como objetivo revelar las variadas identidades, exponer los diferentes tipos de discriminación y desventaja que se dan como consecuencia de la combinación de identidades. Busca abordar las formas en las que el racismo, el patriarcado, la opresión de clase y otros sistemas de discriminación crean desigualdades que estructuran las posiciones relativas de las mujeres.

(Symington, 2004: 2)

Symington describe que la interseccionalidad toma en consideración los contextos históricos, sociales y políticos y también reconoce experiencias individuales únicas que resultan de la conjunción de diferentes tipos de identidades, el cruce de todos los factores de diferenciación social. Por esta razón, se hace necesario mencionar los estereotipos clasistas y de género que tan unidos van a los de raza, presentándose así una triple discriminación para quien los padece. Considerando que los estereotipos sean la base epistemológica del conocimiento de

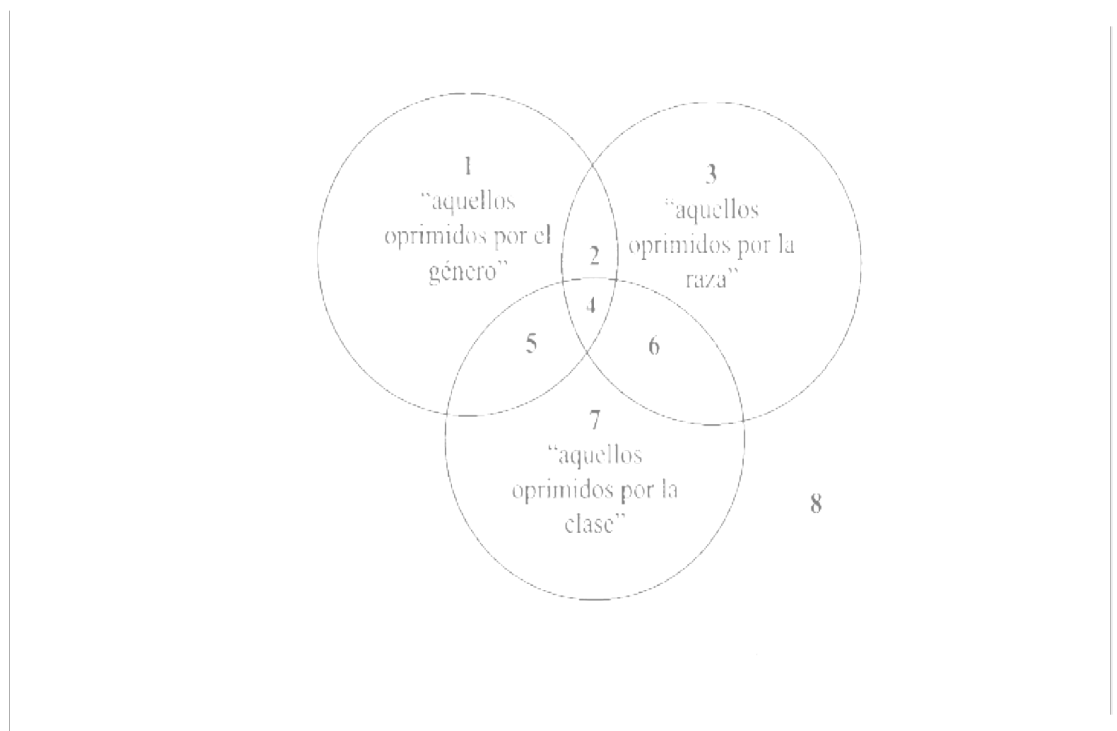
otros grupos humanos o pueblos, se puede señalar que estos prejuicios y representaciones negativas ayudan en los procesos de construcción de identidades y crean otras, si bien el rasgo que caracteriza la colonización del siglo XV es que el racismo y los procesos de ordenamiento de las jerarquías sociales ocurrieron por medio de relaciones de género patriarcales que establecieron límites precisos a las actividades sexuales de las mujeres.

Conviene destacar en el estudio de la interseccionalidad a West & Fenstermaker (2010), quienes realizan un aporte enriquecedor acerca de las relaciones entre las diversas categorías de clase, género y raza. Las autoras sugieren una nueva perspectiva de las distintas categorías implicadas en lo interseccional, fundamentada en la interacción y la dinámica de dichas categorías, esto es, las distintas intersecciones se presentan como dinámicas, interactuando unas con otras. El género, la raza y la clase, aunque poseen diferencias tanto en sus principios como en los resultados, fundan mecanismos similares en la creación de desigualdades sociales. Sostienen que el pensamiento feminista norteamericano mantuvo un sesgo blanco y de clase media que obstaculizó el análisis en términos de raza y clase. En una sociedad racista y clasista, la visión privilegiada de las mujeres blancas y de clase media distorsiona la realidad, no es aplicable a otros contextos.

Hay que considerar, por consiguiente, que el género, la raza y la clase se caracterizan por su interrelación recíproca, son categorías individuales que, en algunos casos, se conjugan en todas las relaciones. Es aquí donde las autoras sugieren una metáfora para intentar comprender las diversas conexiones que pueden surgir, para ello utilizan la teoría de conjunto, en la que cada anillo representa una opresión:

Tabla 3.

Gente oprimida



Fuente: West, C. y Fenstermaker, S. (2010).

1= Mujeres blancas de clase media y alta; 2= Mujeres de color de clase media y alta; 3= Hombres de color de clase media y alta; 4= Mujeres de clase trabajadora de color; 5=Mujeres blancas de clase trabajadora, 6=Hombres de color de clase trabajadora, 7=Hombres blancos de clase trabajadora, 8=Hombres blancos de clase media y alta.

El esquema explica la totalidad como gente oprimida, los anillos como aquellas personas oprimidas por el género, la raza y la clase. La conclusión parece clara, están incluidos todos los hombres y mujeres de todas las razas y clases dentro de los círculos, a excepción de los hombres blancos de clase media y alta, por lo que se hace evidente observar que ninguna persona puede experimentar el género sin que, al mismo tiempo, no experimente la raza y la clase. De acuerdo con West y Fenstermaker y citando a Andersen y Collins: “mientras la raza, la clase y el género pueden verse como diferentes ejes de estructura social, las personas individuales los experimentan simultáneamente” (2010: 178). Mientras que las categorías sexuales, raciales y de clase están omnipresentes en la vida social, las personas pueden generar diferentes identidades, y las mismas pueden ser exageradas u ocultadas dependiendo

de la situación. Existen una multitud de opresiones según la intersección en la cual se encuentran las personas o grupos sociales, pero la opresión limita no con una categoría sino con la noción de experiencia, pues ninguna persona experimenta el género sin experimentar simultáneamente la raza y la clase.

Tal como plantea Rodríguez Shadow en su artículo “Intersecciones de raza, clase y género en Nuevo México” (2000), la integración del análisis de las relaciones de género a la comprensión de los temas de raza/etnicidad, nación, colonialismo y clase ha ocurrido durante las últimas décadas y ha demostrado cómo los trayectos de nación, clase y raza/etnicidad separan a las mujeres en su relación con otras mujeres y a las mujeres con los hombres. El resultado es la disparidad de intereses entre movimientos activistas, por ejemplo, entre las feministas blancas, las negras y las del Tercer Mundo o los de las feministas negras con los de los hombres negros activistas. Como bien afirma Rodríguez Shadow: “las diferencias raciales entre las mujeres, iniciaron la desconstrucción del concepto de feminidad como una categoría universal, y la del patriarcado que plantea que la opresión de las mujeres es una experiencia común compartida” (2000: 115). El género y la sexualidad forman parte de la construcción de las identidades raciales y de clase, y por ello, los movimientos que se forman alrededor de estas identidades están afectados por aquellos.

Como hemos señalado, no solo el género y la raza son elementos que estigmatizan a las personas, sino también la pertenencia a determinada clase o posición social. Como indica Grignon, existe un clasismo que, evidentemente, está relacionado con la ideología racista. En su obra “Racismo y Etnocentrismo de clase”, Grignon hace referencia al racismo de clase que descansa en los estigmas físicos, en signos de origen social inferior: la piel oscura, la tez roja, el olor corporal, etc. Esto significa que la mayoría de los estigmas sociales que descalifican a una persona son la ausencia de los signos positivos que expresan la pertenencia a las clases superiores; ser negro es, ante todo, no ser blanco. En cierto modo, para Grignon, el racismo de clase y el racismo ordinario son dos formas diferentes de un

mismo mecanismo, ya que en una misma sociedad existen: “manifestaciones de etnocentrismo cultural y de exclusión análogas a las que se observan entre sociedades coloniales o hegemónicas y sociedades colonizadas” (1993: 5). El racismo desvaloriza sistemáticamente la cultura del Otro/a y naturaliza todo aquello que convierte en diferencias, porque no admite que es también el Otro/a para otras culturas.

Analizando la confluencia entre capitalismo y patriarcado, la autora Martino Bermúdez comenta cómo el marxismo, al tomar como problema la relación de la mujer con el sistema económico, dejó de lado la subordinación de las mujeres en relación a los hombres en el sistema patriarcal: “Patriarcado y capital mantienen a la mujer en ocupaciones segregadas y mal remuneradas, dependiente económicamente de los hombres y subordinada a ellos en la vida familiar”. Esta doble subordinación explica la persistencia de una división sexual del trabajo que mantiene a las mujeres “en ocupaciones jerárquicamente inferiores, tanto en la esfera pública como privada” (2007: s. f).

Igualmente, el nexos entre capitalismo y clase social, raza y género estableció una división entre personas esclavas y libres, entre una jerarquía de castas racializada y entre hombres y mujeres. Las jerarquías construidas a partir del género, así como las de raza generaron la dominación de clase. Silvia Federici señala que el capitalismo creó formas de esclavitud brutales insertando divisiones profundas para ocultar la explotación económica. Tanto la discriminación racial como la sexual fueron una ideología que las personas colonizadoras llevaron a América desde Europa: “Se trataba nada menos que de la destrucción de la vida comunal, una estrategia dictada por un interés económico específico y por la necesidad de crear las condiciones para una economía capitalista” (2014: 168). El capitalismo patriarcal usa al género para instaurar la diferencia entre el ámbito de la productividad y el ámbito doméstico. El ámbito doméstico es asignado como espacio femenino donde, a través de una labor invisibilizada, se desarrollan aquellas actividades de reproducción social del poder laboral, imprescindible para la reproducción del capital. La

heteronormatividad naturaliza el papel doméstico inferiorizado de las mujeres, mientras que la idea de raza naturaliza las posiciones de exclusión social como un marcador de pertenencia racial. De hecho, la discriminación racial, de género y de clase van juntas cuando el capitalismo pretende aumentar sus ganancias. Ello se refleja en situaciones de no remuneración y explotación durante la esclavitud para las personas colonizadas, o en situaciones actuales donde, por ejemplo, existe una brecha salarial mayor para las mujeres negras o latinoamericanas que ocupan nichos laborales asociados al rol de domesticidad. Así, el capitalismo utiliza la diferenciación como instrumento de clasificación (raza, género) con el objetivo de aumentar la explotación e inducir a fragmentaciones interiores en el concepto de clase.

2.1.6. Género y sexualización

Todavía cabe insistir en que el concepto de racialización está íntimamente unido al concepto de sexualización que fortalece las relaciones de poder que los originan. Así pues, se hace necesario el análisis de los procesos de sexualización y construcción de género que acompañaron a la racialización de algunos grupos humanos durante el proceso de conquista y colonización de Latinoamérica. De acuerdo con Taberner Guasp (1999), el género se define como una realidad construida socialmente estructurada en torno a la diferencia de sexo y legitimada culturalmente. Es importante analizar los estereotipos sexistas y los roles asociados a ellos, puesto que proveerá una herramienta para poder entender el patriarcado judeocristiano al que fueron sometidas las poblaciones aborígenes y africanas. El eurocentrismo y su ideología androcéntrica se apoyaban en estereotipos femeninos que consideraban a las mujeres como objetos de posesión y conquista, medios de reproducción y sujetos de obediencia; existía una relación de dominio entre los géneros, los hombres se presentaban como dominantes y las mujeres como dominadas. Fue así cómo se construyó un determinado género supeditado a otro. Por tanto, los estereotipos de género son

construcciones culturales que determinan una visión de las características y actitudes de cada sexo. La masculinidad es una cualidad atribuida al hombre mediante la cual se definen los atributos sociales de éste, que comprende la fuerza, la iniciativa, la autoridad, la independencia, el valor, el abuso y la violencia sexual. La feminidad queda alineada a la pasividad, la impotencia y a la reproducción, se le asocian cualidades de sensibilidad, ternura y desconfianza en sus propias capacidades.

Obviamente, en las sociedades donde la opresión patriarcal forma parte del sistema, las proyecciones sociales de las mujeres han estado basadas en estereotipos fijos que transforman las diferencias biológicas en desigualdades sociales. Estos estereotipos han situado históricamente a las mujeres en posiciones de dependencia e inferioridad social respecto a los hombres. Según el estudio de Castillo Wilson (2011), el sistema de relaciones de poder que se establece entre los géneros describe al hombre como el sujeto racional y consciente, y a la mujer como frívola e inconsciente que ofrece sus hilos para que la manejen, consolidando un conjunto de conceptos que atribuyen capacidades y roles a los dos géneros, tanto en el espacio público como en el privado. Con ello, se crea un juego de pares dicotómicos: indefensa-salvador, irracional-racional, alumna-maestro, dominada-dominador. Estas nociones han sido naturalizadas y han constituido y constituyen el sistema de representaciones sociales de hombres y mujeres en gran parte del mundo.

Ahora bien, el conocimiento de pertenecer a uno u otro sexo biológico es primario; sin embargo, el género presenta más problemas, ya que es socialmente construido. Los patrones de género son construcciones culturales adquiridas y dependen del espacio y del tiempo, dependen del contexto. Como bien se deduce, al ser contextuales se pueden analizar en distintas sociedades; esto significa que los valores que funcionan en determinada sociedad no son aplicables a otras. Ciertas pautas de comportamiento de algunas sociedades presentan divergencias y diferencias con respecto a la europea en referencia a los roles sexuales del patriarcado. La autora Margaret Mead (1935) analizó variables de género y sexualidad en

varios grupos étnicos no occidentales, y las conclusiones de sus estudios fueron que la distribución de los roles entre mujeres y hombres era diferente a las sociedades occidentales, constató que la cultura influye decididamente en la asignación de los roles femeninos y masculinos: “si bien cada cultura ha institucionalizado de algún modo los papeles de hombre y mujer, ello no ha sido necesariamente en términos de contraste entre las personalidades prescritas de los dos sexos, ni en términos de dominio o sumisión” (Mead, 1935: 25). En el interior de esas sociedades estudiadas observó la existencia de diferencias irreductibles de carácter, organización social, sentimientos, costumbres y hábitos sexuales: “en cada una de esas tribus el tema de las diferencias sexuales formaba parte de la trama de la vida social, y cada una de ellas lo había desarrollado de forma diferente” (1935: 23). La intención de su investigación era mostrar que los roles sexuales de cualquier sociedad no eran algo natural, universal y necesario, sino construcciones sociales, que en la mayoría de los casos no tenían relación con el sexo biológico.

Ciertamente, el género es un elemento identificador y un elemento sistémico de organización social, pero no es el único foco de diferenciación para las mujeres. Castillo Wilson (2011) expone el argumento acerca de los mitos construidos respecto a las mujeres que tienen connotaciones diferentes según sean blancas o negras. El canon estético de belleza femenino está basado en una tipología blanca: las características fenotípicas de las mujeres negras se enfrentan a este modelo y, por consiguiente, son nombradas con una carga simbólica negativa. En la misma línea argumental, Ortiz Piedrahíta realiza una reflexión teórica sobre los modelos estéticos racializados presentes en la sociedad contemporánea. La autora declara que el orden socioracial impuesto desde el período colonial construyó el estereotipo corporal blanco como el modelo hegemónico de belleza “puesto que lo ‘blanco’ se asoció con la racionalidad y lo bello, en contraste, lo ‘negro’ se asoció con la ignorancia y la fealdad” (2013: 175). Los modelos estéticos negros se caracterizan por estar en concordancia con los modelos estéticos hegemónicos blancos, ya que la identidad es un

fenómeno relacional, esto es, se relaciona con la alteridad. El modelo de belleza hegemónica impuesto por Occidente alude al cuerpo sano, estilizado, joven y sobre todo blanco. Ello implica la universalidad y estandarización de estos cánones de belleza: “Tales modelos estéticos son construcciones socio-culturales atravesadas por categorías étnico-raciales de clase y de género” (2013: 177). Las categorías raza, clase social y género son utilizadas para normativizar las relaciones entre las personas y han convertido las diferencias en jerarquías de poder que justifican la posición subordinada de las personas no blancas a partir de las apariencias físicas, desfavoreciendo “la construcción subjetiva de la propia corporalidad” (2013: 178).

Tanto el color de la piel como ciertos rasgos del rostro, incluido el cabello, han sido recursos privilegiados como evidencia de la diferencia racial y se conforman como marcadores simbólicos que median la forma como se perciben las personas. De este modo,

los estándares de belleza que han privilegiado la blancura han utilizado como estrategia de movilidad y de distinción, la degradación de la negritud, catalogando como no deseables algunos rasgos atribuidos a lo negro y a lo indígena, pieles más cobrizas y oscuras, y rasgos más pronunciados y fuertes. (Ortiz Piedrahita, 2013: 189)

La belleza negra, al representar un modelo corporal racializado y sexualizado, constituye un modelo estético subalterno. Asimismo, el análisis de Palacios Mosquera (2020) sobre el marcador racial “pelos afro” pone al descubierto datos significativos sobre los procesos de transición de cabellos de estética occidental-blanca hacia cabellos afro realizados por personas afrodescendientes que decidieron adoptar la estética blanca hegemónica, llegando a concluir que las decisiones tomadas por estas personas sobre la elección de mostrar su pelo natural afro están libres de imposiciones sociales que visibilizan el reconocimiento de la belleza negra. Ciertamente, se constituye como práctica colonizadora “la imposición y adopción de parámetros estéticos occidentales que atribuyen mayor importancia y aceptación cultural a

un solo tipo de belleza: la de los blancos” (Palacios Mosquera, 2020:6). De esta manera, la aparición del cabello afro natural “después de una transición y de la resignificación política, estética y social de los cuerpos, posibilita la expresión de otro tipo de belleza: la negra” (2020: 6). La percepción de las relaciones que las personas afrodescendientes tienen con su estética, especialmente con su cabello “pasa por la construcción étnica que hacen de sí mismos y del entorno cultural, social y político en el que se desenvuelven” (Palacios Mosquera, 2020: 6). Las ópticas subalternas han convertido en hegemónicos los estándares eurocéntricos de belleza. Así, el deseo de semejanza con lo blanco oculta el “apretado” del cabello afro mediante la industria cosmética:

La exotización de los cuerpos y los cabellos afro se debe a su ocultamiento y a su prohibición mediante la imposición de lo homogéneo. (...) El cabello afro marca subjetivaciones políticas que constituyen resistencias frente a las estéticas hegemónicas impulsadas y naturalizadas por los medios de comunicación, que terminan invisibilizando lo negro y perpetuando el racismo estructural y sistémico. Las narraciones colectivas performan nuevos cuerpos que comparten una lucha continua desde el yo y desde el Otro. (Palacios Mosquera, 2020: 17-21)

En todo caso, el pelo afro se utiliza como una estrategia discursiva para reivindicar los cuerpos: mostrar el cabello afro transmite plenitud y liberación del yugo colonial como práctica de resistencia para las poblaciones afrodescendientes.

En relación con la sexualidad, se buscan nuevos argumentos relacionados con el poder que controlaba el deseo en el discurso, no en los cuerpos. Dicho control consistió en normalizar la pureza racial, mostrando cómo las jerarquías sociales se formaban a través de relaciones de género patriarcales que imponían limitaciones a las actividades sexuales de las mujeres. Según expone Díez, la ideología dominante durante la colonización de Latinoamérica con respecto a la sexualidad fue la heterosexualidad. La heterosexualidad fue

la única sexualidad legitimada y la familia heterosexual la unidad organizacional básica y única. El concepto de heteronormatividad expresa esta posición que el autor define como “un conjunto de normas y prácticas institucionalizadas que apoya e impone la heterosexualidad privada, el matrimonio, la familia, el compromiso diádico monógamo y los roles de género tradicionales” (2018: 58). En las sociedades occidentales la heteronormatividad ha sido un elemento de organización fundamental del orden social y ha impuesto a las personas la obligación de establecer relaciones sexuales afectivas con personas del sexo opuesto, criar hijos e hijas y adaptarse a los roles de género fundamentados en nociones de masculinidad y feminidad.

Además, Díez argumenta que, a pesar de que “en algunas sociedades, entre ellas la mexicana, la zapoteca y la náhuatl, el linaje hereditario de la élite política era un mecanismo importante para mantener el poder” (2018: 59) y el matrimonio heterosexual jugaba un papel central en la conservación para las élites, hay pruebas que proponen que algunas sociedades precolombinas no seguían las normas uniformes para regular la sexualidad que resulta de roles de género masculino-femenino, dirigida a la reproducción. Sin embargo, también hay pruebas de que, en las sociedades sumamente estratificadas de los pueblos indígenas, los sistemas de género no binarios eran comunes. Incluso algunos estudios evidencian la existencia de una variedad de roles de género, sexuales y sociales, que no se ajustaban a la visión occidental de género masculino o femenino ni a otras ideas acerca de lo que constituía un comportamiento sexual apropiado. Ochy Curiel (2017) señala que la heterosexualidad afecta a las personas con sexualidades no normativas, y sobre todo, a todas las mujeres, dada su dependencia emocional, material y simbólica de los hombres. Este régimen heterosexual se instaló desde la colonización y la construcción de naciones, a través de la ciudadanía liberal. La pareja, la familia nuclear como ideología definen las categorías de ciudadanía, y éstas a su vez están atravesadas por las relaciones de género, de raza, de sexualidad y clase en la colonialidad.

Conviene resaltar en este punto, a modo de ejemplo, el texto de Águeda Gómez Suárez (2010), en el que expone sus ideas acerca de la existencia de sociedades con tres géneros o de géneros supernumerarios como construcciones sociales e individuales. La autora cuestiona el paradigma de género occidental binario e indaga en sociedades contextualizadas antes de la colonización europea⁸, o sociedades que nunca tuvieron contacto con la cultura europea. Se consideran cinco formas de variación de género, no obstante, las identidades sociales no derivan de la orientación-práctica sexual. Así, Gómez Suárez distingue:

- Géneros hermafroditas. Condición innata de ambigüedad de las estructuras genitales reproductivas, el sexo del individuo no está claramente definido de modo exclusivo como varón o como mujer. Entre la población del pueblo navajo, la persona que detenta el estatus de hermafrodita es especialmente valorada; este pueblo considera que existen tres sexos: hombre, mujer y nadle, y además, existen tres estatus de género: nadle verdadero, nadle falso hombre o nadle falso mujer que desempeña ocupaciones de hombre o mujer, mantiene relaciones con ambos pero de ningún modo con otros nadle.

- Tradiciones dos espíritus. Una posición conocida culturalmente de género transformado y un estatus añadido que incluye vestir como el otro género, la especialización laboral y la

⁸ En Centroamérica y el Caribe, los homosexuales eran considerados como mágicos y con poderes sobrenaturales, según recoge Gonzalo Fernández de Oviedo. Según Fray Bartolomé de las Casas, entre los/as mexicas de México la orientación de los hijos/as nunca fue motivo de tormento, cualquier varón podía ser hija y así los padres “le vestían de mujer, le enseñaban artes y le buscaban marido”. Fray Pedro Simón detalla cómo los caudillos promovían las relaciones sexuales entre sus seguidores. Fray Gregorio García informa de la existencia de prostíbulos masculinos entre los incas, también la crónica de Pachacuti Yamqui relata que en tiempos del Inca Yupanqui “habían sido criados varios muchachos para que atendieran sexualmente a los soldados de guerra” y se habla de un creador andrógino, el dios Chuqui Chinchay, “guarda de los hermafroditas e indios de dos naturas”, o Viracocha, en la cúspide del orden cosmológico, a quien se le sugiere una dualidad sexual. Pedro Cieza de León entrega datos de un tipo de homosexualidad religiosa en la que “cada templo o adoratorio principal tiene un hombre (...), los cuales andan vestidos como mujeres, y con estos casi por vía de santidad y religión tienen su ayuntamiento carnal los señores y principales”. Gonzalo Fernández de Oviedo relata en las islas Caribes que el cacique Goanacagari cubría de oro y joyas a sus amantes varones. La homosexualidad femenina era muy conocida entre los/as incas y en Brasil, tal y como relata Felipe Guamán Poma de Ayala y Antonio de Herrera y Tordesillas, respectivamente, las mujeres varoniles gozaban de muchos privilegios y podían participar en combates y decisiones. Agustín Zárate relata la existencia de una provincia exclusiva de mujeres que solo consentían hombres con fines reproductivos, y donde los hijos varones se iban a vivir con sus padres. Francisco López cuenta de las invencibles amazonas del imperio incásico, que recibían los nombres de chamchak, kakcha, warkana o komí, que poseen una connotación lésbica (citado en Gómez Suárez, 2010: 2386).

aceptación de conductas y apariencia asociados al otro género o de forma mixta. La identidad de género surge en la infancia y es independiente de la conducta sexual aunque, con frecuencia, se elige una pareja del mismo sexo biológico. La autora propone como ejemplo el caso de la cultura Pima, en el sudeste de Estados Unidos, con lengua modelo utoazteca. Esta cultura percibe la existencia de personas denominadas wikovat, su identidad no se identifica con la genitalidad, sino que la define su comportamiento dicotómico, el desempeño de labores de ambos géneros y poseen una apariencia social o pública dual: “También el mahu polinesio de las islas Marquesa, los kothis e hijras de la India, los xanith de Omán o los muxes del Istmo mexicano obedecen a esta realidad” (2010: 2388).

- Roles de género cruzados. Cuando el género se establece como estático, pero la apariencia y la conducta de quien lo asume incluyen atributos que se suelen asociar al otro género. Como ejemplos de este modelo se cita a las mujeres con corazón de hombre: “son los manly-hearts, corazones de hombre de los piegan septentrionales” (Bolin citado en Gómez Suárez, 2010: 2388). Estas mujeres que, por norma general, están casadas y son ricas, adquieren roles masculinos que se manifiestan en el uso de la violencia, la agresión, la independencia, la audacia, el descaro y la sexualidad en una cultura donde los hombres se caracterizan por ser guerreros y las mujeres por su sumisión. Otro ejemplo: “y la mujer-tiburón (viene-mako) de las marquesas que se caracteriza por ser mujeres con una sexualidad agresiva y vigorosa, que toman la iniciativa en la relación heterosexual” (Bolin citado en Gómez, 2010: 2388).

- Matrimonio entre mujeres y entre hombres. Organización predominante en África mediante la cual una mujer se casa con otra. Tal y como describe Gómez Suárez, este modelo se practica entre las personas de la cultura nuer cuando alguna mujer es estéril y no puede procrear; en la cultura nandj existe la mujer-marido que desempeña actividades masculinas y es considerada hombre; y en la cultura azande de Sudán, donde los jóvenes solteros contraen matrimonio ante la escasez de mujeres causado por la poliginia, de esta manera, uno asume el papel de hombre y el otro el de mujer.

- Rituales de género cruzado. Consiste en la adopción de la apariencia y los gestos del otro género únicamente en contextos ritualizados y no permanentes: “Los iatmlés o de los travestidos con ocasiones ceremoniales, rituales de reversión, o la covada, un ritual masculino vinculado al ciclo reproductivo femenino y muy presente en diversas culturas” (Bolin citado en Gómez Suárez, 2010: 2389).

Finalmente, la autora afirma que, en este tipo de sociedades precoloniales o alejadas de la cultura occidental, el sistema de sexo/género no está dirigido por la lógica identitaria fundada en oposiciones binarias, ni por la lógica patriarcal y heteronormativa. En este tipo de sociedades existe una mayor igualdad en las relaciones entre las diversas identidades sexuales; también predomina la autonomía del papel y de las responsabilidades de las mujeres en los ámbitos económicos y socioculturales, lo que ha favorecido un sistema más igualitario que el que existe en las sociedades occidentales. La cuestión de la identidad de género desde la visión hegemónica europea reproducía el poder patriarcal y la masculinidad heteronormativa; además, creaba representaciones de la realidad basadas en la desigualdad y cohibía las diversas formas adoptadas en el sexo por las personas, llegando a apartar a un lado a las identidades no hegemónicas. Así, tanto el colonialismo como la colonialidad fijaron en las poblaciones indígenas y africanas la europeización y la androcentricidad de las relaciones sociales de género.

Ahondando en el concepto de identidad de género, merece ser destacada la autora Judith Butler. A lo largo de los años noventa, la filósofa trasladó las teorías de Austin y Derrida a los estudios de género. Para Butler, el género no puede comprenderse desde una supuesta esencia universal y estable hombre o mujer, sino que debe entenderse como un espacio construido con acciones y posiciones y que es afectado por los entornos sociales y culturales. De esta manera, tanto género como sexo son conceptos performativos, es decir, son realidades que se producen a través del comportamiento y del discurso. Cuando nace una persona, se le asigna un rol cultural que hace que, desde ese momento, ese ser sea

considerado niño o niña. Butler señala que la construcción del género se basa en el comportamiento y las acciones, y que apropiándose de dicho comportamiento y ciertas actitudes autorizadas socialmente, se puede lograr ser lo que cada uno/a desee ser en cada momento. Aún más, el género, para Butler (2006), es una creación discursiva que hace posible una relación binaria, para que ocurra esa relación es necesario un otro/a para quien se hace el género, sea un otro/a real o imaginario, el género no se hace en soledad. El lenguaje crea identidades sexuales binarias, fijas y excluyentes que ignoran la fragmentación interna (la clase, el color, la edad, la religión, la opción sexual). Esas categorías del lenguaje son inciertas y crean una fantasía de estabilidad con el fin de lograr la hegemonía de un modelo a (re)producir. Entonces, el género es una construcción que demanda creer en su naturalidad, es decir, que los géneros diferenciados y polares son ficciones culturales cuya construcción es enmascarada. Por lo tanto, no hay una identidad de género preexistente, es una ficción en términos culturales que se encarga de mantener el dominio social heteronormativo y patriarcal.

En esta sociedad patriarcal, para el género femenino existe un mandato o rol fundamental: la maternidad, cuya normativa configura la expectativa de conducta de ser mujer. Acerca de ello, Simone de Beauvoir (1949) expone en su libro *El segundo sexo* que la maternidad es una desventaja para la mujer creada en nuestras sociedades occidentales patriarcales desde la situación de poder de los varones. Beauvoir afirma que el instinto maternal es una construcción social que proviene del sistema patriarcal, que defiende la dominación de la mujer. Se ajusta a presiones sociales como hacer creer a las mujeres que se sentirán realizadas una vez que sean madres, es decir que su única vía de autorrealización será la maternidad:

(...) es precisamente el hijo el que, según la tradición, debe garantizar a la mujer una autonomía concreta que la dispense de abocarse a ningún fin. Si como esposa no es un individuo completo, lo llega a ser como madre: el hijo es su alegría y su

justificación. Por él se realiza completamente desde el punto de vista sexual y social; por él la institución del matrimonio toma sentido y alcanza su objetivo. (Beauvoir, 1949: 273)

Las mujeres no poseen una esencia femenina, es la cultura y la sociedad las que crean lo femenino como un ser subordinado, dependiente y sin iniciativas, porque en todas las etapas de la vida son reprimidas. Por tanto, los roles asumidos por las mujeres se engloban en los estereotipos domésticos.

De acuerdo con Ivette Soñora Soto (2010), el discurso de la domesticidad cimentó, desde el sistema de género, las creencias y valores asociadas con la diferencia sexual y validó el poder de la masculinidad y la subordinación de las mujeres, ello se legitima desde la lógica de la maternidad como deber social, del ser para y de los otros. Se construyó sobre la base de este ideario de la domesticidad la definición de madres y esposas como sacrificadas y fieles, para las que el único sentido de realización se encontraba en la familia y el hogar.

Si bien el poder produce dominación, la subordinación produce al dominado/a. Como explica Ana Milena Coral-Díaz (2010), la dominación consiste, desde la óptica de la opresión psicológica ejercida sobre las mujeres, en la sensación de un fuerte dominio en la propia autoestima; es, por tanto, la interiorización de la inferioridad. Así, de entre varias formas de opresión psicológica, la objetivación sexual implica la dominación total de las mujeres; se caracteriza por definir a las personas por sus partes o funciones sexuales, al eliminar el resto de su personalidad. Esto significa que la mujer sexualizada es construida al servicio del hombre. La objetivación sexual es el atributo de la mujer víctima, la mujer tiene un papel secundario y pasivo en un espacio falocéntrico patriarcal.

Aún más, Tijoux y Palominos añaden que las diversas estructuras jerárquicas de la colonialidad se manifestaban, por ejemplo, en estereotipos sexuales tales como “la sensualidad y disponibilidad sexual de las mujeres racializadas, el temperamento arrogante

de ‘negras’ y ‘mulatas’, o la sumisión de las ‘indias’ latinoamericanas” (2015: 6). Por tanto, las prácticas de sexualización se justifican desde la ideología de hegemonía de la superioridad del hombre blanco; que a su vez actúa como racialización sexual, ya que es percibida como sinónimo de erotismo. En efecto, para Tijoux y Palominos, esto significa que una de las características asociadas a la idea de género-raza fue la virilidad o superioridad masculina, la virilidad se asoció con el uso del espacio público, la conquista y sometimiento del territorio nuevo, y por ende, su civilización como la creación de una estructura social jurídica.

Resulta lógico pensar que esta ideología de la “superioridad masculina y heterosexual europea” provocó un gran desajuste en aquellas identidades femeninas no europeas situándolas en posiciones de inferioridad. Precisamente, la situación de las mujeres de los pueblos originarios de América y las de origen africano fue de una absoluta crueldad, padecieron una triple opresión étnica, de clase y de género: “esto no es una consecuencia lógica del desarrollo de sus condiciones de vida anteriores” (Solano Suárez, 2011: 183). Las sociedades precolombinas y “preeuropeas”, pese a sus paradojas internas, eran, a grosso modo, menos discriminatorias que los modelos impuestos tras la colonización de América que significó para las mujeres la deformación de las condiciones de vida, trabajos forzados, pobreza, agresiones sexuales, pérdida del control en los ámbitos religiosos, pérdida de prácticas basadas en la medicina tradicional y sobre todo, la pérdida de poder y prestigio.

Silvia Federici (2014) asegura que la discriminación sexual fue un bagaje cultural que los colonizadores trajeron desde Europa a América como estrategia económica específica, justamente para crear las condiciones para una economía capitalista. La estrategia consistía en incentivar el trabajo doméstico femenino, la dominación sexual privó a las mujeres de su autonomía y le otorgó a sus familiares de sexo masculino más poder sobre ellas: “Bajo las nuevas leyes, las mujeres casadas se convirtieron en propiedad de los hombres y fueron forzadas (contra la costumbre tradicional) a seguir a sus maridos a casa” (2004: 168).

La ideología eurocéntrica percibió a las mujeres africanas y afrodescendientes esclavizadas en un sentido diferente a las mujeres europeas. Las afrodescendientes eran consideradas, esencialmente “a través de la sexualización racializada y racialización sexualizada” (Hellebrandová, 2014b: 89). Dada esta estructura desigual del género en términos raciales, ha de decirse que para las mujeres africanas y sus descendientes la intersección entre las diversas formas de discriminación significaba una enorme fragilidad y una violencia cotidiana en todas sus formas. Las mujeres negras protagonizaron el papel más denigrante en la sociedad americana colonialista. Bien es cierto que los hombres afrodescendientes tuvieron que enfrentarse al racismo y la sexualización; sin embargo, el género situó a la mujer negra en distinta posición al hombre negro, y el origen de procedencia los enfrentó a las mujeres y hombres blancos o mestizos.

Si bien el antecedente histórico del sistema de razas o castas está supeditado a la colonización y las relaciones de poder que de allí surgieron, “su reproducción y persistencia se basan en la institucionalización de estas categorías raciales en los ámbitos político y social y en su cristalización en los ámbitos social y cognitivo” (Hellebrandová, 2014b: 91). El triunfo del proceso de racialización se basó en la interiorización por toda la sociedad, inclusive por aquellas personas que sufrieron sus efectos negativos, especialmente las personas racializadas como negras.

En la misma línea de argumentación, cabe destacar el texto de Hellebrandova titulado “Escapando a los estereotipos (sexuales) racializados: el caso de las personas afrodescendientes de clase media en Bogotá”, en el que realiza un análisis de los estereotipos sexuales racializados de la población negra. En el citado texto se afirma que el racismo se define a partir de su dimensión ideológica, esto es, como una ideología que justifica la supremacía de un grupo racial sobre otro. Aún más, el racismo tiene también funciones prácticas, es decir, la ideología se solidifica en el entorno social, y se refleja y reproduce en la categoría cognitiva y de acción social. En una sociedad racializada, el racismo

epistemológico crea una serie de reglas comunes para percibir y relacionarse con el “Otro” racializado. Por tanto, el racismo se transforma en sentido común que es percibido por la sociedad como algo natural. Recuérdese que las categorías negro, blanco o mestizo fueron categorías raciales construidas históricamente a través de la racialización de los diferentes grupos poblacionales que entran en contacto durante el colonialismo y la esclavitud en el contexto latinoamericano. Los grupos dominantes blancos que ocupaban un lugar de privilegio poseían una serie de ventajas sociales reconocidas a través de estereotipos positivos tales como la inteligencia, la puntualidad, la alta cultura, etcétera. Sin embargo, las personas africanas estaban representadas por estereotipos negativos vinculados a la hipersexualización.

Además, todos estos estereotipos tenían un componente de género muy fuerte que es importante tener en cuenta, pues los estereotipos y las normas raciales y de género se interrelacionan, como ya se ha indicado. Así, por ejemplo, para una esclava negra su vida estaba condicionada por un estereotipo sexual racializado, la mujer negra imaginada como disponible y fogosa, además, por un estereotipo clasista esclavista que anulaba cualquier movimiento. Estos mecanismos de control por parte del sistema de dominación patriarcal occidental demuestran el proceso de la desapropiación de la individualidad a las personas racializadas como negras a través de estereotipos raciales. Hellebrandová (2014b) refiere que el proceso de estigmatización se desarrolla a partir de la confluencia de cinco elementos: asignación de etiqueta, estereotipación, separación, pérdida de estatus y discriminación que desembocan en una situación de poder que permite a estos elementos desarrollarse. Otro rasgo del proceso de racialización de las personas negras sucedía a través de los cuerpos racializados históricamente a través del colonialismo y de la experiencia de la discriminación. Los cuerpos fabricados por la racialización son incluidos en un mundo blanco ya previamente definido. El blanqueamiento de los cuerpos racializados afectó a la forma en que se relacionaban sexual y amorosamente. El proceso del blanqueamiento estaba vinculado

con la ideología del mestizaje en el sentido en el que mezclarse con la raza blanca era acercarse más a ella.

En cierto modo, la estructura esclavista se basó en principios raciales, sexuales, heterosexuales y de clase, la racialización se construyó a través del género, la ideología racista escindió la experiencia de género y ambos constituyeron el concepto de clase. La jerarquía social estuvo basada en el color y la clase, el esclavismo colonial condenó a los hombres y las mujeres negras e indígenas a la pobreza, el subdesarrollo y a la subalternidad. El sistema esclavista legitimó un sistema de “categorías simbólicas de diferenciación tanto como categorías jurídicas” (Maya Restrepo, 2009: 233) para juzgar a los pueblos sometidos anticipadamente identificados como la Otredad. Esta estructura resaltaba precisamente los aspectos negativos de las categorías simbólicas mediante un proceso de racialización. Como ya hemos visto, la racialización, según indican Véronique de Rudder et al. (2010), implica un elemento de alterización, es decir de producción de diferencias inherentes de una alteridad colectiva radical, basadas en el racismo y el sexismo.

De entre el sistema de categorías simbólicas para diferenciar a las distintas razas, Walter Mignolo (2003) describe como primer conjunto categorial el de raza, trabajo y género-sexualidad:

La cuestión del género y la sexualidad se estructuró, en la civilización occidental, en el relato bíblico, en la historia de Adán y Eva (la relación hombre-mujer se asienta en la relación de la pareja, masculino-femenino), también en la historia del diluvio y en el hecho de que los tres descendientes de Noé fueran varones: Oafet, Sem y Cam (confirma la estructura geopolítica del mundo, la tierra dividida en tres de acuerdo con los tres hijos: Asia-Sem, Europa-Jafet y África, Cam.). América, nombrada así en honor de Américo Vespucci, toma una “a”, se feminiza, para coordinarse con Asia y África, las cuales tienen como patronos cristianos dos hijos varones de Noé (...). La

categoría de raza tuvo una doble articulación: por un lado, como categoría racial, y por otro, como control de la población en su mestizaje. (2003: 45)

El segundo conjunto categorial descrito por Mignolo es el de la relación entre explotación-dominación-conflicto, cuya estructura económica se basó en el capitalismo. Tanto el capital económico como el intelectual se concentraban en las metrópolis, lugares desde los que surgían las narrativas y discursos coloniales en detrimento de las personas colonizadas. Y las últimas categorías que incluye son las culturales: la instauración de categorías culturales por parte de la estructura esclavista reforzó sus conflictos con las personas esclavizadas, estigmatizándolas y rechazándolas mediante la agresión racista.

En este contexto de esclavitud y discriminación fueron las mujeres esclavas las que jugaron un papel sumamente importante, ya que una de sus funciones consistió en evitar la desmoralización de sus comunidades que vivían en un continuo reto de resistencia y adaptación. Además, las mujeres esclavas cumplían con una doble responsabilidad: por una parte, sus labores como esclavas en la que quedaban convertidas en una unidad de trabajo neutra, y por otro, cumplir con las tareas propias de su sexualidad: la crianza de niños y niñas propios y ajenos y el estar sexualmente disponible para sus amos y otros esclavos. Por tanto, las situaciones experimentadas por las mujeres esclavas fueron de absoluta crueldad; los hijos o hijas propios podían ser vendidos separándolos de sus madres: “no podían tener una familia monogámica, al igual que sus amos, porque la esclava era un objeto sexual y no podía oponerse a los requerimientos amorosos de los varones miembros de la familia del amo” (Munive Contreras, 2009: 32). Por lo general, se responsabilizaba del abuso sexual a la propia víctima alrededor de la cual existían prejuicios y un racismo institucional, que invisibilizaba a las mujeres africanas o indígenas violadas. La mujer esclava en el discurso colonial fue valorada como persona carente de honor y, por lo tanto, predispuesta a los comportamientos sexuales desbocados, a la lujuria y al vicio.

Durante el colonialismo español se implantó una sociedad masculina y patriarcal de tradición judeo-cristiana, racial y clasista, en la cual la oposición entre lo masculino y lo femenino, la raza blanca y la negra, la esclavitud y las personas esclavistas, trascendía a lo social con un marcado antagonismo entre distintos elementos, desigualdad necesaria para mantener el orden social.

Como expone Viveros Vigoya (2008), la idea de raza permitió legitimar las desigualdades sociales, los valores sexuales y las diversas formas de dominación y control socio-sexuales a las que fueron sometidas las mujeres en función de su pertenencia racial, esto significó que los sistemas jerarquizados racialmente actuaban de modo patriarcal a través de las relaciones sexuales y de género. De esta manera, era frecuente que los hombres blancos afirmaran su posición dominante mediante un severo control de la sexualidad de las mujeres blancas y el fácil acceso a las mujeres de tez más oscura y estatus social más bajo:

En estas relaciones de poder, la categoría del honor desempeñaba un papel fundamental: el dominio se ejercía por medio del control del honor (sexual) de las mujeres blancas, (...) en sentido inverso, el honor masculino era casi inquebrantable y era una condición que no se perdía por tener relaciones extramaritales con mujeres de estatus más bajo al suyo. (Viveros Vigoya, 2008: 176)

Las mujeres blancas con poder adquisitivo sufrieron la discriminación de género, pero no de raza ni de clase. Sin embargo, a las mujeres esclavas negras se les asignó cargar con todas las discriminaciones posibles. Por lo tanto, la experiencia de la dominación de las mujeres blancas de clase alta ejemplifica el entrecruzamiento de las categorías de género, clase y raza tanto como la de las mujeres racializadas.

Para dar cuenta del carácter complejo de las relaciones sociales bajo la opresión género- raza-clase, Viveros Vigoya (2016b) considera que las relaciones sociales en cada categoría opresiva (raza, clase, género), deja su impronta una sobre las otras, ya que se construyen de manera recíproca consubstanciales y co-extensivas. Es decir, existen

situaciones en las que el género crea la clase: “como cuando las diferencias de género producen estratificaciones sociales en el ámbito laboral” (2016b: 8). Y otras, cuando el género es utilizado para reforzar la categoría de raza: “como cuando se feminiza a los hombres indígenas o se hipermasculiniza a los hombres negros” (2016b: 8). Recíprocamente, la categoría racial dinamiza a la categoría de género: “cuando se crean jerarquías entre feminidades y masculinidades a partir de criterios raciales” (Kergoa citado en Viveros Vigoya, 2016b: 8).

Asimismo, la autora señala cómo las diversas categorías opresivas se aplicaban en distintos niveles, por ejemplo, el concepto de patriarcado, empleado en diversas posiciones coloniales, no justificaba: “por qué los hombres negros nunca tuvieron los beneficios del patriarcado blanco y por qué las mujeres negras fueron dominadas ‘patriarcalmente’ de diferentes maneras por hombres de ‘colores diferentes’” (2016b: 10). Por el contrario, la situación de las mujeres esclavizadas difiere de los estereotipos clásicos de feminidad subordinada: “La mujer esclava no trabajaba menos que los hombres ni se le exigía menos fuerza y resistencia que a los hombres (...). Al trabajar como un hombre esclavo, la mujer esclava construía un grado de autonomía que la opresión de género no les autorizaba a las demás mujeres” (2016b: 10). Las esclavas eran estimadas como piezas productivas al mismo nivel que los hombres. No obstante, su mercantilización trajo consigo la apropiación de sus cuerpos y de sus privilegios reproductivos.

2.3. Teorías críticas y colonialidad

A continuación, analizaré las tendencias críticas que consideraron la esclavitud y el colonialismo como factores que instauraron desigualdades sociales que llegan hasta la época actual, y que se implantaron en los países colonizados. De esta manera, se examinarán las teorías postcolonial, feminista y decolonial y el Grupo Modernidad-Colonialidad.

2.3.1. Teorías postcolonial, feminista y decolonial

En la década de 1970 un grupo de autores y autoras que procedían de las antiguas colonias como Edward W. Said, Gayatri C. Spivak y Homi K. Bhabha, empiezan a debatir la superioridad cultural, política y moral de la cultura occidental, así como las experiencias discursivas expresadas desde los contextos académicos, científicos y literarios de Norteamérica y Europa sobre el mundo no-occidental. Ciertamente, las ópticas poscoloniales se enfocan en los grupos y pueblos víctimas del dominio colonial desde el momento de su colonización hasta la actualidad. La crítica poscolonial tenía como objetivo descolonizar el conocimiento europeo y norteamericano y tomar en serio otros modelos de conocimientos no occidentales, incluyendo sus literaturas.

El lenguaje que utiliza la teoría poscolonial procede de diferentes disciplinas como la teoría cultural, el marxismo, el psicoanálisis, la filosofía, el feminismo y la historiografía; desde diversas perspectivas se investiga cómo la historia y la epistemología europeas fueron instrumentos de la experiencia colonizadora. Desde un punto de vista crítico, se tratan temas como las consecuencias del conocimiento colonizador sobre los sujetos colonizados, las identidades surgidas entre los pueblos colonizados, o el modo en que la epistemología de los pueblos colonizadores contribuyó a formar estereotipos de los pueblos colonizados, entre otros.

El concepto postcolonial apareció por primera vez a principios de la década de 1950 con la descolonización de África y Asia, la aparición del término “Tercer Mundo”, y la finalización de la Segunda Guerra Mundial, momento de ruptura de la época colonial iniciada por Europa en el siglo XVI. Como plantea Silva (2016), los estudios postcoloniales nacen en las universidades de Estados Unidos, fundados por intelectuales, profesores y profesoras, personas teóricas indias, palestinas y argelinas. Principalmente, venían de espacios geográficos colonizados por diferentes imperios europeos, y hallaron en las universidades el lugar para investigar y reivindicar su condición no europea: “en el caso de

las Américas, se considera la extensión del proyecto occidental, más que su otredad, por procesos políticos-económico-culturales” (Silva, 2016: 2), procesos tales como la imposición del cristianismo y el sistema capitalista.

La teoría postcolonial se apropia del manifiesto editado por el Grupo de Estudios Subalternos liderado por la autora Ranajit Guha. El grupo de Ranajit Guha se constituyó como colectivo editorial, cuyo primer volumen fue *Subaltern Studies: Writings on South Asian History and Society*, del año 1982. Los estudios subalternos cuestionaban el colonialismo y toda su tradición, lo que provocó que se asociara a la teoría postcolonial, fomentando su expansión. Como resultado, nace el Grupo de Estudios Subalternos Latinoamericanos a cargo de Walter D. Mignolo en 1992. Los estudios subalternos denunciaban los prejuicios de las élites occidentales que edificaron la historiografía sudasiática, africana o latinoamericana, sin tener en consideración a las personas percibidas como subalternas. Asimismo, nutridos por el pensamiento de Jacques Derrida, afirmaban que la escritura occidental era una escritura etnocéntrica que dominaba siempre y en todas partes. Otro rasgo de esta corriente es el análisis de los modos en que las personas occidentales han representado a Oriente, tal es el caso de Said, y su obra *Orientalismo*.

Para Silva (2016), la teoría postcolonial bebe de otras fuentes en su concepción como son la población europea anticolonialista, el caso de Sartre y su visión sobre la cuestión colonial, la narrativa y el cine de Pier Paolo Pasolini, involucrado con la marginalidad étnico-cultural. También son notables y muy influyentes los autores Frantz Fanon, Aimé Césaire, Leopold Senghor, Panikkar, Anwar Abdel Malik, A.L. Tibawi, Abdullah Laroui, Talal Asad, S.H. Alatas y Romila Thapar. Los estudios poscoloniales se consideran fundamentales para comprender críticamente el presente, analizar el legado colonial y descubrir aquellos discursos que mantienen aún la estructura colonial.

La teoría postcolonial se encarga de estudiar, además, categorías tales como la raza, el lenguaje y la cultura de las personas colonizadas, así como su situación de marginación y

desigualdad social. Tal es el caso de Frantz Fanon que influyó notablemente en los estudios postcoloniales, al que ya hemos mencionado. De entre las obras que escribió destacan dos, fundamentalmente: *Piel negra, máscaras blancas*, donde examina cómo las personas colonizadas intentan superar su condición asumiendo la cultura de las personas colonizadoras, aceptando con ello las máscaras blancas impregnadas de racismo y sentimientos de inferioridad. En la obra *Los condenados de la tierra* resaltó el legado que el colonialismo inscribió en el cuerpo de las personas colonizadas, entendido no únicamente como cuerpo físico sino también como cuerpo discursivo. En realidad, toda su obra gira en torno al colonialismo y sus efectos en las personas colonizadas. Las personas sometidas a la colonización europea, tanto en América como en África y Asia adquirieron una identidad colonial subyugante, fueron privadas de su humanidad e se les impuso una mentalidad servil. Fanon propone una resistencia violenta frente a esta ideología colonial, entendida como un ejercicio intelectual en el que la catarsis expulsa de la psique ese imperativo servicial para recuperar el ego oprimido. Lo trascendental de sus ideas radica en la defensa de una guerra de liberación de clases, eliminando la colonización del imaginario cultural del propio colonizado o colonizada.

Es notoria la importancia para el desarrollo de los estudios poscoloniales de las aportaciones de Fanon y sus ideas de las transformaciones epistemológicas como formas de resistencia cultural. Tal como expresa Silvana Elías (2017), la mentalidad de Fanon se sitúa en los años sesenta dentro de la teoría de la liberación⁹, centrando el interés en la cuestión política de girar y dar la vuelta a la situación de colonización que vivía la población negra. El

⁹ Barragán Ronderos define la teoría de la liberación como un proyecto político latinoamericano que surge como una opción apta para nuevos desarrollos de las políticas en las regiones, descentrando las actuaciones de estado hacia políticas públicas inclusivas con las poblaciones oprimidas, promulgada a partir de los principios del filósofo Enrique Dussel. El proyecto surgió como una oposición a la obligación occidental de un modelo de explotación de recursos, proponiendo un modelo que aceptara las visiones de mundo desde un principio democrático de participación, de diálogo, del cumplimiento de los derechos humanos fundamentales y ante todo, del fomento del bienestar colectivo sobre el individual o personal: “La construcción europea del mundo se basó en la exclusión como principio y en la violencia como método, generando un plano de injusticia generalizada hacia las demás culturas del planeta, que en su mayoría fueron exterminadas hasta borrar cualquier rastro de su existencia, como sigue ocurriendo en la región” (2012: 116).

racismo fue uno de los pilares que favoreció la internalización en la persona negra de un sentimiento de humillación y vergüenza en torno a sí misma, su cultura y sus tradiciones. En este sentido, Fanon siente ira no contra el blanco colonizador, sino contra la persona negra que legitima la vergüenza y la desigualdad impuestas por las personas blancas a pesar de no recibir más que desperdicios y desprecio. La autora Ochy Curiel (2007) explica que Fanon se lamentó siempre de la deshumanización originada por el colonialismo, ya que trajo consigo racismo, violencia y expropiaciones de tierras, transformando a las personas no europeas en extranjeras. Por ello, Fanon propone la descolonización no solo en un sentido de independencia económica sino, principalmente, como lucha política de las personas colonizadas frente a la negación de su identidad y de su cultura, combatiendo el punto de vista etnocéntrico y racista de la cultura occidental.

En efecto, bajo el prisma del poder colonial, se presentaba al Otro-Otra como inferior, irracional y salvaje, en contraste con Europa occidental como superior, racional y civilizada. La construcción desde Occidente del Otro-Otra implicó la idea de superioridad de la cultura europea a través de herramientas tales como la especialización del saber, las universidades y los estudios específicos. Además, el imperialismo europeo no solo conquistó las ciencias sociales, sino que se propagó, principalmente, a través de las producciones literarias, convirtiéndose en medios de representación cargados de estereotipos de lo oriental, negro, árabe o indio. Estos argumentos son defendidos por el palestino Said, a quien se considera uno de los pioneros de los estudios poscoloniales. De entre sus escritos, destacan el título *Orientalismo*, ya mencionado, publicado en 1978, donde desarrolla los significados y matices del concepto de orientalismo. El término orientalismo es el conocimiento basado en la dicotomía Oriente/Occidente en sus definiciones del mundo. Y, por otro lado, la obra *Cultura e Imperialismo* analiza la cultura occidental a través de algunas de sus manifestaciones, tales como la *Aída* de Verdi, *El corazón de las tinieblas* de Conrad o *El extranjero* de Camus, que simbolizan el criterio de dominación europea sobre formas e

imágenes y no solo la dominación política-militar. Esta visión eurocéntrica sustenta el derecho y el deber de dominar de Occidente.

Como se ha mencionado, la teoría poscolonial profundiza en el concepto de subalternidad. El concepto concebido por Antonio Gramsci define la subalternidad como “una experiencia de la subordinación, expresada por la tensión entre la aceptación/incorporación y el rechazo/autonomización de las relaciones de dominación y materializada en una ‘disposición a actuar como clase’ que combina espontaneidad y conciencia” (Modonesi, 2012: 11). El término subalternidad explica también las cualidades y estados subjetivos de subordinación, describiendo a la comunidad oprimida y sin voz, las personas trabajadoras, las personas campesinas, las personas que viven en tribus y, muy especialmente, se refiere a las mujeres. En este sentido, se hace necesario citar a la autora india Gayatri Spivak que fue la autora de un documento imprescindible para construir y comprender la teoría postcolonial *¿Puede hablar el subalterno?*. En esta obra, se hace referencia al sujeto subalterno que es definido como aquella persona que, si bien físicamente puede hablar, no posee la posibilidad de expresarse y ser escuchado. Spivak menciona que los grupos subalternos no pueden hablar porque carecen de un lugar de enunciación, una posición que se lo permita. El papel de las mujeres colonizadas en este contexto es de doble discriminación, por ser mujeres y por ser sujetos coloniales. Los argumentos de los grupos dominantes inculcan en las personas subalternas la incapacidad de reflexionar por sí mismas, estando supeditadas, de esta forma, a la intelectualidad occidental blanca. Otra de sus obras se titula *Crítica de la razón postcolonial*, en la que critica cómo las exitosas producciones de los metafísicos europeos tales como Hegel, Kant, etc. se inclinan a excluir y no considerar a las personas subalternas en sus reflexiones y debates, así como también a considerarlas como no humanas.

Todas estas visiones se asentaron en los enfoques postestructuralistas¹⁰ de Derrida, Deleuze y Foucault, quienes pusieron en duda los principios epistemológicos de la racionalidad occidental, incluido en el propio marxismo que se centraba históricamente en los componentes materiales del colonialismo sin prestar atención a los problemas subjetivos y representacionales, esto es, a la colonización del pensamiento. Así, los teóricos y teóricas poscoloniales asumieron los conceptos posestructuralistas para cuestionar a Occidente su forma de explicar el hecho colonial. La civilización europea construyó modelos binarios en los que solo uno de los opuestos tenía significados positivos y de superioridad: occidental/oriental, blanco/negro, civilización/salvajismo, hombre/mujer, cristianismo/paganismo, etc. Tal y como afirma Silva (2016), Foucault fue el primer filósofo en argumentar la existencia de una conexión íntima entre conocimiento y poder; por su parte, Derrida propuso poner en práctica la deconstrucción del lenguaje, ya que ello conseguiría destruir los lugares privilegiados de la cultura occidental y fortalecer las múltiples realidades diversas.

Desde la perspectiva poscolonial, un tema principal que abordan todas las disciplinas es la cuestión de la existencia de culturas no modernas, de identidades no europeas occidentales y el surgimiento de estereotipos que definan a esos Otros y Otras no occidentales como primitivos, pueblos sin historia, subdesarrollados, tradicionales, resultado de la dominación política y cultural. En la misma línea argumental, Fraga (2013) matiza que el modelo de identidad a partir de la conquista de América, citando a Aníbal Quijano, se basa en la ideología de la raza, donde se usa el color de piel para legitimar la dominación colonial.

¹⁰ El postestructuralismo es un movimiento teórico y epistemológico surgido dentro de las ciencias sociales de tradición francesa y que tiene gran influencia en la forma de hacer y entender la filosofía, lingüística, ciencia, arte, historia, psicología, etc. en Occidente. Aplicado a las ciencias sociales, se fija en los significados y en la forma en que una persona se produce a sí misma, especialmente a través del lenguaje que no representa la realidad tal y como es, sino que la construye. Por esto, dos de los conceptos más frecuentes en la corriente postestructuralista son el de subjetividad y el de significado, aunque existen muchos más. En ocasiones, se describe al postestructuralismo como una forma de sacar a la luz el significado oculto de los textos. No obstante, no se trata tanto de desvelar el significado oculto, sino de estudiar este significado como un producto de los sistemas de representación (basado en Márquez, 2010).

Fraga señala que, para Quijano, el centro primordial de ese modelo de poder es la clasificación social de la población sobre la idea de raza, un concepto intelectual colonial:

el poder colonial tuvo dos implicaciones decisivas. La primera es obvia: todos aquellos pueblos fueron despojados de sus propias y singulares identidades históricas. La segunda es, quizás menos obvia, pero no es menos decisiva: su nueva identidad racial, colonial y negativa, implicaba el despojo de su lugar en la historia de la producción cultural de la humanidad. En adelante no eran sino razas inferiores, capaces sólo de producir culturas inferiores. Implicaba también su reubicación en el nuevo tiempo histórico: en adelante eran el pasado. (Quijano, 2003: 221 citado en Fraga, 2013: 390)

Ciertamente, el modelo de poder colonial incluía una óptica de conocimiento que consideraba lo no europeo como el pasado y, así, inferior y primitivo.

La identificación racial sirvió para justificar realidades sociales asimétricas que, combinada con la clase y el género, lograron dominar hasta convertirse en estructura basal. Como se ha señalado, la racialización de las poblaciones colonizadas dio lugar a la división racial del trabajo, el trabajo remunerado era privilegio de las personas blancas, la servidumbre en forma de trabajo forzado estaba reservada para la población india y la esclavitud fue destinada a la población negra.

Otra corriente a tratar en este apartado es el feminismo poscolonial que se expresa como aquel feminismo que surge como respuesta al feminismo blanco occidental, concienciando de la manera en que el racismo y el colonialismo influyen en las mujeres no occidentales. Por lo tanto, nace como crítica al feminismo blanco y expone que el feminismo blanco no da cuenta de las categorías de raza, preferencia sexual o clase social. De esta manera, el feminismo poscolonial se identifica con el indigenismo y el feminismo negro y conlleva una crítica del feminismo occidental y de la teoría poscolonial. Una de las autoras clave en este contexto es Chandra Talpade Mohanty, quien en el texto *Bajo Ojos*

Occidentales postula que las mujeres no occidentales son descritas por el feminismo occidental como responsables de la dominación masculina y de las tradiciones, sin considerar las circunstancias históricas ni las divergencias educativas. Por el contrario, Mohanty pretende dar protagonismo a las mujeres colonizadas. La acusación al feminismo occidental de no considerar los diferentes contextos de las mujeres y de sus limitaciones al aplicarlo a sociedades colonizadas es repetida por muchas autoras como, por ejemplo, Crowley y Curiel.

Por un lado, Ethel Crowley en su obra *Las mujeres del Tercer Mundo y las Inadecuaciones del Feminismo Occidental* propone utilizar la etnografía como solución al problema. Por otro lado, Curiel considera que la teoría poscolonial académica es androcéntrica y selectiva y carece de los aportes de los movimientos feministas afrolatinos e indígenas. Desde los años sesenta los movimientos feministas indígena y afrodescendiente han llevado a cabo investigaciones acerca de cómo la estructura patriarcal y capitalista se vinculaba con otras estructuras de dominación tales como el racismo, la heteronormatividad, el clasismo y el sexismo, con la finalidad de crear proyectos políticos definidos e inclusivos. Estos movimientos han sido invisibilizados desde las élites académicas y políticas donde predominan ópticas androcéntricas. Según Curiel (2007), las mujeres racializadas han sido inferiorizadas en la sociedad, en las ciencias sociales¹¹ y en el mismo feminismo a causa del sesgo racista que predomina.

¹¹ Grosfoguel (2011) refiere el sexismo de las mujeres en las ciencias sociales, en tanto, productoras de conocimientos: “A través del mito de la ‘ego-política del conocimiento’ (que en realidad habla siempre a través de un cuerpo masculino ‘occidental’ y de una geopolítica del conocimiento eurocéntrica) se niegan y desechan por particularistas las voces críticas y el pensamiento crítico provenientes de personas y grupos inferiorizados y subalternizados por este racismo epistémico/sexismo epistémico hegemónicos. Si la epistemología tiene color - como tan bien lo señala el filósofo africano Emmanuel Chukwudi Eze (1997) - y tiene género/color - como lo ha argumentado la socióloga afroestadounidense Patricia Hills Collins (1991) - entonces la epistemología eurocéntrica que domina las ciencias sociales tiene color y tiene género. La construcción de la epistemología de los hombres ‘occidentales’ como superior y del resto del mundo como inferior forma parte inherente del racismo/sexismo epistemológico que ha prevalecido en el sistema mundo durante más de quinientos años”

“El racismo epistémico funciona a través de los privilegios de una política esencialista (‘identitaria’) de las élites masculinas ‘occidentales’, es decir, la tradición de pensamiento hegemónica de la filosofía occidental y la

Dentro del movimiento negro feminista se ha de reconocer la notoriedad de mujeres como María Stewart, la primera mujer negra que señaló el racismo y el sexismo en Estados Unidos, así como Sojourner Truth, quien propuso un activismo que uniera tanto a mujeres blancas como a negras para conseguir la liberación racista y sexista. Posteriormente, Rosa Parks contribuyó al nacimiento del movimiento de los derechos civiles con su negativa a ceder el asiento a un hombre blanco en un autobús en el sur de los Estados Unidos. Asimismo, Ángela Davis engrandeció la perspectiva feminista al relacionar la clase con la raza y el género.

Miranda (2016) afirma que el feminismo negro surgió en las comunidades de esclavos y esclavas, donde habían sido explotados o explotadas en hogares o campos de trabajo, sometidos física y moralmente y sin acceso a ningún tipo de educación:

Las feministas negras establecieron alianzas con los hombres de su propia raza en la lucha por la abolición de la esclavitud; con las mujeres blancas en la lucha por el sufragio femenino; y entre las mujeres negras cuando el racismo acabó contaminando el movimiento sufragista estadounidense y cuando la emancipación incorporó las diferencias de género en las comunidades negras. (2016: s.f.)

teoría social que rara vez incluye a las mujeres ‘occidentales’ y nunca incluye los/ las filósofos/as, las filosofías y científicos/as sociales ‘no occidentales’. En esta tradición racista/patriarcal, se considera ‘Occidente’ como la única tradición de pensamiento legítima capaz de producir conocimiento y como la única con acceso a la ‘universalidad’, la ‘racionalidad’ y la ‘verdad’”.

“Así pues, desde la formación de las Ciencias Sociales Liberales Occidentales en el siglo XIX, el racismo epistémico y el sexismo epistémico han sido constitutivos de sus disciplinas y de su producción de conocimiento. Las ciencias sociales occidentales asumen la inferioridad, parcialidad, y falta de objetividad en su producción de conocimiento del conocimiento ‘no occidental’ al mismo tiempo que asumen la superioridad del conocimiento ‘Occidental’. Como resultado de ello, la teoría social occidental se basa en la experiencia histórico-social de cinco países (Francia, Inglaterra, Alemania, Italia y los Estados Unidos) que constituye no más del 12% de la población mundial. Los teóricos sociales que componen el canon de las disciplinas de las ciencias occidentales provienen fundamentalmente de estos cinco países”.

“Si a esto sumamos que la teoría social que se produce a partir de la experiencia social de estos cinco países es masculina, ignorando las aportaciones teóricas de mujeres en estos cinco países, entonces el provincialismo es todavía mayor pues la teoría social es representativa de la experiencia histórico-social del 6 por ciento (los hombres de estos cinco países) de la población mundial. En suma, el eurocentrismo con su racismo/sexismo epistémico es una forma de provincialismo camuflado de universalismo que se reproduce en las ciencias sociales hoy”.

En este contexto, la propia Truth oponía su esclavitud a la situación de las mujeres libres, visibilizando la diferencia entre ambas: las mujeres negras enfrentaban varios tipos de opresión simultáneos.

Durante las primeras décadas del siglo XX emergió un feminismo negro de clase trabajadora, basado en la creencia de que la gente negra constituía un pueblo con una historia y un destino comunes. Ello contribuyó a crear tanto una conciencia feminista entre las mujeres negras como una conciencia negra que agrupaba a mujeres y a hombres.

Miranda (2016) sigue afirmando que, en 1955, Rosa Parks protagonizó la situación precursora del Movimiento: “se negó a obedecer al chófer de un autobús público que quería obligarla a ceder su asiento a una persona de raza blanca. Este suceso la llevaría a ingresar en prisión, desencadenándose una ola de protestas que repercutieron a lo largo y ancho del país” (2016: s.f.).

Asimismo, en 1966, nació el movimiento de las Panteras negras creadas por Huey Newton y Bobby Seale en California, “con la intención de formar patrullas armadas para vigilar el comportamiento de los agentes de policía y desafiar la brutalidad policial” (2016: s.f.). Se trataba de una entidad socialista y revolucionaria que fue incorporando programas sociales dirigidos a la comunidad negra como su principal actividad: “Las/os Panteras Negras contribuyeron a que el gobierno y la sociedad se dieran cuenta de la urgencia de adoptar medidas para frenar el daño que se había estado ocasionando a la población negra desde la época colonial” (2016: s.f.).

A partir de los 70, el feminismo negro se ubicó en el marco de los black studies, orientándose hacia la lucha por el reconocimiento de su identidad, y oponiéndose contra las representaciones de las mujeres negras en los discursos dominantes.

Posteriormente, las aportaciones de las feministas afrolatinas se hacen más visibles. Estas feministas aportaron investigaciones en las que introdujeron las categorías género y raza para comprender el patriarcado en el nacimiento de las naciones latinoamericanas,

además de analizar el papel de las mujeres en la época colonial, reducidas a un rol de reproductoras de esclavos y esclavas, nodrizas u objetos sexuales de sus amos. De acuerdo con estas aportaciones, en la actualidad se pueden conocer las diferentes formas de resistencia de mujeres esclavas, “lo que se ha llamado ‘operaciones tortuga’ en las Casas Grandes de los amos, el desperdicio de productos domésticos, los abortos autoinducidos para evitar que sus hijos e hijas fueran esclavizados” (Curiel, 2007: 98). Estas formas de resistencia son denominadas por Celsa Albert, citada en Curiel (2007), cimarronaje doméstico. Igualmente, en esos estudios aparecen otras formas de protesta como las fugas. Aportes importantes de estas investigaciones son los de Lélia González, quien afirma la importancia de la relación entre sexismo, clasismo y racismo de las mujeres esclavas negras. Lélia propone el concepto de amerifricanidad para rechazar la identidad “latina” construida como una continuidad del eurocentrismo; el concepto alude a un proceso de resignificación histórica, una historia de resistencias africanas que conlleva la formación de identidades heterogéneas entendidas como un conjunto de muchos elementos a la vez. La noción de Améfrica Ladina de Lélia González se apoya en la idea de América Latina como una identidad homogénea latina, resultado de un proceso de blanqueamiento en que “lo negro” se negó como elemento principal en la construcción de América.

Por otro lado, los aportes desde el feminismo indígena latinoamericano se manifiestan en los años sesenta, concretamente el escenario que permitió la creación de este feminismo fue el plan de resistencia de las poblaciones indígenas, negras y populares en contra de la celebración de los 500 años del descubrimiento de América. El feminismo indígena polemiza acerca de las narraciones patriarcales, racistas y sexistas de la sociedad latinoamericana, cuestionando el rasgo racista y etnocéntrico del feminismo blanco. Las mujeres indígenas combaten para que se reconozca la historia de la colonización, para que se admita su cultura y por una economía justa; asimismo, cuestionan el racismo estatal y el patriarcado indígena.

En general, el feminismo latinoamericano pretende revisar la teoría y la práctica política del feminismo blanco y burgués. Espinosa-Miñoso (2014) afirma que, desde la óptica latina, se postula una crítica a la epistemología feminista occidental, estudiando los principios sobre los que se asentaba la opresión de género. El feminismo clásico fue creado por mujeres que poseían un privilegio epistémico debido a su posición de raza y clase, por tanto, las mujeres descoloniales pretenden dismantelar el modelo de múltiples opresiones desde una visión no eurocentrada. El feminismo occidental engendra explicaciones ajenas a la historia del racismo y la colonización. La consideración de las categorías de clase y raza como males menores entre algunas mujeres, las racializadas y pobres, contribuye a la tendencia a naturalizar esas categorías como si ellas no fueran el resultado del sistema de dominación que ha organizado el mundo dentro del cual están inmersas.

El feminismo latinoamericano apuesta, además, por la posibilidad de construir conocimiento desde una perspectiva que parta de los estilos de vida de las Otras, esto es, de las mujeres indígenas, campesinas, afrodescendientes, lesbianas, trabajadoras del sexo, cuestionando políticamente la producción de conocimiento occidental, y reclamando las identidades y tradiciones negadas, marginalizadas y racializadas por el feminismo blanco que se declara universal. Los aportes a estos estudios son muchos y desde diversas posiciones, se destacan las siguientes autoras y autores¹²: Rita Laura Segato, Ochy Curiel, Karina Bidaseca, Liliana Ancalao, Moira Millán, Maribel Núñez Rodríguez, Katsí Yari Rodríguez Velazquez, Carolina María Gómez Fonseca, Yuderkys Espinosa Miñoso, Rosario Castelli, María Gabriela Pombo, Victoria Tesoriero, Juan Pablo Puentes, Santiago Ruggero, Sergio Kaminker, Micaela González, Alicia Tabarosa, María Herminia Greco, Ana Mines, Cintia Saporito, Luciana Politti o Ana Contreras Huayquillán, entre muchas.

Se considera de suma importancia en este punto traer a colación algunos apuntes sobre el feminismo decolonial. En primer lugar, cabe resaltar los estudios de Ana Montanaro

¹² La lista de autoras y autores la proponen Karina Bidaseca y V. Vázquez Laba (2011).

Mena (2016) sobre el feminismo decolonial, en los que la autora señala que el feminismo occidental eurocéntrico fue promovido por mujeres blancas, urbanas, burguesas y de países del Primer Mundo, quienes no reconocieron que sus praxis reproducían las mismas situaciones problemáticas que criticaban. Como enunciamos anteriormente, el feminismo hegemónico europeo ponía en entredicho el universalismo androcéntrico, al mismo tiempo que producía categorías que se aplicaban con una intención de universalidad. La autora, además, afirma que en la década de los 70 del siglo XX se comenzó a cuestionar esa supuesta universalidad desde el movimiento feminista creado por mujeres afrodescendientes y del tercer mundo, con aportes del feminismo poscolonial, instituyéndose un grupo de aportaciones ubicadas geopolíticamente en el Tercer Mundo y que denuncian la naturaleza etnocéntrica y eurocéntrica del feminismo occidental y el modo en que éste reproduce la colonialidad.

El feminismo decolonial latinoamericano pretende cuestionar la ideología del feminismo occidental integrando a las mujeres subalternas e introduciendo conceptos del feminismo no hegemónico, conceptos como negritud, periferia o decolonialidad:

Estas teorías feministas quiebran con la idea que el patriarcado es la única opresión que sufren “todas las mujeres”, por lo que realizan planteamientos sugerentes, interseccionando género, sexo, raza, nacionalidad, subalternidad y clase social. Partiendo de que el género está racializado y la raza siempre generiza y de ahí se puede comprender mejor la subalterización y sus diversas variables, más allá de asumir a la categoría sexo-género como la única explicación. (Montanaro Mena, 2016: 339)

En efecto, el feminismo hegemónico blanco representa el discurso y la práctica de la colonialidad del poder, frente al feminismo de los países del Tercer Mundo: “que es reapropiado por las mujeres que han sido construidas como las otras” (Montanaro Mena, 2016: 345). La colonialidad del poder es comprendida como la imposición estructural de un

grupo de personas sobre otras, mediante la interiorización de creencias, prácticas y leyes ajenas a las personas quienes son colonizadas.

El movimiento feminista decolonial se centra en las mujeres afrodescendientes e indígenas latinoamericanas y aborda, principalmente, la cuestión de la invisibilidad dentro de sus propios grupos sociales y dentro del propio feminismo. El feminismo afrodescendiente latinoamericano y del Caribe muestra las consecuencias de la colonialidad: “que se esconde tras el discurso del mestizaje que fue en gran medida el causante de la violencia racista y clasista; mostrando las formas en que lograron unir esfuerzos desde la solidaridad y las formas diversas para resistir a la esclavitud” (Curiel, 2007 citada en Montanaro Mena, 2016: 347).

Las mujeres feministas indígenas han debatido sobre situaciones tales como las relaciones patriarcales, racistas y clasistas presentes en la sociedad latinoamericana. Además, ponen en evidencia cómo muchas opresiones se ocultan tras las tradiciones y costumbres dentro de sus propios grupos sociales y familiares. Del feminismo indígena surge una manifestación de feminismo comunitario que se une al feminismo decolonial.

El feminismo decolonial plantea el tema del mestizaje como eje vertebrador sobre el que se construyen los estados-nación en América Latina, un proceso mediante el cual se elimina y excluye de la nación a la población indígena, y muy especialmente, a la población afrodescendiente. En 2008, María Lugones presentó, por primera vez, un proyecto de feminismo decolonial, articulando la óptica interseccional con la lectura crítica de la modernidad de Quijano. Por esta razón, la categoría “género” fue organizada alrededor de la colonialidad del poder. Tal y como afirma Quijano (2000), en el mundo colonial hispanoamericano, las normas ideales de conductas sexuales de los géneros y las normas de organización familiar de la población europea fueron fundamentados en clasificaciones raciales:

la libertad sexual de los varones y la fidelidad de las mujeres fue, en todo el mundo eurocentrado, la contrapartida del “libre”-esto es, no pagado como en la prostitución, más antigua en la historia- acceso sexual de los varones “blancos” a las mujeres “negras” e “indias”, en América, “negras” en el África, y de los otros “colores” en el resto del mundo sometido. (2000: 378)

Aún más, acordándonos de Karina Bidaseca (2015), la colonialidad del género se evidencia en los atributos que se exponen mediante la racialización de los cuerpos femeninos y, como se comprobará a través de los cuadros de castas, se representan clasificados como cuerpos de buenas víctimas blancas y malas víctimas no blancas. De este modo, el colonialismo, y más tarde la colonialidad “determinaron la occidentalización y la patriarcalización de las relaciones sociales de género para los pueblos originarios” (2015: 104).

Asimismo, Yuderkys Espinosa Miñoso define el feminismo decolonial como la construcción y producción de una voz subalterna, no hegemónica, que interpreta la opresión histórica en clave de género. El feminismo decolonial se apoya en otras epistemologías, aquellas que rompieron con las epistemologías modernas occidentales y con el eurocentrismo tales como las tradiciones comunitarias indígenas y afrodescendientes:

hace una revisión al mismo concepto de mujer en su pretensión de universalidad, y segundo porque tampoco cree en esa mirada lineal de la historia donde siempre todo pasado ha sido peor, o toda manera de organización social y de relaciones sociales que han excedido la modernidad se ven siempre como pasado o algo que habría que superar. (Barroso Tristán, 2014: 23)

El otro punto donde se apoya el feminismo decolonial, según Yuderkys Espinosa, es en el feminismo negro y de color de los Estados Unidos. Como ya se ha reiterado, el movimiento negro señalaba la necesidad de percibir la opresión de la gran mayoría de las mujeres desde una óptica que atendiera no solo al género, sino también a la raza, la clase, al heterosexismo

y a la experiencia colonial. El feminismo clásico occidental-moderno reproduce el privilegio de raza y clase, perpetuando el patrón implantado por el estado colonial y por la categoría blanca burguesa en la matriz de dominación. El feminismo occidental se nutre del discurso hegemónico racista eurocentrado, imponiendo un modelo de sociedad y unos saberes que son relevantes frente a otros que son invisibilizados.

Ochy Curiel afirma que surgen experiencias y asociaciones de mujeres:

como la de las Cómplices, Las Próximas, las Chinchetas, Mujeres Creando, Mujeres Rebeldes, Lesbianas feministas en Colectiva, el Movimiento del Afuera con sus obvias diferencias, desde República Dominicana hasta la Argentina han propuesto un feminismo excéntrico, del afuera, desde la frontera, comunitario, desde los márgenes como espacios posibles de construcción política desde la acción colectiva autogestionada y autónoma que produce teoría propia y un pensamiento descolonizador frente al eurocentrismo y a la teoría y perspectiva de género más conservadora y que cuestiona de fondo la relación saber-poder y la dependencia a las instituciones. (Curiel, 2009: 19)

Un tema clave que cuestiona el feminismo decolonial es la heterosexualidad, la cual se entiende como un régimen político, y no como una opción sexual. Curiel sostiene que la heterosexualidad es una situación político-colonial, al igual que la familia tradicional y monógama. Cuando esta categoría se une a otras dentro de la matriz de opresiones, va adquiriendo efectos diferentes que afectan directamente a las relaciones sociales.

En el mismo sentido, María Galindo (2015) considera que es necesaria una despatriarcalización por parte del feminismo, desmontar la estructura de poder colonial patriarcal, heteronormativa, cuyo último fin es reglamentar el contrato sexual y la reproducción de las mujeres. Durante la colonización, se introduce un sistema de género patriarcal, que ubica a las mujeres negras e indígenas en espacios doblemente subordinados: con relación a los grupos colonizadores y también respecto a los hombres de sus propios

grupos. De hecho, la colonización también implantó dentro de las propias comunidades unas estructuras jerárquicas que terminaron por eliminar los vínculos de solidaridad y ayuda.

2.3.2. Pensamiento crítico en América Latina: Grupo Modernidad/Colonialidad

A mediados del siglo XX surgen desde diferentes ámbitos del conocimiento denuncias sobre el aumento de la pobreza y las circunstancias de opresión en las que vivía la sociedad latinoamericana debido a las estructuras todavía vigentes del legado colonial. En este grupo, según cita Losada Cubillos (2011), destacan autores como Edmundo O’Gorman en los años ochenta, y Ángel Rama en los años noventa. El autor citado dedica un capítulo al estado de la cuestión sobre estudios poscoloniales en América latina y señala como notorias diversas teorías tales como: la Teoría de la dependencia, promovida por Raul Prebisch en el contexto latinoamericano, basándose en el paradigma centro-periferia, que reseña los vínculos entre la economía central próspera y la economía de los países periféricos poco competitivos; la crítica de Paulo Freire que, como bien señala Ocampo López (2008), propuso una pedagogía para las personas oprimidas y una visión crítica de su realidad más cercana; la Filosofía de la liberación entendida como un movimiento crítico con el eurocentrismo y su postura epistémica; y, finalmente, el sistema mundo de Wallerstein, cuyos argumentos sugieren que el capitalismo consiste en la creación de centros de poderes socioeconómicos que se desarrollan y evolucionan en función de las periferias, éstas, a su vez, abastecen de recursos y mano de obra barata a dichos centros.

Este pensamiento crítico latinoamericano está representado por diversos autores: Víctor Raúl Haya de la Torre, José Enrique Rodó, Aníbal Pinto, Ruy Mauro Marini, Rodolfo Stavenhagen, entre otros. La idea común a todos ellos era la de cuestionar el legado colonial que penetraba en todos los ámbitos de la vida, estaban de acuerdo en la idea de que todos los esquemas categóricos que se manejaban hasta entonces en las ciencias sociales: “eran productos humanos orientados por intereses humanos” (Losada Cubillos, 2011: 263); las

ciencias sociales deberían, por lo tanto, considerar las limitaciones en la creación de los discursos y sobre la posición de quién los crea.

Se añaden, a continuación, algunos postulados poscoloniales de Santiago Castro-Gómez a modo de ejemplo, para evidenciar la crítica latinoamericana que se realiza al colonialismo. Sobre la “irracionalidad” de las personas subalternas:

La ciencia (...) de finales del xviii actúa, de este modo, como un dispositivo de representación étnica a partir del cual el “otro” es nombrado, clasificado y despojado de toda racionalidad cognitiva. Desde el punto cero en el cual se creen instalados los criollos, las prácticas cognitivas de las castas son declaradas como pertenecientes al ámbito del mito, y sus practicantes condenados a ocupar un lugar subordinado en el espacio social. (Castro Gómez, 2005: 200)

También reflexiona acerca del trabajo y la escasez. Con la Modernidad nace la idea de las personas europeas de pensarse a sí mismas como dueñas y señoras de la tierra: “(...) Aparece entonces una idea (¿una obsesión?) que ya no abandonaría más al hombre moderno: que la abundancia sustituya a la escasez en calidad de situación originaria y experiencia fundante de la existencia humana sobre la tierra” (Castro Gómez, 2005: 205). Y, por último, Castro Gómez acerca de la ciencia y la política, refiere que el éxito de las clasificaciones y jerarquías establecidas por las élites europeas ofrecían la potencialidad de realizar un inventario sistemático de los recursos naturales existentes, “lo cual venía muy bien a los intereses comerciales del Estado” (2005: 207).

En definitiva, la modernidad colonial se basó en construcciones tales como la razón, lo individual, la burocracia estatal, la especialización del saber,...y se caracterizó por sus ideas de historia lineal, progreso y superación. Con el colonialismo europeo emergió el paradigma de la civilización europea, desintegramos a su paso la historia de otras culturas no europeas.

En este contexto surge una crítica poscolonial que usa el término de interseccionalidad para poder analizar las relaciones sociales. Se encuentra en este punto el Proyecto Modernidad/Colonialidad como uno de los más importantes grupos de pensamiento crítico activos en América Latina. Según cita Pachón Soto (2008), las figuras clave del grupo son el filósofo argentino Enrique Dussel, el sociólogo peruano Aníbal Quijano y el semiólogo argentino-estadounidense Walter D. Mignolo, quienes han influido como precursores para el resto del grupo. En un segundo nivel, destacan el sociólogo puertorriqueño Ramón Grosfoguel, el filósofo puertorriqueño Nelson Maldonado Torres, el filósofo colombiano Santiago Castro Gómez, el antropólogo colombiano Arturo Escobar, el sociólogo venezolano Edgardo Lander, el antropólogo venezolano Fernando Coronil, y la lingüista norteamericana Catherine Walsh. Otras aportaciones intelectuales al grupo son María Lugones, Boaventura Do Santos, Óscar Guardiola Rivera, Immanuel Wallerstein, Zulma Palermo, Juliana Flórez y Mónica Espinosa, Karina Bidseca, Ochy Curiel, etc.

El grupo modernidad/colonialidad no se dedica únicamente a publicar libros o artículos, sino que colabora en varios programas y proyectos políticos y académicos tales como el movimiento indígena en Ecuador y Perú, los movimientos negros y la organización de distintas tareas en el Foro Social Mundial. Sus investigaciones giran en torno a una perspectiva decolonial. El concepto de decolonialidad examina el modelo de poder colonial que permanece bajo modos de conocimiento universales que confirman la dualidad dominador-dominado. Diferentes experiencias como los movimientos indígenas, el feminismo negro, el pensamiento queer, entre otros, son ubicadas como escenarios interdisciplinares desde donde surgen nuevas epistemologías del conocimiento. Estas experiencias emergen desde identidades y espacios históricamente considerados subalternos, intentando desmontar el eurocentrismo, sexismo, racismo y patriarcado que rigen el pensamiento hegemónico.

Antes de continuar con la indagación sobre los estudios del grupo Proyecto Modernidad/Colonialidad, se hace necesario aclarar algunos conceptos clave: En primer lugar, la distinción entre colonialismo y colonialidad. Se entiende el colonialismo como el dominio cultural, económico y territorial sobre una región por parte de un país o nación dominante; concretamente, el colonialismo moderno, que se inició en el siglo XVI, fue la expansión impetuosa del capitalismo y la conquista, la ocupación de las regiones americanas, la extracción desproporcionada de los recursos naturales, el sometimiento y esclavización de la población indígena y africana. El colonialismo significó la supremacía de las potencias europeas, la autoridad del capitalismo a escala planetaria y la opresión de la civilización occidental según las normas de la modernidad.

Por otro lado, la colonialidad se refiere a un modelo de poder que comenzó con la conquista de América cuando la racialización de las personas y la jerarquía racial penetraron en todas las relaciones sociales tales como el género, la clase, el conocimiento, la cultura, etc. De esta manera, cualquier categoría aislada no se puede entender, si no se entiende cómo la colonialidad del poder la perfora y transforma; piénsese por ejemplo en el patriarcado, no podría comprenderse en aquel contexto sin entenderlo bajo la mirada del poder colonial. Según Quijano (1992), a partir de ese momento, emergió un modo de percibir el mundo basado en una línea divisoria racial, donde las poblaciones europeas se ubicaron en un lado clasificando al resto de personas del planeta en el otro. Así, los distintos países europeos crearon un sistema de estados-nación llamado imperialismo, que estaba prohibida para los seres catalogados como racialmente inferiores.

Esta línea racial clasificatoria aún está vigente y se expresa por medios de estereotipos. Al respecto de ello, Castro Gómez (2000) señala que ambas poblaciones se definen en base a una polarización excluyente y no se relacionan como iguales, sino que media entre ellos una política unidireccional que transforma las identidades subalternas en una reproducción de las identidades blancas, en un proceso de “civilización”. Así, las

personas blancas europeas poseen las características de la bondad, la civilización y la racionalidad, mientras que los otros u otras se les identifican con la maldad, la barbarie o la incontinencia instintiva, como ya se ha mencionado.

Esta ideología de la superioridad europea a nivel mundial originó un discurso de poder que legalizó el racismo, a través de la dominación colonial este discurso penetró en todas las culturas dominadas, formándose así la lógica eurocéntrica: todo lo occidental es bueno y lo que se aleje de esta visión es malo. A esta ideología las personas teóricas e investigadoras actuales latinoamericanas la llaman colonialidad, vinculada estrechamente al colonialismo sin serlo: “el colonialismo ha sido una de las experiencias históricas constitutivas de la colonialidad, pero la colonialidad no se agota en el colonialismo sino que incluye muchas otras experiencias y articulaciones que operan incluso en nuestro presente” (Restrepo y Rojas, 2010: 16).

Aún más, la distinción entre colonialismo y colonialidad puede llevar a confusión con los conceptos descolonización y decolonialidad. Se entiende por descolonización el proceso por el cual se da por finalizado el colonialismo y todas las actividades asociadas a ello, y surgen en el siglo XVIII las independencias políticas de las colonias americanas, y en el siglo XX de las africanas y asiáticas. En cambio, la decolonialidad se refiere al proceso que pretende superar históricamente la colonialidad, supone alterar y revolucionar el modelo de poder colonial.

El giro decolonial que propone el grupo Modernidad/ colonialidad debe entenderse, tal y como señalan Restrepo y Rojas (2010), desde una mirada del sistema mundo y su modelo de poder mundial, diferenciando y jerarquizando a los grupos humanos según un discurso racial en beneficio de su explotación capitalista. El argumento que sigue el grupo crítico comienza cuestionando el concepto de modernidad, sus proposiciones teóricas se centran en comprender la experiencia de la modernidad, apelando a una epistemología y un programa político que polemizan el modelo eurocentrista del conocimiento.

Siguiendo con el estudio de Restrepo y Rojas (2010), se describen las diferencias fundamentales de este grupo en relación con otras corrientes intelectuales con las que se las confunde como la teoría postcolonial, los estudios culturales o con teorías críticas como el marxismo. Se explican a continuación según estos críticos:

Con la teoría postcolonial. No se puede confundir la teoría decolonial con la teoría postcolonial. Los estudios poscoloniales analizan la situación poscolonial de la India, centrándose en la idea de Oriente como sinónimo de identidad, epistemología y práctica social subordinada. Ahora bien, la teoría decolonial se centra en las experiencias y elementos propios de Latinoamérica, esto es, en el colonialismo hispano y lusitano, además de diversas teorías tales como la filosofía de la liberación o la teoría de la dependencia.

Con el postestructuralismo. El postestructuralismo es una teoría que se vincula al giro discursivo, entendido como un argumento que afirma que el mundo está discursivamente organizado. Para algunas autoras y autores de este grupo, el postestructuralismo sigue encasillado en el eurocentrismo y, por tanto, es una teoría que permanece ligada a la colonialidad del saber.

Con los estudios culturales. Un punto importante de la teoría decolonial es el doctorado en estudios culturales latinoamericanos en la Universidad Andina Simón Bolívar, en Quito, liderado por Catherine Walsh, con un programa que se centra en los postulados de la modernidad/colonialidad. Así, existe una relación mínima entre la corriente de estudios culturales latinoamericanos y la teoría decolonial. Sin embargo, las características dominantes en los estudios culturales se ocupan de investigaciones intelectuales y políticas diferentes argumentalmente del grupo modernidad/colonialidad. La teoría decolonial fija su atención en las consecuencias opresivas coloniales.

Con los estudios de la subalternidad. Los estudios de la subalternidad se originan como el trabajo de un grupo de estudiosos y estudiosas de la India que cuestionaban las inclinaciones dominantes y elitistas en la historiografía sobre su país desde una visión que

visibilizara los grupos subalternos. Los estudios de la subalternidad y la teoría decolonial comparten el hecho de ser realizados desde las diferencias coloniales, desde el lugar de exclusión y se diferencian en que la teoría decolonial no solo se centra en la diferencia colonial sino que analiza las condiciones de la academia occidental y el discurso del mercado de publicaciones.

Con el marxismo. El grupo declara que el marxismo es, junto al cristianismo y al liberalismo, las tres ideologías sobre las que se asienta la modernidad, y, por tanto, se distancian críticamente de él, en tanto que el marxismo forma parte del eurocentrismo y se interesa en la clase social como elemento analítico que extrapola su práctica al resto del mundo, ignorando que la raza es el principal modo de producción capitalista en países no europeos.

Otro concepto clave del Grupo es el de modernidad. La modernidad surgió en el siglo XVI, momento en el cual se expande el cristianismo mediterráneo hacia América y Asia, surgió como un fenómeno europeo asociado al capitalismo, donde todos los continentes participaron pero con diferentes posiciones de poder. La modernidad europea se basaba en su propia autoidentificación como centro de poder, anulando cualquier aportación o enunciación del resto de culturas no europeas. La crítica a la modernidad consiste en desplazar la narrativa eurocéntrica, la modernidad no es un proceso lineal que comprende Grecia, Roma, la Edad media, el Renacimiento, la Ilustración y la Modernidad europea. El autor que profundiza en este argumento es Dussel, que piensa que esta óptica eurocéntrica es una imagen que surge dentro de la intelectualidad europea en autores como Kant o Hegel. La intelectualidad europea para invisibilizar las aportaciones de otras culturas en la creación de Europa, inventaron esta lectura eurocéntrica de la historia: “La modernidad sólo fue posible con Europa como centro” (Pachón Soto, 2008: 18), pero ese lugar lo logró Europa en 1492, ya que antes, por ejemplo, la cultura musulmana fue más desarrollada científicamente, más extensa en el tiempo y con muchas aportaciones significativas. Como es sabido, la presencia

de culturas africanas en España datan de la prehistoria: fenicios, íberos,...además de una convivencia de más de seis siglos con población árabe africana; por ello, según relatan Cala C. et al., la negación de estas culturas es debido a un proceso de construcción “identitaria de acuerdo a una desafricanización intencional del concepto de España” (2018: 78).

Para Dussel, la primera nación que inauguró la fase moderna del mercantilismo mundial fue España. Las consecuencias del mito de la modernidad según las expone Pachón Soto (2008), consisten, principalmente, en la autopercepción de Europa como civilización superior. Esta “supremacía” obligó a las comunidades no europeas a concebirse como primitivas y culpables. Por lo tanto, la violencia contra las personas primitivas fue justificada en nombre de la civilización.

El tercero de los conceptos que identifica al grupo es la colonialidad del poder. La colonialidad del poder puede definirse como el sistema de dominación al que fue sometida la población latinoamericana a partir de la conquista. Así, alude a la invasión del pensamiento del otro/a y su occidentalización. La dominación se realiza mediante un discurso que se incrusta en la persona colonizada y también se desarrolla en las personas colonizadas. De este modo, la persona colonizadora borra el imaginario de la persona colonizada, la invisibiliza, subalterniza y oculta, mientras que reafirma su identidad al negar esa otredad.

El resultado de todo esto conduce a que la persona colonizada interiorice el punto de vista de la cultura hegemónica, y quedan sometidos y prohibidos los modos de elaborar conocimiento, la sabiduría, el mundo simbólico de la persona colonizada, imponiéndoseles nuevos patrones de conocimiento y modos de vida. Tal y como señala Pachón Soto: “la colonialidad del poder construyó la subjetividad del periferializado” (2008: 22). Lo que refiere el concepto de periferia es nuevamente a la idea de raza.

Según Quijano, la noción de raza, en un sentido moderno, no era conocida históricamente antes de América. La idea de raza, primeramente, se asignó a la población india y posteriormente a la población negra. De cualquier forma, para Quijano, la idea de

raza fue una invención que nada tenía que ver con la biología; fue a partir del siglo XVI cuando surgió el vínculo entre raza y color de la piel. Además, la raza fue un factor fundamental para el desarrollo del capitalismo moderno, en el sentido en que el concepto racial legitimó las relaciones de dominación producidas en la conquista en base a la supuesta inferioridad de los grupos no europeos. Otra de las consecuencias del modelo racial fue la superioridad epistémica de las personas europeas, como hemos mencionado, el conocimiento de las poblaciones indias y negras se consideraba inservible, al ser solo un conocimiento preracional, mítico y mágico. A esto se le conoce como violencia epistémica. Este concepto es estudiado por otro componente del grupo, Edgardo Lander, que corresponde a lo que más tarde se analizará como colonialidad del saber.

Efectivamente, el cuarto concepto que acuña el grupo modernidad/colonialidad es el concepto de colonialidad del saber y se relaciona íntimamente con la colonialidad del poder, también es denominado como *hybris* del punto cero por Santiago Castro Gómez. El concepto se asocia a Descartes y al siglo XVII. Como sabemos, en ese siglo, se produjeron muchos avances en muchos campos, en astronomía, matemáticas, nació el capitalismo y fue considerado como el siglo de la ciencia con autores como Spinoza, Galileo, Bacon, etc. Con Descartes se inicia una nueva concepción del mundo, las matemáticas se convierten en modelo de conocimiento, el Dios medieval dio paso a la razón, que se ubicó como centro. Descartes desconfió de las opiniones, de las incertidumbres y fijó su pensamiento en su principio: “pienso, luego existo”. Este principio implicó la universalidad del conocimiento, que no podía permitir la diversidad de culturas y espacios. Es este elemento el que Castro Gómez denomina *hybris* del punto cero, puesto que Descartes instauró un mundo nuevo, un nuevo nacimiento del mundo:

Comenzar todo de nuevo significa tener el poder de nombrar por primera vez el mundo; de trazar fronteras para establecer cuáles conocimientos son legítimos y cuáles son ilegítimos, cuáles comportamientos son normales y cuáles patológicos.

Por ello, el punto cero es el comienzo epistemológico absoluto, pero también el del control económico y social sobre el mundo. Ubicarse en el punto cero equivale a tener el poder de construir una visión sobre el mundo social y natural reconocida como legítima y avalada por el Estado (Castro Gómez, 2005: 25).

Fue así como Descartes estableció la razón universal, una razón despersonalizada, descarnada, ubicada como mirada todopoderosa, como el lugar epistémico universal y categórico. De acuerdo con las ideas de Ramón Grosfoguel (2007), el pensamiento de Descartes es un pensamiento que afirma que los sujetos epistémicos no poseen raza, clase, lengua, sexualidad, género ni posiciones cognoscitivas en relaciones de poder, y elaboran sus verdades desde un diálogo consigo mismos. A esto lo denomina Grosfoguel el mito epistemológico eurocentrado, en el que la persona llega a la verdad universal a través de un monólogo interior, sin tener conciencia del espacio y el tiempo. Las implicaciones del “yo pienso” cartesiano consisten en negar otras culturas y saberes, en cuanto que es un pensamiento europeo que da validez universal a su propia ideología.

La colonialidad del poder creó una idolatría epistémica subordinada a una colonialidad del saber sobre el resto del planeta. Desde el grupo se plantea que, a partir de aquí, surge la geopolítica del conocimiento que la define como la noción objetiva, universal, exclusiva y verdadera establecida y dirigida desde Europa. Analizando la colonialidad del saber, Restrepo y Rojas (2010) relacionan la violencia epistémica con la subordinación de las lenguas. Tras el siglo XVI se puso de manifiesto una geopolítica lingüística que consistió en el monopolio lingüístico europeo, las lenguas coloniales siempre fueron las lenguas dominantes, en cambio, las lenguas nativas fueron despreciadas y, en ocasiones, prohibidas. Además, en este mismo proceso colonizador, las sociedades ágrafas u orales fueron igualmente despreciadas y consideradas bárbaras y no racionales, mientras que las sociedades con escritura se impusieron.

El último concepto que identifica al grupo es un término que resume los anteriores conceptos, y engloba todas las repercusiones que se deducen de ellos. El concepto es denominado colonialidad del ser, propuesto y construido por Nelson Maldonado-Torres. El concepto explica la vivencia cotidiana de las personas en situaciones de peligro continuo, la normalización de hechos insólitos como la esclavitud, la invisibilidad, el exterminio y el ser colonizado. Según Maldonado-Torres (2007), la colonialidad del ser ha sido experimentada por las personas colonizadas americanas, asiáticas, y las personas condenadas de Fanon en África. En general, la colonialidad del ser alude a la dimensión ontológica de la colonialidad del poder, la realidad vivida del colonialismo en el que se deshumaniza e inferioriza a grupos de personas a favor de otros grupos que son pensados como superiores: “El surgimiento del concepto ‘colonialidad del ser’ responde, pues, a la necesidad de aclarar la pregunta sobre los efectos de la colonialidad en la experiencia vivida, y no sólo en la mente de sujetos subalternos” (2007: 130). La colonialidad del ser no sólo atañe a quienes son deshumanizados y colocados en la línea divisoria del no-ser, sino también a quienes se perciben como superiores y representantes de humanidad. Por tanto, la característica principal de la colonialidad del ser es la sumisión y dependencia del sujeto subalterno colonial que aparece como no-humano.

Tabla 5.

Colonialidad y categorías de análisis asumidos por el grupo modernidad/colonialidad.

<p>Colonialidad del poder</p> <p>Se basa en el racismo y en el blanqueamiento cultural. Sus consecuencias evidentes son: Capitalismo. Patriarcado. Eurocentrismo/ Occidentalismo. Racismo.</p>
<p>Colonialidad del saber</p> <p>Pensamiento europeo universal. Ciencias sociales.</p> <p>La conquista española del continente americano conforma la modernidad, la estructura colonial mundial</p>

social, del conocimiento, del lenguaje y del imaginario colonial.

Colonialidad del ser

El ser de los/as europeos/as frente al no-ser de los pueblos indígenas y africanos. La colonialidad del ser se refiere a las experiencias vividas durante la colonización y su impacto en el lenguaje.

Fuente: elaboración propia.

A grandes rasgos, la colonialidad del poder se expresa a través de una clasificación social, definiendo a las personas por su raza y características físicas. En la cúspide de la pirámide social se encontraba la población blanca y criolla, en el eslabón intermedio la población india, y en la base de la pirámide la población negra. Además, la colonialidad del poder se manifiesta a través del blanqueamiento cultural, en el sentido de que es Europa el modelo a imitar. La colonialidad del saber es el modo en que el conocimiento europeo fue considerado el único sistema válido de producir conocimientos, ignorando otros conocimientos de otros grupos sociales, en este caso, colonizados. De esta manera, las poblaciones indígenas y negras llegaron a despreciar sus epistemologías y a adoptar la de las personas colonizadoras. Los conocimientos, lenguas y escrituras no europeos se consideraron, pues, no científicos ni racionales, adquiriendo una dimensión geopolítica.

Por tanto, el eurocentrismo es un tema central en cuanto representa a Europa como un centro de poder que crea conocimiento para exportarlo a las periferias. La colonialidad del ser señala que las poblaciones indígenas y afrodescendientes han sido negadas en su humanidad, en su propio ser. La humanidad pertenece a los seres europeos y las poblaciones no occidentales son los condenados y condenadas de la tierra, como afirma Fanon, y en consecuencia, el proyecto moderno europeo ajustó el modo de producción capitalista a la creación de identidades racializadas y creadas para trabajar y producir dinero.

De acuerdo con los estudios del Grupo de Estudios sobre Colonialidad (GESCO) (2012), en los estudios decoloniales, existen grandes lagunas: por una parte, las categorías género y sexo fueron poco desarrolladas en los inicios del grupo, este olvido ha sido criticado por Ochy Curiel y María Lugones. No obstante, las aportaciones de Zulma Palermo, Sueli Carneiro y Rita Laura Segato han sido muy importantes, analizando la teoría decolonial y el feminismo. Asimismo, Karina Bidaseca reflexiona sobre las narrativas de las mujeres subalternas, quienes han sido olvidadas por el feminismo académico por no considerar el colonialismo como categoría de análisis. Y por otra, en cuanto a la cuestión ecológica, había una carencia de planteamientos, pero recientemente existen investigaciones en esta línea de trabajo en las que se relaciona la colonialidad y la naturaleza, por ejemplo, en las obras de Edgardo Lander y Héctor Alimonda.

Por último, y a modo de resumen, Cala C. et al. (2018) exponen en su obra que la formación del orden racial en Hispanoamérica se sostuvo sobre una colonización del ser, el hacer, el pensar, el saber y el poder. Esta estructura racial se expresa en distintos niveles:

Ontológico. Esta dimensión cuestiona quién ostenta el estatuto de ser humano. Se concedió al colonizado, no blanco ni occidental una condición ontológica inferior a través de diversos mecanismos como el racismo científico.

Epistemológico. La posición occidental monopoliza la producción y comprensión del conocimiento mundial.

Relaciones de poder. Las subjetividades coloniales fundadas en la idea de raza generaron relaciones racistas de poder.

Relaciones ecológicas. Se refiere al ámbito de las formas de relacionarse con la naturaleza. El rechazo hacia formas no-occidentales de relacionarse con la naturaleza, censurándolas de bárbaras o seudocientíficas, fortaleció una única forma de concebir las relaciones con el medio.

Finalmente, la estructura del orden racial actual se ha sustentado, sobre todo, en la colonización del pensamiento, entendido como medio de reproducción social que perpetúa el racismo.

2.3. Escenarios diversos

2.3.1. Europa y España

En el siglo XV ocurrieron una serie de acontecimientos que hicieron que Europa viviera un proceso de cambio, dejando atrás la Edad Media y entrando en el periodo conocido como Historia moderna. El acervo de conocimientos, tradiciones, prácticas y, en general, todo lo que conformaba la cultura, otorgó a estas comunidades un elevado desarrollo de destrezas para modificar los productos agrícolas y animales. Surgieron nuevos armamentos y utensilios para defender los reinos y comenzar la exploración y colonización de nuevas tierras con modernas herramientas para la navegación. Tal y como señalan Massa et al. (2003), el siglo XV fue la época de grandes descubrimientos en muchos sentidos: la invención de la imprenta que permitió la distribución de obras y del conocimiento y facilitó las comunicaciones, el uso de instrumentos para la navegación, entre otros. En este siglo se abrió el primer observatorio de astronomía y la medicina avanzó. El desarrollo del conocimiento en todos los ámbitos hizo posible la aparición de grandes ciudades y centros de intercambios comerciales. También en este siglo se conforman grandes estados centralizados a modo de monarquías absolutas tales como la de España, Francia e Inglaterra.

Un hecho fundamental para entender la colonización de América fue la caída de Constantinopla, que significó la prohibición de las rutas comerciales europeas con Asia y la apertura de otras nuevas, ya sea por África o América. El avance del Islam en el Mediterráneo y la caída de Constantinopla llevaron al encarecimiento de productos de Oriente, por lo que buscaron otras rutas para evitar pagar los altos impuestos que exigía la comunidad musulmana. Otra causa de la expansión europea a otros territorios fue la

búsqueda de metales preciosos para elaborar monedas y encontrar nuevas tierras productivas para cultivarlas y anexionarlas a sus reinos. El dominio de estas rutas permitió el progreso de conocimientos de todo tipo. El siglo XV fue un siglo de expansión y conocimiento sobre la naturaleza y de otros pueblos y reinos. Como afirma Martínez Montiel (2006), así pudieron apropiarse de los adelantos alcanzados por otras civilizaciones: De Egipto, Occidente recoge el sistema calendárico y de medición del tiempo; del Asia Menor, el alfabeto actual; del mundo árabe, el sistema de numeración, y muchos otros bienes culturales que las personas europeas recibieron de otras culturas.

De acuerdo con Bennasar et al. (2005), los siglos XIV y XV trajeron a Europa el restablecimiento de la paz. Terminada la guerra entre Francia e Inglaterra, en Italia se consigue un equilibrio tras la paz de Lodi. En España se acaba la guerra civil al subir Isabel al trono de Castilla y contraer matrimonio con Fernando de Aragón. Los poderes tradicionales del cristianismo medieval, el papado y el Sacro imperio, recuperan su unidad frente a las monarquías feudales occidentales. La paz y la seguridad implicaron un mayor desarrollo económico y el aumento de la población gracias a la repoblación de las tierras assoladas por la Peste Negra, plaga que mataba a través de rebrotes regulares. El avance demográfico y la repoblación de aldeas dan lugar a la reconstrucción de los campos, diversificándose los cultivos, y al florecimiento de la ganadería con la exportación de lana. El aumento de población benefició el nivel de vida y el gusto por el lujo, los productos artesanos estaban al alza, la industria textil se desarrolló por toda Europa con gran facilidad. Los nuevos inventos técnicos hicieron progresar la metalurgia y la industria del vidrio, con el invento de la imprenta se crean nuevos negocios y un personal especializado. Como ya se ha indicado, también el siglo XV se caracteriza por haber favorecido diversos avances tecnológicos y científicos, destacando especialmente los avances relacionados con la construcción naval, la navegación, los primeros mapamundis. Este avance permitió a las potencias europeas de la época aventurarse a indagar otros mares y otras culturas más allá de

los límites conocidos hasta entonces, esto es, más allá del Mar Mediterráneo y Océano Indico, encontrando nuevas rutas oceánicas. Romero Portilla (2006) señala que el reino de Portugal fue el primero interesado en abrir nuevas rutas comerciales, por lo que realizó diversas expediciones marítimas descubriendo rutas comerciales con la India y Japón, y estableció colonias muy importantes en la costa africana, dándole a Portugal un puesto de potencia económica.

Como hemos comentado, en 1469 en España se produce la unión dinástica de los reinos de Castilla y Aragón, configurándose un estado moderno mediante la centralización del poder, la unificación territorial peninsular, y una política de expansión de territorios, tanto en la península materializada en la toma de Granada en 1492 reconquistada a la población musulmana, como fuera de la península, cuando los reyes católicos hicieron frente a una nueva aventura: la apertura de una nueva ruta comercial hacia Oriente y la conquista de nuevas tierras como es el caso de América.

Finalizando el siglo XV, el reino portugués aventajó a la corona española en sus planes exteriores, controlando la ruta de las especias y la de los metales preciosos bordeando África. Colón quiso llegar a las Indias, le presentó su programa a la monarquía portuguesa pero, tras su rechazo, se lo presentó a la monarquía española, quien lo aceptó. Debido a esto, Colón en vez de llegar a las Indias, por error, llegó a América. Pero este “descubrimiento” cambiaría los pilares de la economía mundial: el “descubrimiento” protagonizado por Cristóbal Colón, financiado por los Reyes Católicos, permitió que la corona de Castilla y Aragón fuera la principal potencia económica y política durante siglos. Mediante las capitulaciones de Santa Fe, documento firmado por los reyes católicos y Colón el 17 abril de 1492, se le otorga a Colón el derecho de ser almirante, virrey y gobernador de aquellas tierras que descubriera. El monarca de Portugal reclamó esas tierras amparándose en el “tratado de Alcázovas firmado en 1479 entre Alfonso V de Portugal y los Reyes Católicos, según el cual los territorios ubicados al sur de las Islas Canarias pertenecían a Portugal”

(Rubino, 2018: s.f). Los Reyes Católicos se negaron ante tal demanda y, para solucionar el enfrentamiento, firmaron el Tratado de Tordesillas entre Portugal y España en el año 1494, por el cual se repartían las tierras descubiertas, “se fijó el meridiano divisorio a 100 leguas al oeste de Cabo Verde, siendo la zona occidental castellana y la oriental portuguesa” (Rubino, 2018: s.f).

En cierto modo, los reyes católicos determinaron y crearon lo que más tarde se conocería como el Imperio Español, lo consiguieron reunificando aquellas tierras que conquistaban a su paso y mediante matrimonios convenidos con otras monarquías europeas. Se puede afirmar que fue el primer imperio colonialista e imperialista, comprendió algunas zonas de África, gran parte de América y parte de Italia. Este Imperio tenía como características el poseer el castellano como lengua oficial y el catolicismo como religión oficial.

Con relación a la ideología religiosa que subyace en todos estos procesos, es conveniente recordar que, durante el siglo XV en España en el reinado de Isabel y Fernando, dominó la idea de la pureza de sangre que acompañó a la Reconquista de la península y a la conquista del Nuevo Mundo. La expulsión de la población judía y musulmana de la península obligó a quienes quisieron quedarse a convertirse al cristianismo, igualmente con la evangelización de la población nativa y africana en las Américas aumentó un gran número de nuevos cristianos y nuevas cristianas.

Los estatutos de pureza de sangre reflejaban la desconfianza hacia la población judía y musulmana; se cuestionaba si esas conversiones eran verdaderas, postulaban la protección de la fe católica y la defensa de “los antiguos cristianos”, las posiciones de poder deberían estar en manos de la estirpe cristiana: “los estatutos identificaban dos categorías de ‘impureza’: descender de herejes condenados y descender de judíos o musulmanes” (Núñez Arancibia, 2014: 102). La corona creó el Santo Oficio de la Inquisición con el fin de que éste investigara o definiera la pureza de sangre y desarrollara los procedimientos para certificar la

limpieza. Como señala Núñez Arancibia, este sistema de pureza de sangre, en un principio, fue una herramienta para identificar la integridad y pureza de la fe y se convirtió en un mecanismo para legitimar una estructura jerárquica basada “casi exclusivamente en la sangre y en las categorías de los viejos y nuevos cristianos” (Brendecke, 2012: 74 citado en Nuñez Arancibia, 2014: 102). Ciertamente, el sistema de autenticación de pureza católica basado en el descubrimiento de sangre judía, musulmana y hereje, tuvo un significado mayor en el Nuevo Mundo, añadiéndosele, además, el de sangre india o africana.

Su repercusión en el Nuevo Mundo fue un vínculo entre religión, legislación y el origen de las categorías de casta colonial. Se habla, por tanto, del sistema de castas colonial que organizaba la sociedad según el porcentaje de sangre española, africana o indígena que se poseyera. La clasificación “de ‘mezcla’ se convirtieron en un punto central de la organización y la reproducción de un orden jerárquico” (Núñez Arancibia, 2014: 109). La reciente conversión de la población india, declarada súbdita de la Corona, no fue declarada impura pero fue descalificada para reclamar ser “antiguos cristianos”. A la mezcla de población española y africana le fue difícil adquirir el estatus de limpieza, porque poseía un estatus diferenciador dentro de la sociedad hispánica y por su condición de persona esclava.

2.3.2. África

Esta conquista y colonización de América por parte de países del continente europeo, especialmente España y Portugal, va a influir decisivamente en otro escenario: África. A partir del siglo XV se produce un acercamiento entre América y África, cuya causa radica en que la colonización de América, con todas las riquezas naturales y perspectivas de desarrollo que ofrecía, requería de mano de obra para la apropiación de tales riquezas y la obtención de ventajas en la explotación económica. África fue el epicentro en el abastecimiento de la fuerza de trabajo necesaria. De esta manera, comienza un flujo permanente que durará cuatrocientos años, en el cual millones de personas de África atravesarán en barcos negreros

el Océano Atlántico para ser vendidas a los/as colonizadores/as de América. Un estudio de Lovejoy (2011) pone de manifiesto que el número de personas que salieron de África centro-occidental y del sudeste asciende a 6.237.242 personas, mayoritariamente de origen bantú. Por otra parte, del interior de África Occidental, el mayor número procedían de territorios tales como el Golfo de Biafra, el Golfo de Benín y la Costa de Oro y su número ascendía alrededor de 6.000.000 de personas.

Tabla 4

Número de personas esclavizadas que salieron de África entre los siglos XVI-XIX

<i>Años</i>	<i>Senegambia</i>	<i>Sierra Leona</i>	<i>Costa de Barlovento</i>	<i>Costa de Oro</i>	<i>Golfo de Benín</i>	<i>Golfo de Biafra</i>	<i>África centro-occidental</i>	<i>Sudeste de África</i>	<i>Totales</i>
1501-1525	12726	0	0	0	0	0	637	0	13363
1526-1550	44458	0	0	0	0	2080	4225	0	50763
1551-1575	48319	1168	0	0	0	3383	8137	0	61007
1576-1600	41778	237	2482	0	0	2996	104879	0	152373
1601-1625	23862	0	0	68	3528	2921	322119	345	352843
1626-1650	30360	1372	0	2429	6080	33540	241269	0	315050
1651-1675	27741	906	351	30806	52768	80780	278079	16633	488064
1676-1700	54141	4565	999	75377	207436	69080	293340	14737	719674
1701-1725	55944	6585	8878	229239	378101	66833	331183	12146	1088909
1726-1750	87028	16637	37672	231418	356760	182066	556981	3162	1471725
1751-1775	135294	84069	169094	268228	288587	319709	654984	5348	1925314
1776-1800	84920	94694	73938	285643	261137	336008	822056	50274	2008670
1801-1825	91225	89326	37322	80895	201054	264834	929999	182338	1876992
1826-1850	17717	84416	6131	5219	209742	230328	989908	227518	1770979
1851-1866	0	4795	0	0	33867	2	156779	30167	225609
Totales	755513	388771	336868	1209321	1999060	1594560	5694574	542668	12521336

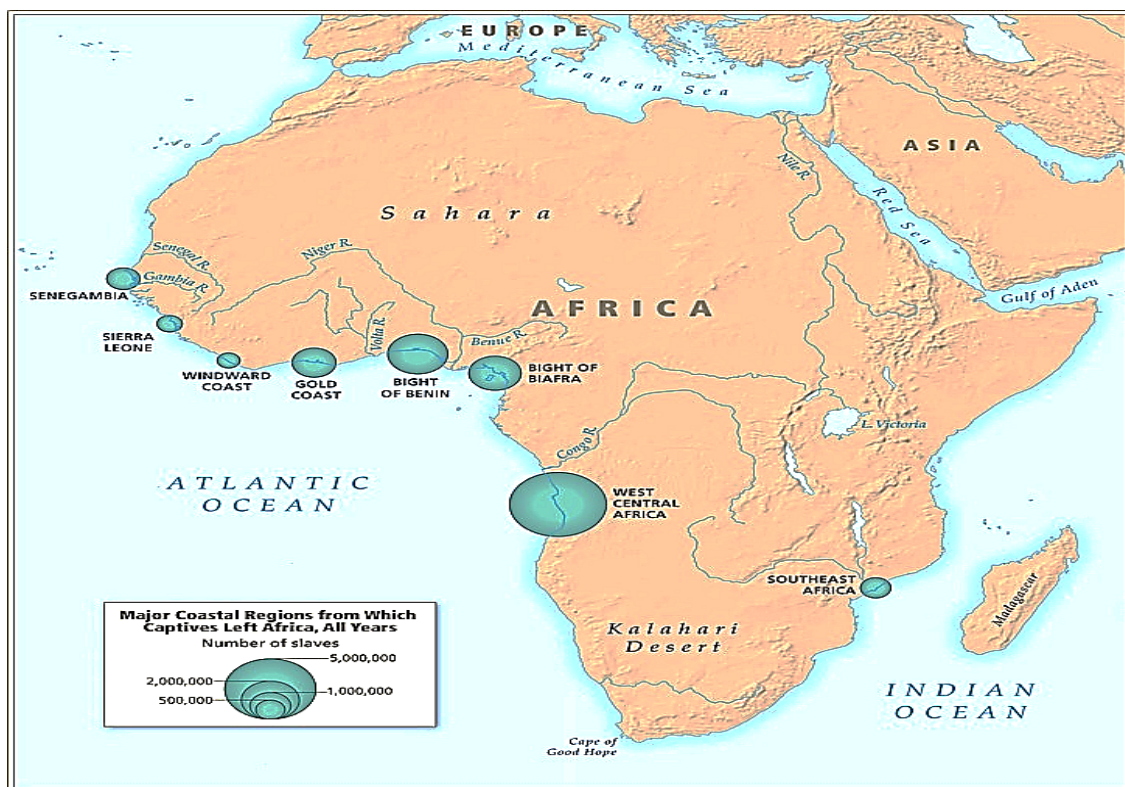
Fuente: Lovejoy, 2011.

Los principales puertos desde los que salían los barcos cargados de personas esclavizadas eran Senegambia, Sierra Leona, Costa de Barlovento, Costa de Oro, Golfo de Benín, Golfo de Biafra, África centro-occidental y sudeste de África. El mismo autor, Lovejoy, estudiando la procedencia de la esclavitud africana indica que los compradores de esclavos y esclavas siempre deseaban conocer el origen de las personas afrodescendientes,

ya que las clasificaban según sus diversas capacidades y sus defectos: sus aptitudes a los trabajos agrícolas, su haraganería, su rebeldía y sumisión, su tendencia a robar, a beber alcohol, etcétera. De la población esclava africana aproximadamente dos tercios tenían como origen Mozambique y Congo-Angola. Como se ha comentado, la gran mayoría de esclavos y esclavas eran de origen bantú, territorios alejados de la influencia del Islam, pues la corona española prohibía la entrada en América de personas islámicas.

Figura 6

Regiones africanas de captación de personas esclavizadas



Fuente: Base de datos en línea. <https://slavevoyages.org/>

Como se ha indicado, el primer país europeo en poner en marcha este proyecto fue Portugal, tratando de descubrir una vía marítima que le permitiera llegar a la India con la finalidad de importar especias y otros productos de Oriente. En el año 1415 construyen el

primer fuerte en Costa de Oro, intentando desde allí alcanzar las vetas de oro de esta parte de África. Con el paso del tiempo, el comercio se diversificó, y comenzaron a extraer marfil, pieles, maderas y finalmente, esclavos y esclavas. Según Gamboa Umaña: “en 1415 los portugueses tomaron Ceuta y se produjo el primer envío de africanos a trabajar a Europa o a las islas africanas” (2007: 20).

Una vez establecidos en América, los y las habitantes de Europa necesitaron mano de obra para atender a sus plantaciones, extraer minerales de las minas y todas aquellas actividades relacionadas con la expoliación de aquellas nuevas tierras “descubiertas” por ellos. Los barcos negreros que transportan esclavos/as parten para África desde los puertos europeos cargados de artículos de reducido valor: barras de hierro, tejidos, bebidas alcohólicas, espejos, collares, armas,... para ser cambiados en África por oro, pieles, goma, marfil y, sobre todo, por esclavos/as. Posteriormente, eran llevados/as a América y entregados/as a los colonos y las colonas. Al principio, este comercio es monopolio absoluto de España y Portugal, pero a partir de finales del siglo XVI otros estados europeos como Holanda, Francia e Inglaterra se interesan por este circuito comercial, llegando a luchar entre ellas por controlar estas regiones.

Asimismo, hay que aclarar que África, antes de la llegada de los colonizadores y colonizadoras, vivió un periodo de desarrollo económico, político y cultural, se componía de varias civilizaciones y reinos que se sucedían en el tiempo o bien coexistían, entre los que se destacan:

la Civilización del Magreb, Civilización de Egipto, Civilización Axun, Civilización de Kushita-Meroita, Civilización Kanen-Bornu, Civilización Songhay, Civilización Malí, Civilización de Ghana, Civilización Yoruba, Civilización Bantú, Reino Kongo, Reino Monomatapa. (Centro de Estudios e Investigaciones Afro, 2006: 8-17)

Diversas regiones de África tenían una historia y una cultura rica y variada mucho antes de que las personas de Europa llegaran.

Figura 7

Principales grupos culturales en África entre los siglos XV y XVIII



Fuente: Elisa Velazquez e Iturrialde Nieto (2016: 66).

Surgieron civilizaciones e imperios importantes con formas complejas de organización social y cosmogonías elaboradas con conceptos sobre el universo, recordemos por ejemplo la civilización egipcia, el pueblo yoruba, el reino del Congo o el reino baluba. Tenían una amplia variedad de organizaciones políticas, incluidos los reinos, las ciudades-estado, cada una con su propia lengua y cultura. La población africana cultivaba el arte, la enseñanza y la tecnología; destacaban también en medicina, matemáticas y astronomía. Igualmente, se especializaron en la fabricación de artículos de lujo en bronce, marfil, oro y terracota. África estuvo en contacto permanente con otros pueblos y culturas, muy especialmente con el mundo árabe a través del comercio.

Con la llegada de portugueses/as y españoles/as, el continente africano sufrió un retroceso estructural, su población disminuyó, las comunidades residentes se enfrentaban a causa de la presencia europea ávida de los recursos materiales que poseía África. Con el consolidado tráfico atlántico tras un siglo después de los primeros contactos con europeos/as, África sucumbe ante guerras internas por obtener prisioneros/as. La venta fue una actividad muy productiva, se abandonó la agricultura. La gran mayoría de los reyes y jefes del litoral occidental tenían el monopolio en el tráfico masivo de cautivos y cautivas, quienes procedían de todas las regiones y se entregaban en las factorías de las costa para ser vendidos/as. Esta actividad detuvo el progreso y el avance de diversas regiones, se convirtió en un continente despoblado sin fuerza de trabajo donde el espíritu comunitario se quebró a favor de la oferta europea. Con el tráfico de esclavos y esclavas, el ser humano pasa a ser un objeto de cambio, una mercancía condenada a trabajos forzados. Los métodos utilizados para la obtención de esclavos/as eran diversos: las guerras entre los reinos por el control del comercio y la extensión de sus territorios constituían las principales formas de apropiación; a veces, el tráfico se realizaba entre grupos de una misma comunidad, cuando la demanda era abundante; en ocasiones, los esclavos y esclavas eran obtenidos a través de la imposición de tributos a los jefes sometidos; también los traficantes hacían por su cuenta guerras y razzias para

conseguirlos. Después de la colonización de América, el tráfico de esclavos y esclavas de África se convirtió en una institución que duraría cuatro siglos, este comercio triangular uniría a tres continentes: África, América y Europa.

Debe señalarse muy en particular que la esclavitud existía en África antes de la aparición de las personas europeas en el siglo XV, si bien las razones del servilismo eran tales como pago de deudas, castigos por delitos cometidos, etc. Se trataba de una institución tribal en la que los vínculos familiares jugaban un papel primordial. Como expresa Soumonni, “era una estructura de dependencia usada como medio a través del cual un sistema de parentesco podría aumentar su poder y riqueza” (2008: 7). Además, sus funciones no se limitaban al ambiente doméstico, sino que cumplían funciones militares, religiosas y políticas. En la ideología africana tanto las personas libres como las esclavizadas realizaban las mismas funciones. Tal y como presupone Soumonni, se puede deducir que no eran sociedades esclavistas, ya que la sociedad no se organizaba alrededor de la esclavitud ni era una institución económica.

Ahora bien, esta estructura esclavista se diferenció del sistema esclavista usado en América en dos modos: por un lado, por su dimensión racial, y por otro, por su lógica económica. En el sistema creado por los países europeos en América la esclavitud se definió principalmente por ser negra, esto es, el color de piel definía su condición como esclavo o esclava. Asimismo, en el plano económico, las personas esclavizadas eran sólo una mercancía más, su precio fue determinado por la oferta y la demanda. Citando a Williams:

La esclavitud (...) ha sido por demás estrechamente identificada con “el negro”. Se dio así un giro racial a lo que, básicamente, constituye un fenómeno económico. La esclavitud no nació del racismo; más bien podemos decir que el racismo fue la consecuencia de la esclavitud. (2011: 34)

La trata negrera o trata transatlántica fue una empresa económica que duró del siglo XVI hasta el siglo XIX y se estableció entre varios continentes: Europa, África, Océano Índico, Caribe, América. Es considerada como el primer sistema de globalización:

En la historia universal de la esclavitud, la trata de negros transatlántica tiene una triple singularidad: la duración: unos tres siglos; la especificidad de las víctimas: el niño, la mujer, el hombre negro africano; y su legitimación intelectual: la elaboración de la ideología antinegro y su organización jurídica, el Código negro. (Ibarra, 2015: 28)

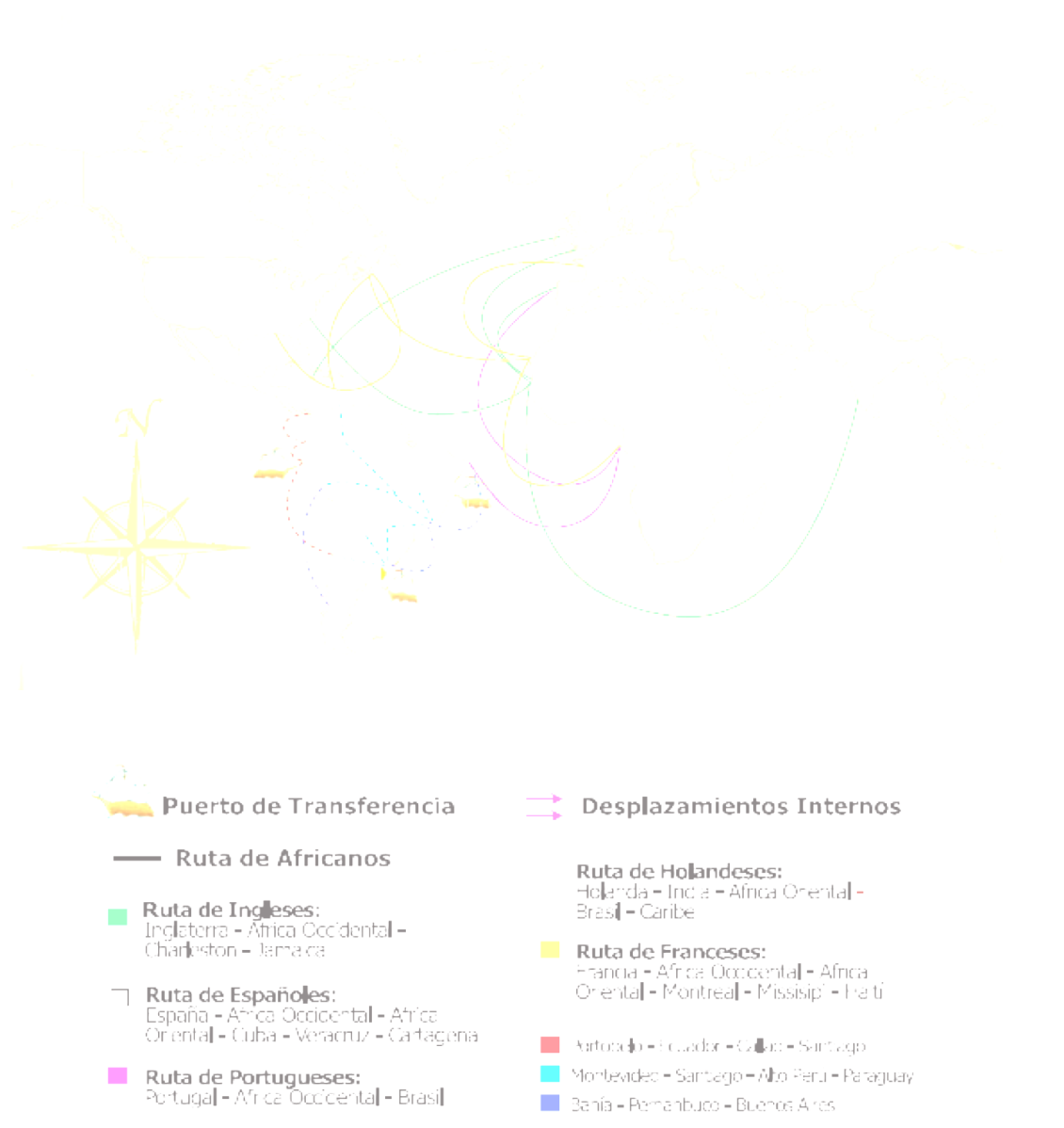
La trata transatlántica de esclavos y esclavas era un proceso que constaba de tres pasos que se describe en más detalle: El primero, los navíos salían de Europa Occidental hacia África cargados con mercancías como armas, pólvora, telas, ron, etc. que iban a ser intercambiadas por esclavos/as. Este intercambio podía tener una duración desde una semana hasta varios meses. El segundo paso consistía en atravesar el Atlántico. A la comunidad africana se le transportaba a América para ser vendida en todo el continente. En el tercer paso, se conectaba América con Europa; las personas que traficaban con esclavos y esclavas regresaban con productos agrícolas, tales como azúcar, algodón, café, arroz y tabaco, y minerales obtenidos por las esclavas y los esclavos. El proceso completo duraba aproximadamente dieciocho meses. En el mismo sentido, Silva (2004) argumenta que, en este tráfico, los barcos o buques salían de Europa con mercancías poco valoradas en mercados europeos, y una vez en África, se intercambiaban por personas africanas capturadas. Después se iniciaba el viaje rumbo a América, donde conseguían materias que más tarde comercializarían en los estados europeos.

La trata negrera fue, por tanto, uno de los mayores negocios que se produjeron entre el siglo XV y XVIII por parte de Europa, fue un negocio legal e institucionalizado. En la trata esclavista, las personas de color eran consideradas como animales o ganado: “el asimilarlos al ganado era condición básica para negociarlos y utilizarlos como tal” (César Bou, 2010: 6). Quedó instaurado a partir de ese momento el comercio triangular en el que se

establecía el poder y la superioridad de la población blanca dirigida contra el grupo subordinado de la población negra y la aborígen. No se trataba de una coexistencia pacífica, sino de una jerarquía imposible: uno/a ordena y el otro/a obedece. Como sostiene César Bou: “todo etnocentrismo tiene una racionalidad económica que, en última instancia, lo justifica y sostiene” (2010: 6).

Figura 8

Ruta de trata transatlántica



Fuente: Centro de Estudios e Investigaciones Afro (2006: 22).

Los barcos dedicados a la trata negrera viajaban varios meses alrededor de la costa africana hasta conseguir llenarlos de esclavos y esclavas. Las personas que cautivaban estaban, con frecuencia, en mal estado de salud a causa del maltrato físico y mental sufrido. Las subían a bordo, las desnudaban y las examinaban. Las condiciones de los buques durante la travesía del Atlántico eran un horror. Los hombres iban amarrados con grilletes, vivían en un espacio tan reducido que se veían obligados a ir agachados o acostados. Las mujeres, los niños y las niñas se mantenían en cuartos separados, a veces en la cubierta, expuestos a la violencia y el abuso sexual por parte de la tripulación:

El aire en la bodega estaba sucio y podrido. El mareo era común y el calor era agobiante. La falta de saneamiento y las condiciones sofocantes significaba que había una amenaza constante de la enfermedad. Las epidemias de fiebre, disentería (el “flujo”) y la viruela eran frecuentes. Los cautivos soportaron estas condiciones durante unos dos meses, a veces más tiempo. (International Slavery Museum, Julio de 2018)

La combinación de enfermedades, una alimentación inadecuada, la rebelión y el castigo eran lo común en aquellos barcos.

Las personas explotadas en África desaparecieron sin dejar rastros. Raptados en su adolescencia, en el marco de ataques denominados: “‘camisades’ (porque se efectuaban de noche y los asaltantes se ponían una camisa clara para reconocerse), o ‘poignades’ (de ‘poigne’, fuerza) o de guerras de captura” (Meillassoux, 1997: 19). Cuando estaban moribundos, eran sustituidos, al final de su madurez física, por personas jóvenes cautivas, raptadas en los pueblos que los habían criado y educado. En definitiva, “la economía esclavista se basaba en el robo de seres humanos” (Meillassoux, 1997: 20).

Ahora bien, existían tres formas de introducir esclavos y esclavas en América: la licencia, que era un contrato de la corona española con una persona en particular para el

ingreso a intervalos de esclavas y esclavos durante el tiempo que se acordase; el asiento, que era un acuerdo entre una compañía y la corona que duraba varios años, y por último, el contrabando era la forma de huir de la legalidad del estado colonial.

2.3.3. América

Como ya se mencionó y es bien conocido, la corona española aprobó el proyecto de Colón de navegar del Océano Atlántico hacia las Indias Orientales convencido de encontrar oro y especias. Creyendo haber llegado a tierras asiáticas, Colón desembarcó en las Antillas. A pesar del error geográfico, las Antillas fueron consideradas como parte de los territorios de la corona española. La primera creación en las Antillas fue la ciudad de Santo Domingo, transformada en núcleo de la ocupación española de América; de allí partieron las sedes de la administración colonial que, posteriormente, serían trasladadas al resto del continente. Desde Santo Domingo se realizó la conquista de las islas cercanas: Cuba, Puerto Rico y Jamaica. Tras la conquista y colonización de la costa atlántica, pasaron al interior, fundando así la ciudad de Panamá sobre la costa del Pacífico, desde donde se expandieron hacia América central y Perú. Desde la isla de Cuba se llevó a cabo el “descubrimiento” del estado azteca, en Perú, en la segunda década del siglo XVI. El litoral marítimo venezolano fue recorrido desde fines del siglo XV por expediciones a la búsqueda de perlas y a la caza de personas esclavas de tribus del Caribe. Asimismo, a principios del siglo XVI empresas de la trata esclavista se interesaron por Colombia, fundando Santa Marta, Cartagena y Santa Fe de Bogotá, núcleo de la colonización de Colombia.

La incorporación de Tucumán y Chile afianzaron el Perú mediante la extensión de las fronteras meridionales y la fundación de ciudades en esos territorios. La conquista de Chile se vinculó con el proceso de incorporación territorial que siguió a la conquista del Perú. La conquista del Río de la Plata, a comienzos del siglo XVI, se vinculó con la búsqueda del paso interoceánico que condujera a las Indias Orientales. Tal y como asegura Guerra (1997),

la colonización territorial de América del Sur durante el siglo XVI se enfocó en asegurar la posesión de las nuevas tierras que le pertenecían a la corona española según lo acordado en el Tratado de Tordesillas. En esta fase se ocupa toda la zona norandina y Bogotá, el dominio de la meseta alto peruana y Chile central. Por su parte, Brasil fue explorado por expediciones españolas y portuguesas desde los últimos años del siglo XV. A principios del siglo XVI, Portugal se proclamó oficialmente como descubridora de Brasil a fin de legalizar la posesión de territorios ubicados al este de la demarcación de Tordesillas.

En consecuencia, no solo fueron sometidas a esclavitud las personas de África, sino también aquellas de las tierras americanas colonizadas y conquistadas. A inicios del siglo XVI la población indígena fue masacrada o reducida a esclavitud, ya que en sus tierras los colonizadores introdujeron el cultivo de la caña de azúcar, tabaco, algodón, café y la extracción de oro y plata, todos productos muy apreciados en Europa. Estas labores exigían mucha mano de obra. Las poblaciones amerindias originarias diezmadas por las guerras, las epidemias, el trabajo forzado y el alcohol no podían satisfacer las necesidades de mano de obra y “sucumbieron rápidamente al trabajo excesivo que de ellos se requería, a la dieta insuficiente, a las enfermedades de los blancos y a su falta de capacidad para acomodarse a la nueva forma de vida” (Williams, 2011: 29).

Cuando las expediciones españolas se encontraron con la población indígena, ésta fue considerada una casta inferior cercana al salvajismo, la ignorancia y escasa de inteligencia. El grupo que conquistó, colonizó y evangelizó a estas poblaciones indias estaba compuesto fundamentalmente por soldados que adquirieron títulos aristocráticos, encomiendas y terrenos para pastizales, tierra de cultivo y ranchos. Se enriquecieron gracias al trabajo esclavo y al vasallaje de los indios e indias. Los colonos exigieron a la población aborigen tributos en trabajo y bienes, se apropiaron de sus tierras, violaron a sus mujeres, alteraron la organización social, la vida ritual y ceremonial, sus prácticas económicas, transformaron la división sexual tradicional del trabajo, impusieron la obligación del matrimonio monogámico

y destruyeron las estructuras de los matrilinajes al otorgar a los hombres el reconocimiento de los derechos a la tierra. En un principio, todos los grupos sociales que colonizaron América se beneficiaron del trabajo indígena, las personas eclesiásticas, las colonizadoras y las que gobernaban, a través de la práctica de la esclavitud, la violencia sexual, la servidumbre y la extracción de tributo¹³.

López Cortés (1986) señala que la corona española desaprobó la esclavitud de las personas indias desde un principio, y plantearon políticas a favor de su libertad y para que pudieran ser consideradas súbditas de la corona. Como se ha referido, Bartolomé de las Casas fue un fraile dominico que denunció el tratamiento y comercio que las personas castellanas hacían con las personas indias. Podría decirse que fue uno de los precursores de la abolición de la esclavitud. Sin embargo, también podría comentarse acerca de él que fue el primer racista que juzgó y estereotipó a un grupo de personas por su color de piel, pues estuvo a favor de utilizar a las personas llevadas de África como parte del sistema esclavista: “En 1511 se dictó una ordenanza que prohibía el transporte y comercio de indios esclavos hacia la Península, lo que supuso el fin de manera oficial a la trata” (Zubeldia Pérez, 2017: 27).

Ahora bien, en relación a la América precolombina, se han de señalar algunos puntos destacables. En primer lugar, en la América antes de la conquista española y portuguesa prosperaron multitud de civilizaciones y reinos con un gran desarrollo económico y cultural. Según el estudio de Ávila Aldapa (2002), los pueblos que habitaban en América antes de la llegada de los hombres y mujeres de Europa poseían diversas formas de organización económica, política, social y cultural. Mientras algunos desarrollaron sociedades complejas y urbanísticas como la civilización maya, otros vivían de la agricultura y eran aldeas sin una sociedad demasiado jerarquizada. Entre estos, la autora que realiza el estudio destaca los siguientes pueblos desde la prehistoria hasta la llegada de la población española: la

¹³ Basado en María Rodríguez Shadow (2000: 3).

civilización maya, la cultura capacha, la cultura Aztatlán, la cultura purépecha, Teotihuacan, Tula, la cultura tolteca y la cultura mexicana. Las sociedades urbanas que se hallaban en América a la llegada de España eran la azteca y la inca, a las que hicieron desaparecer adaptándola a la ideología occidental.

El imperio azteca, como plantean Bennisar et al. (2005), se desarrolló en las llanuras de Méjico central. Su capital fue Tenochtitlán, creada en el siglo XIV, se inspiraron en los pueblos maya y tolteca. La economía se basaba en la agricultura, la sociedad estaba jerarquizada, siendo la cultura azteca la dominante. El país maya se situaba en la península de Yucatán; su máximo esplendor lo alcanzó en el siglo XIII, a la llegada de la población española era un estado fragmentado y ya decadente. Sin embargo, el imperio quechua, ubicado en Perú, Quito y Bolivia estaba en su apogeo, el Estado era gobernado por los incas, hijos del dios sol, una sociedad de orden sacerdotal que hizo de la agricultura la base de sus instituciones políticas.

Los pueblos amerindios destacaron en medicina tradicional, poseían un profundo conocimiento de las plantas medicinales, por lo que sabían curar muchas enfermedades. Al poseer sabiduría en la producción de alimentos y plantas, tuvieron los medios adecuados para su crecimiento demográfico, construyeron enormes ciudades en las que resolvieron eficazmente su organización de comunicación, abastecimiento, manejo de desechos y zonas administrativas.

Centrándonos en la América española, decíamos antes que las primeras tierras ocupadas por el imperio español fueron las de Centroamérica y desde allí fueron colonizando hacia el interior del continente americano. Sergio Guerra (1997) señala al respecto que los primeros asentamientos colonizadores fueron las Antillas y progresivamente fueron colonizando La Española, Cuba, Puerto Rico y Jamaica. Hernán Cortes llega a México, Pedro Alvarado a Guatemala y El Salvador, Cristóbal de Olid a Honduras, Francisco Pizarro y Diego Almagro a Perú y Pedro Valdina conquista parte de Chile. Asimismo, la monarquía

hispana en el siglo XVI invade los territorios de las islas Filipinas, Marianas y Carolinas. En 1692 llegan los jesuitas para evangelizar.

Los colonos y colonas españoles, después de eliminar y aniquilar los imperios maya y azteca del centro de América, fundaron el Virreinato de Nueva España (1535), cuya capital era México, con jurisdicción en todo el territorio de la actual América central. Tras ello, comenzaron a expandirse por América del sur. En todas partes, los conquistadores y conquistadoras hallaron oposición y resistencia, muy especialmente del imperio inca, que fue derrotado y sometido a trabajos forzosos y régimen de esclavitud. Además, se crearon otros tres nuevos virreinos:

- Virreinato del Perú (1542), con capital en Lima y extensión por toda Sudamérica, excepto Venezuela y Panamá.
- Virreinato de Nueva Granada (1717), con capital en Santa Fé de Bogotá. Actualmente, Panamá, Colombia, Ecuador y Venezuela.
- Virreinato del Río de la Plata (1776), con capital en Buenos Aires, reuniendo los actuales Argentina, Bolivia, sur de Brasil, parte de Chile, Paraguay, parte de Perú y Uruguay.

Estos virreinos se componían de Audiencias que eran instituciones jurídicas de carácter colegiado que principalmente administraban justicia entre la población, y Cabildos, representación de nivel local de la estructura político-administrativa.

Estas tierras fueron dominadas por España hasta principios del siglo XIX. Durante tres siglos, América fue la fuente de materias primas y metales preciosos de España y del resto de Europa. Este hecho permitió que España conservara su estatus como primera potencia y financiara guerras con países vecinos europeos. Afín a una ideología etnocéntrica, España tuvo como objetivo evangelizar y convertir a la cristiandad a la población nativa y a la africana, contando con el apoyo de la iglesia del Vaticano. Esto no se conseguía a través del dialogo y el mutuo entendimiento, sino que en la mayoría de los casos se usaba todo tipo

de abusos y humillaciones. A pesar de encontrarse sometidas al poder invasor, la población aborigen y la africana protagonizaron numerosas rebeliones y revoluciones contra quienes estaban colonizándolas.

Por lo que se refiere a la economía colonial, ésta se sostuvo, fundamentalmente, en tres pilares: minería, agricultura y comercio. La explotación de minas de oro y de plata fue la que reportó mayores ingresos, como la de Potosí en Bolivia, o la de Zacatecas en México. El cultivo de algodón y de azúcar tuvo un gran rendimiento, especialmente en el Caribe y Brasil. La población española y la criolla, descendencia de personas blancas europeas nacidas en América, poseían y administraba las tierras, mientras que la población indígena y esclava africana era la mano de obra, tanto en las minas como en los cultivos agrícolas.

Cada indígena estaba obligado a trabajar mediante instituciones basadas en tributos a la corona. Dichas instituciones fueron la mita, impuestos pagados con tiempo de trabajo, y la encomienda, tierras dominadas por alguna persona española que debía asegurar el bienestar de la población indígena, quienes a cambio trabajaban gratuitamente para él. La metrópoli española tenía el monopolio del mercado, así que estaba prohibido el comercio de unas colonias con otras: todas enviaban sus mercancías directamente a España.

Según el estudio *La Administración colonial en América* de Quezada Parra (2007), las entidades del gobierno colonial eran de dos tipos: Las Peninsulares, aquellas ubicadas en España y las de Ultramar, las que tenían su sede en América. Por una parte, los territorios conquistados fueron divididos en una serie de entes administrativos llamados Virreinos, que ya se han mencionado con anterioridad. El virrey actuaba como representante de la monarquía española, poseía atribuciones militares, judiciales, y administrativas. El resto de cargos dependiente de éste los ocupaban la nobleza y los cargos menores eran ocupados por los criollos. Como mencionamos anteriormente, existieron cuatro virreinos:

- El Virreinato de Nueva España: la ciudad de México fue su capital. La corona española se aseguró de que en aquellas tierras nuevas se impusiera su ideología, introduciendo instituciones políticas occidentales tales como iglesias, ayuntamientos y encomiendas con el fin de asegurar su dominio. En el Virreinato de Nueva España destacó como actividad económica la minería de la que se extraían metales como plata, oro, hierro y cobre; la riqueza se medía en función de los materiales preciosos que se adquirían, así funcionó el mercantilismo.

- El Virreinato de Nueva Granada se creó en 1717 uniendo la Real Audiencia de Quito, la Capitanía General de Venezuela y la Real Audiencia de Santa Fé. La capital se estableció en Bogotá. Su creación es consecuencia de las reformas borbónicas en España que pretendían modernizar los sistemas de comercialización de recursos obtenidos en las colonias. La principal actividad económica fue la caña de azúcar, el cuero, el algodón y la minería.

- El Virreinato del Perú fue creado en 1542, abarcó Perú, Ecuador, Bolivia, Colombia y parte de Argentina y Chile. La capital fue la ciudad de Lima, fundada por Francisco Pizarro. La actividad económica desarrollada fue fundamentalmente la minería y actividades de manufactura de textiles de lana y algodón.

- El Virreinato del Río de la Plata fue creado en 1776 por orden de Carlos III. Comprendió los territorios de Uruguay, Bolivia, Argentina, Paraguay y parte de Brasil y Chile. La capital se asentó en Buenos Aires. Su economía se basó en la exportación de productos de la ganadería, minería y comercio.

Por otra parte, desde España se legislaban leyes y ordenanzas con la finalidad de mantener el orden y dominio en las colonias americanas. Con el objetivo de mantener legalmente estos organismos, la corona creó el Consejo de Indias, las Leyes de Indias y la Casa de la Contratación.

Como relata Sánchez Martínez, los asuntos coloniales en España eran tratados a través del Consejo de Indias que formaba parte del Consejo de Castilla. Al Consejo de Indias quedaron adscritas las actividades económicas, científicas y jurídicas, las de carácter público y cuestiones eclesiásticas con respecto al Nuevo Mundo. Este organismo se fundó en 1524 con el objetivo de convertirse en la autoridad suprema para el gobierno y ley de las colonias: “El Consejo de Indias, como todos los consejos de Castilla, fue un órgano político encargado de la administración indiana y destinado al asesoramiento ejecutivo, legislativo y judicial del rey” (Sánchez Martínez, 2010: 725). Dicha entidad constituía la más alta autoridad legislativa y administrativa después del rey. Se dividía en tres departamentos: dos dedicados a razones de gobierno y uno de justicia. Asimismo, poseía funciones meramente consultivas; las soluciones adoptadas sobre cualquier tema eran erigidas al rey en un documento denominado consulta, en el cual el soberano escribía su decisión final. Una vez consultado el rey y conocido su conformidad, se escribía la disposición definitiva para su promulgación y ejecución.

Grenni Montiel (2013) afirma que, para mantener esta organización, la corona publicó las Leyes de Indias que regulaban todos los aspectos de la vida social, política y económica de las colonias en América. Las Leyes de Indias establecían el trato que debía recibir la población nativa amerindia, considerándola como personas libres pero sometidas y súbditas de los reyes católicos. La población nativa tenía el deber de trabajar para la corona y se le pagaba en especie; además, estaba obligada a ser evangelizada en el catolicismo y, si se resistía a la evangelización, la población colonizadora estaba autorizada a usar la violencia y la fuerza. El sistema de encomienda era permitido por las Leyes de Indias, con la condición de que los nativos y nativas fueran evangelizados y evangelizadas y se les tratase como a personas y no como a fuerza esclava.

En su obra *El primer oro de América*, Ladero Quesada (2002) afirma que la Casa de la Contratación de las Indias fue creada en Sevilla por los reyes católicos el 25 de febrero de 1503. Cuando la explotación de los recursos amerindios y el comercio comenzaron a ser rentables tanto para la corona como para los comerciantes particulares, se creó una entidad para regular el comercio, administrar el comercio colonial y las finanzas en la metrópoli:

La casa de la contratación al principio no era más que una autoridad intermedia y administrativa del comercio de las Indias y el aparejo y despacho de las flotas, naturalmente muy relacionado con aquel. Los oficiales poseían autoridad jurídica solo en lo que tocaba a cosas comerciales de las Indias, teniéndose además en cuenta que ellos mismos no eran jurisconsultos. Podían imponer multas pecuniarias, exigir cantidades de fianza, decretar, en nombre de los reyes, prisiones y reclamar contra pretensiones aduaneras de la ciudad. (Schafer, E., 1935 citado en Ladero Quesada, 2002: 9-10)

Además, las personas que conquistaron y colonizaron Hispanoamérica inventaron una serie de procedimientos para organizar el trabajo y utilizar a la población aborígen y africana como mano de obra. Estas prácticas de trabajo fueron la encomienda, el repartimiento y la esclavitud.

a) Encomienda

Como se ha explicado, la encomienda se basaba en la concesión, por parte de la corona, de un determinado número de personas nativas a una persona súbdita de los Reyes Católicos, conocida como encomendero o encomendera, en compensación por los servicios prestados. A cambio, el encomendero o encomendera se responsabilizaba de las personas nativas puestos a su cargo, les imponía la religión católica y percibía la rentabilidad obtenida del trabajo de la población aborígen. Tal como refleja Jiménez Abollado:

A cambio del pago del tributo el encomendero tenía la responsabilidad de instruir cristianamente a sus indios, lo cual implicaba la presencia de un clérigo residente o itinerante que proveyera dicha instrucción, así como la obligación de la defensa de la tierra. (2000: 13)

La encomienda era un sistema tributario y el principal soporte económico de la población española; aún más, como destaca Jiménez Abollado, mostraba la ocasión al encomendero o encomendera de materializarse y ser tenido o tenida como un señor de vasallos o una dama de alto estatus. Se añade a esto que la encomienda ayudó a la explotación y exterminio de los territorios conquistados, además “de ser un elemento primordial para la aculturación de los indígenas, especialmente en el aspecto religioso” (2000: 13). Al principio de la introducción de este sistema, no existían leyes que garantizaran el bienestar y los derechos de la población nativa, por lo que fue explotada hasta casi su eliminación. En 1512 se aprobaron las Leyes de Burgos, que describían una serie de normas con respecto a la utilización de la encomienda, introduciendo el buen trato a la población indígena o nativa. No obstante, los abusos de poder se siguieron produciendo.

b) Repartimiento forzado

Esta estructura consistía en la rotación por temporadas de la población trabajadora nativa, quienes efectuaban obras públicas para la administración a cambio de una remuneración insignificante, a diferencia de la encomienda que era para particulares. En la misma línea, Spanoghe, que analiza como investigador el repartimiento forzado en México, proporciona una definición precisa del concepto:

la institución que dominó el reclutamiento de trabajadores indígenas por un período de cerca de 75 años después de mediados del siglo [XVI]. Fue un sistema de trabajo racionado, rotativo, y supuestamente de interés público o para utilidad pública, que afectaba tanto a los indígenas de encomienda como a los que no entraban dentro de la

encomienda, y que beneficiaba a una clase de patronos mucho más amplia de lo que había sido posible bajo la encomienda. (1997: 43)

Esta práctica introdujo como novedad el concepto de salario, un fundamento de la economía capitalista mercantil europea. La razón que condujo a esta práctica fue que la corona quiso eliminar la encomienda, ya que el valorar a la población india como un elemento de producción gratuita fue denunciado por numerosos religiosos y, por ello, intentaron crear un sistema que agradara tanto a las personas conquistadoras como a la población india. De este modo, se resolvieron dos inconvenientes a la vez: Por una parte, se logró tranquilizar a las personas religiosas que abogaban por el buen trato a la población indígena. Por otra, se consiguió que el suministro de mano de obra enriqueciese a los colonizadores y colonizadoras peninsulares con una remuneración mínima, pues los bajos salarios no compensaban el alto nivel de exigencia ni los malos tratos.

c) La esclavitud

Tal y como describe Thomas en su obra *La trata de esclavos. Historia del tráfico de seres humanos de 1440 a 1870* (1998), la esclavitud fue una de las principales instituciones de la Antigüedad. Excavaciones del Bajo Egipto sugieren que, en el octavo milenio antes de Cristo, un pueblo libio esclavizó una tribu de bosquimanos. Posteriormente, la civilización egipcia hizo frecuentes razias en los principados al sur de su territorio, a fin de robar esclavos y esclavas de lo que ahora es Somalia. Los esclavos y las esclavas construyeron, o al menos ayudaron a construir, las innovaciones de la primera revolución industrial del mundo, esto es, el sistema hidráulico de China y las pirámides de Egipto. El primer código jurídico, el de Hammurabi, incluía claras disposiciones acerca de la esclavitud, como la pena de muerte para quien ayudara a un esclavo o esclava a huir, así como para quien albergara a un fugitivo o fugitiva.

Tanto en Grecia como en Roma, las personas esclavizadas eran usadas fundamentalmente para trabajos domésticos, trabajos en minas y en obras públicas, en

granjas, en el comercio y en las industrias caseras. Administraban y servían en burdeles, organizaciones comerciales y talleres. La población romana las empleaban en las mismas actividades que la griega, aunque tenían mucha más para el servicio doméstico. Los esclavos y esclavas de la antigua Roma podían ser población con piel blanca, celtas o germanos, también procedentes de África. La cultura ateniense fue la primera en justificar la esclavitud como institución y de explicarla. Por ejemplo, en el primer libro de su *Política*, Aristóteles afirma:

la humanidad se divide en dos: los amos y los esclavos, o, si se prefiere, en griegos y en bárbaros, los que tienen derecho a ordenar y los nacidos para obedecer. Esto parece dar a entender que para un ateniense cualquiera que no fuese griego podía ser capturado y esclavizado, y hasta debía serlo. (citado en Thomas, 1998: 369)

Aristóteles aceptó la esclavitud como institución, llegó a comparar la esclavitud de seres humanos con el uso de animales domésticos. Estas ideas tendrían su importancia en el siglo XVI, cuando se consideraba a Aristóteles la referencia intelectual por excelencia.

Siguiendo en la línea del tiempo y atendiendo a Thomas (1998), en el mundo medieval mediterráneo existía también la esclavitud, tanto de personas blancas como de negras¹⁴. Desde hacía siglos, empezando con el antiguo Egipto, se transportaban personas esclavas negras a todos los reinos de África septentrional y al Mediterráneo oriental. La expansión de la cultura musulmana en la Edad Media posibilitó la extensión del comercio con personas esclavas negras de África occidental hacia el norte, a través del Sahara. A finales de la Edad Media llegaron esclavos y esclavas negros desde África a Al-Andalus y el Portugal musulmán y una parte llegó a territorios cristianos. A mediados del XV, en su avance por la costa occidental de África el reino de Portugal empezó a secuestrar y luego a

¹⁴ A partir de ahora se usarán los términos blanco y negro sin paréntesis ni cursiva, queriendo hacer referencia a las poblaciones europeas de piel blanca o las poblaciones originarias de África o sus descendientes de piel negra con la finalidad de dar mayor fluidez a la narración, obviando cualquier actitud discriminatoria.

comprar esclavos y esclavas; buscaban oro, pero como encontraron poco, se contentaron con hombres y mujeres.

Ya se ha indicado que la esclavitud existió en África como actividad económica desde tiempos remotos, pero adquirió gran importancia en los siglos que precedieron a la llegada de las personas europeas. Su práctica se basaba en un sistema de servidumbre por el que, por catástrofes naturales o guerras entre tribus, las personas quedaban exiliadas de sus comunidades de origen. En su nuevo entorno se les integraba en las familias, en cierto modo ello posibilitaba la integración en la comunidad o tribu. El trato reservado para la persona esclavizada, antes del siglo XVI, era ser considerada como una fuerza de trabajo complementaria al grupo o comunidad.

La colonización del continente americano por parte de potencias europeas fue un proceso histórico paulatino de adquisición e invasión de las tierras encontradas por Colón en el 1492. Como ya se ha explicado, los primeros países atraídos por los nuevos territorios fueron España y Portugal, y después Gran Bretaña, Francia y los Países Bajos. Este proceso se lleva a cabo desde el siglo XV hasta el siglo XVIII y concluye con la formación actual de los países americanos. Por colonización de América se entiende, por tanto, tanto la conquista, la fase de tensiones y guerras entre la población europea invasora y los diversos pueblos amerindios, como la colonización, esto es, el período en el que se creó la sociedad colonial de castas delimitada por tres razas: negra, india y blanca.

Otro punto fue el reparto del Nuevo Mundo entre los principales imperios europeos. La principal y más extensa fue la colonia española, ocupó casi en su totalidad lo que actualmente es Latinoamérica. Portugal colonizó lo que actualmente es conocido como Brasil, las colonizaciones británica, francesa y holandesa se afianzaron, principalmente, en Norteamérica. En cuanto a España, una de las características más notable de la colonización fue su carácter católico. La Iglesia Católica, y por añadidura la Inquisición, detentó un papel

importante durante la conquista en el sentido de ejecutora moral y represiva sobre la población nativa o africana y sus culturas.

Europa exploraba nuevas tierras con la finalidad de anexarlas a sus imperios, en su afán de conseguir la supremacía como potencia mundial. Las distintas monarquías administraban legalmente las autorizaciones para la conquista, primero enviaban a las nuevas tierras a sus ejércitos y fundaban los primeros asentamientos, dominando a la población nativa mediante el robo, o exterminándolas por medio de la violencia o en trabajos forzados. Además, las personas europeas llevaron consigo diversas enfermedades que debilitaron a los pueblos nativos porque no las habían padecido antes. Si bien la población india fue escasa en número y nivel de destreza como soporte económico colonial, ya se ha comentado que se recurrió a otra fuerza de trabajo, iniciando la migración forzosa de esclavos y esclavas africanos hacia América.

Y así empezó la trata de esclavos y esclavas de África con destino a la recién descubierta América. Las consecuencias para las Américas fueron significativas. En los primeros tres siglos de la trata negrera europea en las Américas, entre 1492 y 1820, en América entraron cinco veces más personas de África que de Europa, y en los cincuenta años siguientes, hasta 1870, la importación de personas negras a Cuba y Brasil probablemente igualó a la inmigración de personas blancas en el continente entero. La mayoría de las grandes empresas de los primeros cuatrocientos años de colonización tuvieron éxito gracias a la presencia de la esclavitud de personas negras: el azúcar en Brasil y luego en el Caribe; el oro en Brasil, y, en menor medida, la plata en México; el algodón en las Guayanas; el cacao en lo que es ahora Venezuela y, sobre todo, en todas partes, el desbroce de tierras para la agricultura. El tráfico de esclavos y esclavas entre América y África impulsó el desarrollo de la flota mercante, el transporte, la industria manufacturera y la exportación desde América de café, tabaco, algodón, azúcar, y otros productos que enriquecieron a Europa.

Carmen Fracchia (2009) señala que el sistema esclavista hispano se distinguía de los realizados por otros sistemas europeos por tres principales características: La primera, las coronas de Portugal, Castilla y Aragón poseían el primer monopolio esclavista europeo de la Modernidad, debido a las ocupaciones portuguesas en África a partir del siglo XV. Las personas esclavizadas, capturadas en Guinea, eran transportadas a Sevilla, en donde se las sometían a estudios médicos, antes de venderlas en subastas públicas y desde donde se las distribuía a ciudades españolas, mediterráneas y al Nuevo Mundo. Las personas esclavizadas significaban una inversión económica y de prestigio para sus propietarios o propietarias, que comprendían todos los estratos sociales.

La segunda característica que identificaba este sistema esclavista hispano es la diferenciación que existía entre personas siervas y personas esclavas en los documentos españoles de la época, donde el concepto “negro” era sinónimo de esclavitud. La categoría de esclavo incluía un conjunto étnico diverso: la de las personas africanas del centro y sur de África; las moriscas, que eran musulmanas cristianizadas y las personas berberiscas y judías del norte de África. La tercera característica, la numerosa población esclavizada en las ciudades de las coronas de Castilla y Aragón y en el Nuevo Mundo, permitió la creación de cofradías exclusivamente “negras”, dirigidas por personas liberas, que las consideraron su “nación de negros”.

Otro rasgo de la colonización de América consistió en la visibilización de una sociedad clasificada por castas o clases sociales. La jerarquía estaba integrada por una élite o clase superior blanca y europea, por una servidumbre indígena que ocupaba una posición intermedia, y por personas de origen africano encargadas de las labores de la minería, agricultura y mano de obra que poseían el status más bajo.

Al principio, el valor de la esclavitud africana no se asoció con el color de la piel, sino con la sencillez de explotarla, así fue cómo la población negra sustituyó a la población india y blanca en el trabajo forzado. A la persona negra se le asignó una supuesta

superioridad física que la trasfiguró social y culturalmente en inferior y utilizable. La esclavitud india no fructificó por varias razones, ya hemos comentado que una de ellas fue la influencia de Bartolomé de las Casas y su defensa de las personas indígenas, y por lo tanto, la competencia laboral de las personas negras se identificó con sus características fenotípicas. Su color de piel, su pelo y otros atributos físicos fueron señalados y estereotipados para justificar la actividad económica de su fuerza de trabajo, al ser la más barata.

Según recuerda Martínez Montiel (2006), a la población africana se le desarraigó de su tierra y de sus comunidades, sometiéndola como mercancía y objeto de trabajo. Su identidad fue eliminada, convertida en negro-negra en una nueva condición, su cultura resistía solamente en su conciencia. Las personas negras se vieron obligadas a esconderse en los símbolos abstractos de su mitología, su religión y su folclore, quedando alienadas tanto de su cultura original como de la cultura nativa y aún más de la cultura dominante europea. En efecto, se integraron económicamente en el sistema esclavista, pero ello no incluyó los componentes de su identidad cultural negada e ignorada, estando obligadas a someterse a los dictados de la cultura europea.

La llegada de población europea a América supuso, pues, un encuentro de culturas hasta ese momento desconocidas para ambos continentes. En cierto modo, este encuentro se basó en la dicotomía no europeo-inferior-primitivo frente a europeo blanco-superior-tecnológico. De este modo, las identidades de las personas indígenas y de África se estructuraron en base a la civilización europea, los procesos de racialización que provocó el eurocentrismo definieron la sociedad fruto de esos encuentros y se convirtieron en los antecedentes del actual racismo. En lo que se refiere a la identidad de género se impuso un sistema de relaciones patriarcales incorporando el binarismo sexual: masculino y femenino y los estereotipos occidentales asociados a ella.

El régimen esclavista fue la única fuerza de trabajo en América. Como ya se ha explicado, la rentabilidad de la trata transatlántica de esclavos y esclavas condujo a una

industria expansiva en Europa y América, y generó un complejo sistema financiero que benefició a los principales comerciantes, prestamistas y bancos de Europa y América. Por otro lado, la trata significó el subdesarrollo del continente africano y el desarraigo de millones de descendientes de África diseminados por toda la geografía americana.

Una de las características más crueles de la vida de las personas esclavizadas, denominadas en la época piezas de Indias, era el desapego de su familia, dado que las personas que las esclavizaban separaban a las familias, las vendían a otras personas sin tener en cuenta los vínculos familiares. De entre los rasgos más significativos de la trata de personas esclavizadas, el desapego de sus familias y el desalojo de su tierra natal, junto a la explotación forzada han sido las formas más crueles de violencia. No menos común y brutal fue la explotación sexual. Las mujeres esclavas eran habitualmente víctimas de abusos sexuales por parte de sus amos. Los hombres blancos responsables de estas atrocidades no consideraban a las mujeres como sujetos que tenían familia, esposos, o voluntad; ellos hacían uso de la violación sexual según su antojo. Las mujeres africanas esclavas desempeñaron un destacable papel en la vida sexual de los amos y de los hijos de los amos, siendo al mismo tiempo madres extramaritales de los hijos de los amos, jornaleras, amantes, concubinas, madres, amigas, etcétera. El análisis procedente de María Lugones revela que, en el mundo colonial, los comportamientos sexuales de los géneros y la organización familiar europea se asentaba en una división racial que consistía, fundamentalmente, en la libertad sexual de los hombres blancos y en el libre acceso sexual de éstos a las mujeres colonizadas, negras e indias. Ello implicaba, según Lugones: “la continuada desintegración de las unidades de parentesco padres-hijos en las ‘razas’ no-‘blancas’, apropiables y distribuibles no sólo como mercancías, sino directamente como ‘animales’” (2008: 83).

Un dato que resulta significativo lo recuerda J. Moya (2012) en uno de sus artículos en referencia a la esclavitud y el género: “Casi dos terceras partes de los esclavos que cruzaron el Atlántico eran hombres. Pero, contrario a lo que comúnmente se asume, la

proporción femenina (34%) superaba a la de las inmigraciones europeas coloniales, que raramente llegaban al 25%” (Moya, 2012: 323). Los comerciantes de África decidían el componente sexual del tráfico, las mujeres tenían un precio superior al hombre por su doble valor como creadoras y productoras. La población femenina fue importada desde los inicios de la esclavitud transatlántica, y su trata se intensificó en la medida en que su presencia se hacía necesaria en términos biológicos, según la lógica de la visión patriarcal occidental. Las mujeres africanas fueron, en Hispanoamérica, primordiales en sus papeles de productoras y reproductoras. Menjívar Ochoa plantea que la población esclavista europea, en un principio, buscaba hombres africanos como fuerza de trabajo, no obstante, el número de mujeres africanas esclavizadas fue igualado. El autor señala que hacia el siglo XVIII el porcentaje de esclavitud femenina igualaba a la masculina, así:

los amos y señores a través de las Américas encontraron que podían hacer ganancias con las mujeres desempeñando [casi] la misma labor que los hombres en los campos. Aun con la importancia que tuvieron las mujeres para las economías del Mundo Atlántico, el papel reproductivo también fue una constante: es una parte de su definición de género otorgada. (Menjívar Ochoa, 2007: 137)

Las mujeres se convirtieron en el fundamento básico de resistencia contra la esclavitud. Ellas se encargaron de la tarea de defender sus raíces a través del desarrollo de vínculos, la solidaridad, la tradición oral, y el recuerdo de la tierra dejada atrás, “recordemos que muchas sociedades africanas eran matrilineales o matrifocales, de manera que ellas eran las responsables de las relaciones comunitarias y familiares” (Centro de Estudios e Investigaciones Afro, 2006: 34). A pesar de estar cautivas, ellas custodiaban las relaciones familiares y poseían, por ello, cierto estatus social. Al estar en contacto con personas en distintas actividades (jornaleras, nodrizas, domésticas) crearon vínculos culturales con diversos estratos sociales. Las mujeres africanas fueron rebeldes y se resistían a ser tratadas como esclavas, sufriendo abusos de todo tipo, violaciones, torturas, separación de sus

familiares. Una de las formas de resistencia consistía en abortar, pues era fruto de una reproducción forzada. También huyeron a las montañas, y fundaron palenques, cumbes, quilombos, mocambos, etc. donde construían un espacio de libertad con identidad africana. Las mujeres desempeñaron un papel importante en la resistencia cultural, especialmente en la transmisión de la cultura africana de una generación a la siguiente. Para Sánchez Cobos (2019) los actos rebeldes más habituales eran el enfrentamiento directo contra el amo y sus propiedades, la huida (cimarronaje) y el suicidio. No obstante, el aborto y el infanticidio se realizaban con frecuencia por las esclavas como instrumento para deteriorar el sistema esclavista al oponerse a reproducir esclavos para los amos.

Ante todo este tipo de humillaciones y violencia, la actitud de la población africana fue de resistencia y rebelión. La resistencia cultural establecía la importancia de mantener la cultura africana: nombres, artesanía, idiomas, conocimiento científico, creencias, filosofía, música y danza, ello proporcionó el apoyo psicológico para ayudar a resistir el proceso de esclavitud. Su propio sistema de creencias religiosas facilitaba a los esclavizados y las esclavizadas una forma de entender el mundo, un mecanismo de afrontamiento y un medio de resistencia. Un ejemplo de ello es enunciado por Amparo Sánchez Cobos (2019), cuando afirma que el uso de la fiesta, de los ritos y del tambor en las zonas rurales eran símbolos de protesta grupal, un modo de sentirse libres y humanos.

Como se ha comentado, una organización destacable que surgió contra la esclavitud fueron las comunidades cimarronas. Emergieron como símbolo de rebeldía y de resistencia a la opresión, fueron defensoras de las tradiciones culturales de África. Desde el primer momento que la población africana fue obligada a trabajar y a vivir en tierras americanas se verificó un movimiento espontáneo llamado cimarronaje¹⁵ que sucedió en todo el continente al mismo tiempo, indistintamente de la etnia sometida y de la procedencia

¹⁵ Se recomienda *Biografía de un Cimarrón*, escrita por Miguel Barnet en 1966 sobre la vida de Esteban Montejo, afrocubano, nacido esclavo en una hacienda colonial. Se convirtió en cimarrón y luchó como soldado mambí en la Guerra de Independencia de Cuba.

de los amos y amas: “Yorubas, iucumés, mandingas, togos, chalas, dahomeys, carabelíes, nígeres, cabindas, congos o angolas (todos reducidos a guineanos), se insurreccionaron constantemente a través de los siglos, en muchas ocasiones gracias a la colaboración de los indígenas, hasta la abolición de la esclavitud” (García Valdés, 2015: 4).

Durante el periodo colonial, las personas africanas no tenían muchas opciones, se educaban al estilo europeo, “se ‘blanqueaba’ o escapaba al cimarronaje” (Gamboa Umaña, 2007: 25). Si elegían volverse occidentales, “‘blanquearse’ le tomaba varias generaciones” (Gamboa Umaña, 2007: 25), pero si decidían ser libres, debían huir a la comunidad de cimarrones. Es posible que el cimarronaje ofreciera cierto grado de conciencia de identidad. Estos asentamientos eran conocidos por la comunidad africana como quilombos, que se referían a un lugar organizado por una persona con autoridad, mientras que los colonos y colonas lo llamaban palenques, ya que les recordaba a las cercas valladas para guardar ganado:

El anhelo de libertad condujo a que estos descendientes de África desarrollen múltiples formas de resistencia. En esta línea nacieron los palenques, los quilombos, los mocambos y otras formas de refugio que levantaron en territorios de difícil acceso quienes lograban escapar de los reductos esclavistas. Estos primeros territorios libres de América, donde constituyeron gobiernos autónomos y les fue posible rescatar y desarrollar sus costumbres y valores culturales y religiosos, pasaron a ser el germen de las rebeliones por la libertad y la independencia. (Varios autores, 1995: 1 citados en Gamboa Umaña, 2007: 24)

Para describir algunos de los procesos de rebelión más destacables por parte de la población sometida a esclavitud entre los siglos XVI –XIX se hará referencia, de forma general, al contenido del *Manual de Afrodescendientes* donde se evidencia que, por todo el territorio iberoamericano, se produjeron diversas rebeliones a lo largo de todo el proceso de esclavitud.

Figura 9

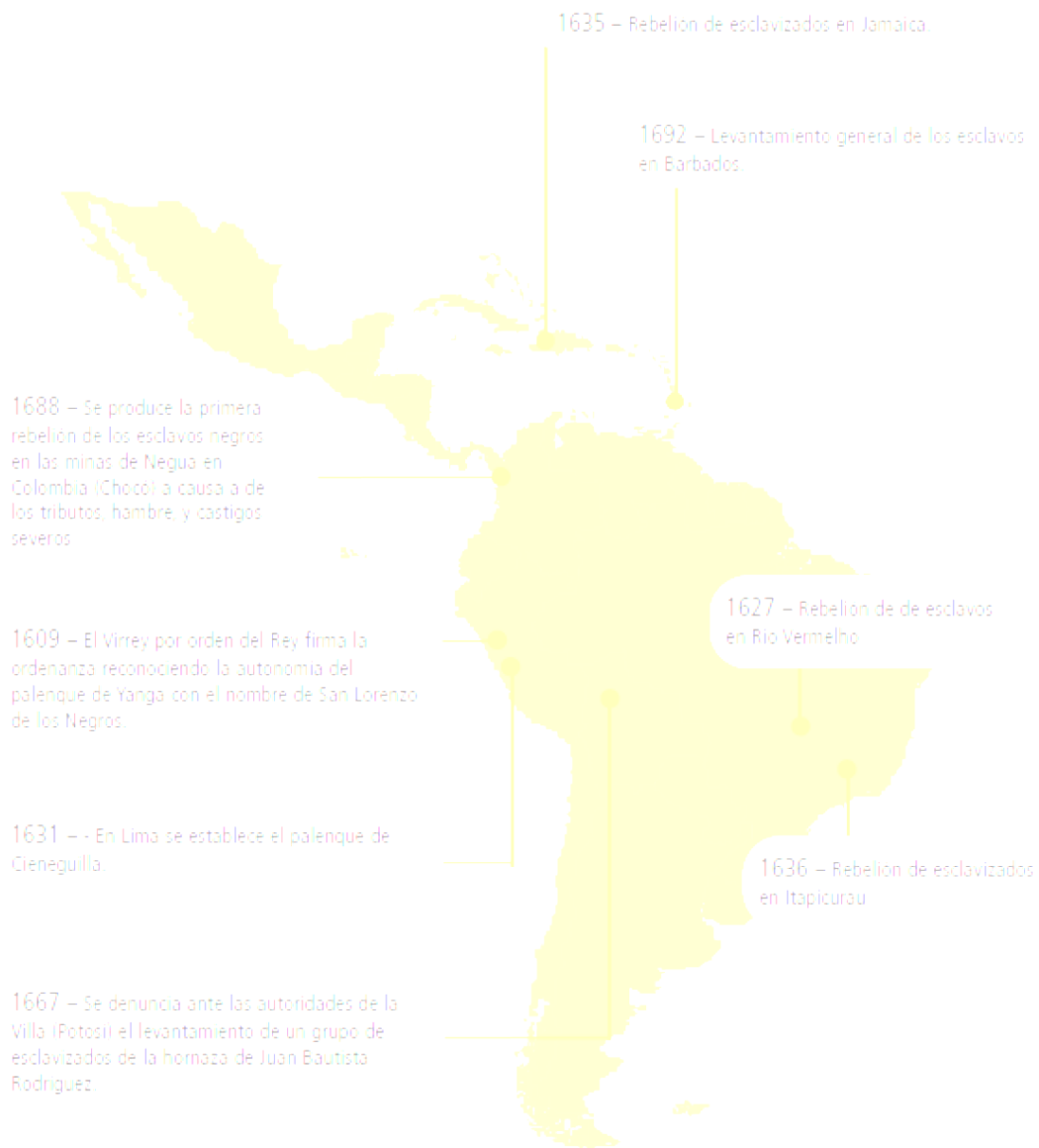
Rebeliones en el siglo XVI



Fuente: Centro de Estudios e Investigaciones Afro (2006: 30).

Figura 10

Rebeliones en el siglo XVII



Fuente: Centro de Estudios e Investigaciones Afro (2006: 31).

Figura 11

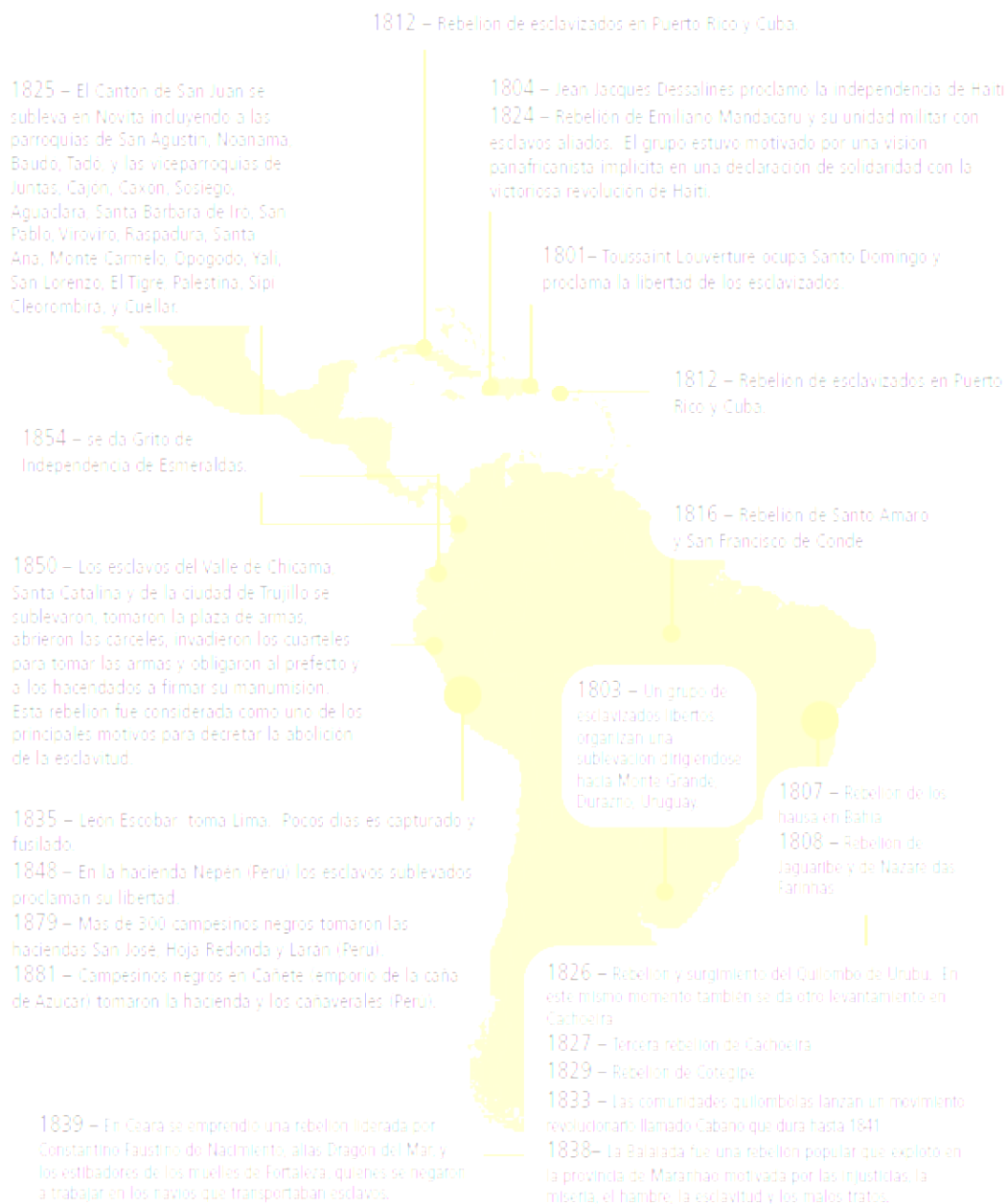
Rebeliones en el siglo XVIII



Fuente: Centro de Estudios e Investigaciones Afro (2006: 32).

Figura 12

Rebeliones en el siglo XIX



Fuente: Centro de Estudios e Investigaciones Afro (2006: 33).

Las rebeliones y levantamientos de esclavas y esclavos que, junto a la población indígena intentaban liberarse, fue una práctica muy frecuente durante la colonización europea. La lucha por liberarse de la esclavitud comenzaba en el mismo momento de su cautiverio. Tal como asegura Reynoso Medina (2005), el desempeño de labores específicas y el emparejamiento con mujeres indias, no estando sus hijos e hijas sometidos a esclavitud, serían dos estrategias por parte de la población masculina africana para hacer sus vidas más soportables. No obstante, muchos otros y otras no tuvieron otro camino que huir y encontrar su libertad a la fuerza, ya sea a través de la resistencia, la huida, las revueltas y rebeliones.

Otro aspecto que menciona Baudot (2007) con referencia a las personas indígenas es su actitud de resistencia. La resistencia indígena se consolidó como un ejemplo de contracultura mediante conductas poco respetuosas con el orden social impuesto por la cultura española. Estas conductas incluían la hechicería, la estafa, la embriaguez alcohólica o ataques agresivos en contra de las doctrinas cristianas y de sus portavoces. Una práctica de auténtica resistencia se encontraba en todas las curaciones que recurrían a una magia bastante compleja, y que se inscribía en la marginalidad de la práctica médica prehispánica. La sociedad colonial pretendía remplazar un sistema de valores por otro. Por ello, el desafío de la Inquisición frente a estas poblaciones amerindias resistentes y a esas resistencias culturales, tales como los rituales precolombinos, fue el proyectar acerca de estas poblaciones codificaciones e imágenes estereotipadas con el fin de marginarlas y excluirlas de la sociedad.

Estas rebeliones demostraban, por un lado, que los africanos y africanas construyeron esas comunidades de cimarronaje para asegurar la cultura de sus orígenes, y por otro lado, también:

implicaron respuestas diferentes del aparato de gobierno que incluyó la utilización de los ejércitos regulares, la formación de cuadros de vigilancia locales, la fundación de ciudades y hasta la negociación con los cimarrones, concediendo con ello la

trascendencia de reconocer en los antiguos esclavos africanos a un interlocutor.

(Reynoso Medina, 2005: 130)

Se deduce que las rebeliones que protagoniza la población esclavizada durante el periodo de la trata negrera ocurren desde el principio. Como se ha comprobado, estas resistencias tenían diversas formas de expresarse: suicidios, abortos, cimarronaje, asesinatos de amos o amas. Por esto, las personas esclavistas siempre estaban en vigilancia continua y los castigos físicos fueron norma común para las personas esclavizadas, sometidas a una gran tortura mediante métodos brutales: grilletes, sogas, cepos, cadenas, látigos y la marca con hierros al rojo vivo para asegurar la propiedad.

La geografía del nuevo continente con selvas y sistemas montañosos cobijó a la comunidad cimarrona, esta población rebelde se fortaleció, convirtiéndose en movimientos de liberación: “que conformados en pequeños o grandes núcleos constituyeron un reto permanente a la supremacía de los blancos” (Martínez Montiel, 2006: 188). Ya hemos visto que el gobierno colonial castigaba cruelmente a las personas que huían, les imponían penas como la castración, la mutilación y los azotes, también las asesinaban después de terribles tormentos. El cimarronaje hacía peligrar el poder colonial en cuanto que representaba una oposición al sistema, pero también lo era porque, con ello, disminuían los ingresos económicos por la pérdida de fuerza de trabajo en el comercio colonial, ya fuera en las haciendas, las plantaciones o las minas. En aquellas ocasiones en que los esclavos y esclavas organizados lograban vencer a los ejércitos, las personas blancas fueron obligadas a pactar mediante tratados, concediéndoles la libertad e incluso la autonomía. En otros casos, cuando la comunidad cimarrona era destruida, surgían nuevos movimientos rebeldes en respuesta a la esclavitud institucionalizada. La trascendencia del movimiento cimarrón residió en que fue la primera forma de independencia que se generó en América, impulsando la idea de independencia política que en el siglo XIX alcanzó su florecimiento ideológico. El sistema colonialista fue déspota, se basó en criterios raciales en los que la pigmentocracia era la base

de la estructura social. La pigmentocracia sirvió como justificación ideológica y legal para sostener la estructura esclavista. El surgimiento de un nacionalismo que se nutrió de las reivindicaciones de los esclavos, esclavas y sus descendientes fue fundamental, basándose en la construcción de naciones libres sobre el derecho de todas las clases sociales, hasta entonces excluidas por las metrópolis, al disfrute igualitario de beneficios reservados a la población europea.

Durante los siglos XVIII y XIX, las élites criollas quisieron independizarse del poder de las metrópolis, y para ello, dirigieron movimientos contra el sistema colonial, llamando a la revolución a aquellas personas afrodescendientes e indígenas para que se unieran a su causa. Una de las tareas de los emergentes estados nacionales fue concretamente eliminar el sistema de castas, atacando los privilegios en los que se sustentaba. Durante este proceso de formación de identidades de las nuevas naciones emergentes: “las nacionalidades servirían como identidades colectivas con clara vocación de autodeterminación (...). Dadas las condiciones impuestas por la dominación colonial sobre la población indígena y africana, la identificación entre comunidades étnicas da lugar a la sociedad nacional” (Díaz Polanco, 1991: 28). El sector criollo buscó el apoyo de aquellos sectores más bajos de la población, las castas, para crear un elemento determinante que los uniera: la nación.

Finalmente, el proceso abolicionista en España se determinó por un conjunto de factores políticos y económicos que se desarrollaron lentamente, tal es así que la abolición de la esclavitud en Hispanoamérica no se hace oficial hasta el siglo XIX¹⁶. La liberación de los

¹⁶ Acerca de los estudios africanos y afroamericanos en América Latina y el Caribe, se cita el estudio de Buffa y Becerra (2008) que propone un análisis para la difusión y el conocimiento de aspectos sobre los estudios africanos en América Latina. Con respecto a los estudios sobre la presencia africana en América Latina, centrados en la época colonial, tratando temas tales como la esclavitud y sus labores; el empleo de los esclavos y esclavas en la producción rural, minera y en el espacio urbano, el crecimiento demográfico de las castas, en el desarrollo y en su situación jurídica y social, se recomienda los valiosos estudios del precursor Alonso Sandoval (1576-1652).

Actualmente, las preocupaciones académicas muestran interés en elementos lingüísticos, religiosos, sociológicos, étnicos y musicales. Buffa y Becerra (2008) afirman que las investigaciones acerca de la población afrodescendiente tratan temas como el mestizaje entre blancos e indios, la preferencia del blanqueamiento, ocultando la presencia de poblaciones afroamericanas y su aportación a la cultura nacional. Sin embargo, este ocultamiento se redujo a partir de la década de los noventa, debido a diversas situaciones

esclavos y esclavas fue un largo proceso que se logró indemnizando a las personas propietarias de mano de obra, o la mayor parte de las veces correspondía al Estado. Al abolirse la esclavitud, se establecieron los títulos de propiedad de la tierra, introduciéndose cambios en los sistemas comunales y en las propiedades de la Iglesia. En las colonias hispánicas la población de origen africano, una vez libre, ostentaba una condición legal idéntica a la de cualquier otro ciudadano o ciudadana.

2.4. La sociedad novohispana en el siglo XVIII y las pinturas de castas

A continuación, se va a describir el contexto, los personajes implicados y los escenarios donde se desarrollaron la conquista y colonización de Hispanoamérica, y su relación con las pinturas de castas.

2.4.1. Procesos de mestizaje y blanqueamiento

En el siglo XVIII, Hispanoamérica consiguió la cumbre de su desarrollo cultural desde la óptica colonial, consituyéndose en una sociedad que repetía el modelo español y europeo. La densidad de población se concentraba en México y Centroamérica, Bolivia y Perú, zonas donde predominaba población indígena. La población blanca mezclándose con la población india dio lugar a la aparición de una importante población mestiza. En cambio, la población traída de África se concentraba en el Caribe. La población africana se mezcló con

entre la que destaca el nacimiento de la temática afro en Norteamérica, otorgando un fuerte impulso a los grupos locales en Latinoamérica. El panorama fue evolucionando lentamente, los prejuicios dieron paso a la valoración de la población afrodescendiente. En América Central y América del Sur después de un período racista en que el subdesarrollo estaba ligado a la inferioridad de la población india y descendiente de África, la comunidad “negra” toma conciencia de su originalidad en relación a la América del norte. Esta etapa en que Latinoamérica pretende obtener una democracia racial, está retratada por la obra de Gilberto Freire en el Brasil. Durante los años noventa surgen nuevas investigaciones, en su mayoría interdisciplinarias, que analizan las identidades de las poblaciones afrodescendientes como procesos históricos, producidos en contextos e interacciones específicas. Estos incluyen acciones de resistencia de los negros esclavos o negras esclavas y sus descendientes, tanto individuales como grupales y también estudios sobre los y las afrodescendientes y sus roles en las sociedades latinoamericanas actuales, en su mayoría promovidos a partir del Proyecto de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO), sobre la ruta de los esclavos y esclavas.

la población española blanca, dando lugar a las personas mulatas y con la población india, surgiendo las personas zambas. Estas mezclas eran conocidas, en un principio, conjuntamente con el nombre de castas.

Todas estas poblaciones se estructuraron socialmente por el color de piel. El proceso que estructuró la sociedad colonial latinoamericana fue la racialización y la clasificación de las razas que la componían. Ya se ha explicado que la racialización surgió como respuesta al mestizaje de la población, como una forma de gestionar la población y la fuerza de trabajo. El control de los trabajos forzados se realizaba a partir de la inscripción del origen racial de los nacimientos, es decir, se documentaba la diversidad de la población según las castas o razas: personas negras e indias, y más tarde, criollas, mestizas, mulatas, y a partir de aquí, zambas, cuarteronas, etc. La función de estas etiquetas fue la de asignar:

el alcance del sistema jurídico sobre su cuerpo, la potencial movilidad social, las normas de reproductibilidad y maridaje que regirían sus destinos, el pago de impuestos o la cantidad de trabajo forzado, la posibilidad de obtención de libertad y cualquier aspecto de la vida. (Marín Cisneros, 2016: s .f)

Tal y como explican Alberro & Gonzalbo (2013), durante el siglo XVIII, el rey de España, Carlos III, llevó a cabo un sinnúmero de ajustes y modificaciones de leyes con la finalidad de sustituir la burocracia colonial por considerarla ineficiente y corrupta, pero sobre todo planteó nuevas y más severas formas de captación de impuestos que dañaron profundamente la economía e hicieron surgir el resentimiento de la población novohispana hacia el gobierno. La aplicación de estas medidas significó para la Nueva España desmedidos impuestos y préstamos forzosos y un aumento del descontento que dio paso a los primeros levantamientos a favor de la independencia de México. Según relatan los autores anteriores, la población de la Nueva España hacia 1750 estaba conformada por menos de 20.000 españoles peninsulares que gobernaban a cuatro millones de habitantes, la mitad de estos ligados a pueblos de indios y el resto compuesta por criollos, mestizos y mulatos.

Alberro & Gonzalbo (2013) aseveran que hacia el año 1750, Nueva España fue la colonia más importante que la corona española tenía en el vasto continente americano. A diferencia de los siglos anteriores, su población indígena se recuperó de la gran mortandad sufrida durante la primera etapa de la conquista española. Asimismo, después de más de 200 años de mestizaje se había eliminado en buena medida la separación entre personas indias y españolas, aunque las diferencias económicas entre un grupo y otro continuaban siendo evidentes. En general, la Nueva España era un conjunto de regiones en la cual cada una producía lo que necesitaba y el comercio se daba casi exclusivamente entre los pueblos más cercanos.

La mayor autoridad civil de la colonia era el virrey en el cual depositaba el monarca español las tareas más importantes como administrar, vigilar, cobrar impuestos y encabezar las operaciones militares. Los funcionarios virreinales estaban obligados a garantizar que el rey de España tuviese íntegro los impuestos rentas y otros tributos de la Nueva España.

No sería hasta la segunda mitad del siglo XVIII cuando Carlos III se empleó a fondo en la corrección de los vicios que existían en sus colonias del nuevo mundo. Los Borbones cambiaron su forma de gobernar construyendo un gobierno autoritario y eficiente obsesionado con la idea de extraer cada vez más riquezas de los territorios bajo su dominio. Esta ansia de riquezas obedecía a causas de emergencia, pues la monarquía debilitada por la contundente derrota en la llamada guerra de los siete años, donde perdió el territorio de la Florida a manos de los ingleses, veía amenazadas el resto de sus posesiones coloniales.

Estas reformas borbónicas llevarían a la práctica algunas medidas importantes. Por ejemplo, el cobro de más impuestos a un número mayor de personas, el nombramiento de funcionarios leales al rey que no le defraudarían a la hora de cobrar y enviar los recursos, y finalmente, el monopolio por medio de los llamados estancos reales de la explotación de ciertos productos muy apreciados en la Nueva España tales como la pólvora, el tabaco, los naipes y el pulque. Asimismo, se controlaba la legalización del aguardiente y su venta a

través del estanco real, el monopolio de este licor por la monarquía aseguró una nueva fuente de ingresos. Los juegos de azar, las ferias y las famosas peleas de gallos constituyeron otras fuentes de buenos ingresos para la corona. En 1804, el rey aplicó una medida extrema que terminaría de empobrecer e indignar a la ciudadanía novohispana, mediante un Decreto real obligó a la Iglesia a entregarle los recursos que tenía guardados en un fondo especial compuesto por los pagos que muchos ricos y pobres le daban para que efectuara misas para la salvación de sus almas.

En el nuevo esquema gubernamental el territorio novohispano se dividió en doce grandes regiones llamadas intendencias reales que implicaron una nueva organización de la Nueva España. Esta organización territorial, a pesar de que causó en un principio conflictos por la aplicación de fronteras entre las intendencias, sirvió de base después para la conformación de los estados que hoy constituyen la república mexicana. Estos hechos llevaron a las poblaciones novohispanas a querer independizarse de España y construirse como una nación libre.

Durante el reinado de Carlos III, las tierras dominadas por España en el continente americano comprendían desde la isla de Nutka (Alaska) en el norte, hasta Chile y Argentina en el sur. Según relata Navarro García (2012), entre los territorios conquistados deben citarse las tres Antillas, desde el Pacífico hasta el río Mississippi, incluida la alta California, nuevo México y Texas. Además, la península de Florida, toda Centroamérica, Panamá, el Caribe, la isla Trinidad y Venezuela. Asimismo, abarcaba el Nuevo Reino de Granada (actualmente Colombia), el reino de Quito (actualmente Ecuador), Perú, Chile y el territorio de Charcas (actualmente Bolivia) y el Río de la Plata (actualmente Argentina, Paraguay y Uruguay). Como mencionamos anteriormente, todo este conjunto de reinos y provincias llamados las Indias se dividía en virreinos: Nueva España o el de México, Nueva Granada, el de Perú y el del Río de la Plata o Buenos Aires, y, en siete capitanías generales: Santo Domingo, Cuba, Venezuela, Guatemala, Cuba, Puerto Rico, Filipinas y Chile.

Navarro García (2012) afirma que, en la sociedad de las Indias, en la cúspide de la pirámide social se encontraban los grandes terratenientes, comerciantes y mineros, la posesión de grandes extensiones de tierra tipo agrícola o ganadera era un signo de distinción social. Esta clase social alta acumulaba grandes fortunas y conseguían títulos nobiliarios comprándolos. Esta élite social se componía de peninsulares y criollos blancos. Los pequeños terratenientes, y aquellas personas que se ocupaban de las restantes actividades económicas y profesiones liberales ocupaban un lugar social inferior.

Surgió una profunda tensión y rivalidad en las élites entre españoles peninsulares y criollos nacidos en América. La población criolla se quejaba del privilegio de las personas españolas peninsulares en la ocupación de cargos de tipo civil y eclesiásticos. Especialmente preocupante fue la rivalidad manifestada en el seno de los conventos, donde se tuvo que establecer turnos para elegir cada vez a los priores. Este despecho de la población criolla fue aumentando conforme avanzaba el siglo XVIII, pues estaba suficientemente preparada gracias a las universidades indianas, y deseaba ir ascendiendo en puestos eclesiásticos y de la administración civil.

En concreto, se quejaban de que los virreyes y obispos españoles solían venir a América en compañía de sus familiares y amistades, a quienes colocaban en los mejores cargos: gobernaciones, corregimientos, aduanas, parroquias, etc. Además de esta situación, también la monarquía concedía estos cargos mediante venta, lo que hizo posible que mucha población criolla adinerada los ocupase, pero la población peninsular se mostraba inquieta e intentó impedir que las personas criollas accedieran a estos cargos. No obstante, a pesar de estas rivalidades el número de personas en estos cargos se equilibró, pues el rey dispuso que la población descendiente de los conquistadores poseyera estos privilegios en cargos administrativos y eclesiásticos, pero raramente llegaron a ocupar los cargos de virreyes o intendentes.

El reformismo borbónico se propuso reforzar la jerarquía social reduciendo las oportunidades de ascenso social de las poblaciones coloniales dominadas y delimitando el estatus que le correspondía a cada grupo. La diversidad social puso en peligro el sistema tributario de la corona, que se sustentaba en categorías raciales separadas: la población negra libre y la india estaba obligada a pagar tributos, la población blanca y mestiza no. El concepto de mestizo denominaba en principio al descendiente de español e indígena, pero ante la multitud de mezclas, incluida la africana, se comenzó a documentar en la administración colonial con el nombre de castas como un concepto general.

La vaguedad de los conceptos mestizos y castas sirvió como práctica evasiva de tributos para las poblaciones indias y las castas, quienes se declaraban mestizas para no pagar tributos. Chaves (1998) relata que en la *Normativa de 1764 para la declaración de mestizos* se pretendió detallar los patrones de tributación etiquetando los límites entre personas mestizas que debían pagar tributos y quienes estaban exentas de ello. La diferencia dependía de la calidad de los nacimientos de las personas, exactamente dependía del tipo de relación que mantuvieran sus progenitores, si eran descendientes de matrimonios legales o ilegales y de sus antepasados raciales. En efecto, las uniones legítimas entre algunas razas podían eximir de pagar tributos, es el caso de aquellas personas que tuvieran un padre blanco o mestizo. Asimismo, las personas nacidas de relaciones ilegítimas donde la madre fuera blanca también estaban exentas de tributar. Ahora bien, la unión legítima entre una mujer mestiza o blanca y un hombre indígena o de casta conllevaba la degeneración social de su descendencia. La población que tenía como ancestro a una persona africana y la persona africana, en la jerarquía colonial, eran sinónimo de esclava. En el discurso colonial español los esclavos y esclavas se definían por la ausencia de honor y de alma, por tanto, esta desviación los hacía comportarse sexualmente como propensos al vicio. La autora Chaves (1998) resalta que en la *Normativa de 1764 para declaración de mestizos* se observa la

continuidad que tiene en las personas de las castas el efecto de la ausencia de honor que fue característico de la esclavitud en las narraciones coloniales.

En efecto, las poblaciones española, criolla, mestiza, europea, india y africana convivieron e intercambiaron ideas, sometidas todas a la autoridad de la monarquía y la iglesia. La vida política estaba controlada por una minoría de personas blancas procedentes de Europa, porque esta élite no estuvo constituida solo por población española o descendiente sino también por población extranjera de distintos estados de la corona española. Entre esta destacan personas de origen flamenco, italiano, francés y portugués que se instalaron en Nueva España, aunque no tuvieron la oportunidad de ser consideradas como personas poderosas en la vida mexicana. La población indígena fue la base económica del Virreinato de la Nueva España, mientras que la población española ocupaba los cargos de la estructura económica y política. Igualmente, la población esclava africana vivía para trabajar bajo el yugo de la esclavitud.

Las categorías raciales fijaban modos de conductas y comportamientos, eran estamentos rígidos y poseían una legislación para cada supuesta raza. Para escapar a la racialización o sistema de castas, la población que ocupó lugares en los peldaños más bajos de la pirámide estamental, utilizaba estrategias para intentar escalar peldaños o medrar. El mestizaje fue la forma en que diversas personas conseguían escapar a su condición social y acercarse a un blanqueamiento; por ejemplo, las uniones matrimoniales o las relaciones sexuales extramatrimoniales; si una mujer india tenía un hijo o hija con un hombre español o criollo, éste pertenecía ya a otra categoría social más alta, es lo que se conoce como blanqueamiento. De esta manera, el blanqueamiento formaba parte del proceso de racialización, en el sentido en que el mestizaje dignificaba la categoría racial blanca como modelo a seguir y se convertía en norma racializada que jerarquizaba a las personas según su casta. La utopía del blanqueamiento fue un resquicio que el sistema de castas dejó abierto al afán de reconocimiento de las poblaciones coloniales. Implicaba una negociación entre dos

estratos sociales, de un lado, las personas blancas que valoraban el color de su piel; y el otro, las castas inferiores que reputaban su dinero para tomar legítimamente matrimonio con las personas blancas. El blanqueamiento significó la práctica colonizadora en el imaginario de las poblaciones indígenas y mestizas.

Tabla 6.

Patrones de blanqueamiento

Estrategias de blanqueamiento
Tipo de vestuario usado
Matrimonio
Uso distintivo del “Don”
Tipo de oficio
Ubicación de la vivienda
Emblemas heráldicos
Títulos universitarios

Fuente: basado en Castro Gómez (2000).

Afirma Castro Gómez (2000) que la blancura no estaba unida primariamente al color de la piel, sino a una serie de técnicas para limpiar la sangre y establecer una línea racial a las castas no blancas. De entre la serie de estrategias de blanqueamiento, según Castro Gómez (2000), destaca la del emparentamiento. Las personas criollas pretendieron asegurar e incrementar sus privilegios mediante la puesta en marcha de relaciones matrimoniales. La formación de una estructura de parentescos con ancestros europeos a partir de la cual heredar los privilegios fue la estrategia criolla sobresaliente. Como se observa en la tabla 6, otras estrategias fueron el vestuario usado, el matrimonio cristiano-católico, la utilización del distintivo “Don”, el oficio que realizaba una persona, la ubicación de la vivienda, la

utilización de emblemas heráldicos y la ostentación de títulos universitarios. También se debe destacar una medida para favorecer la ascensión social, las llamadas “Cédulas de gracias al sacar” y las “Declaratorias de mestizaje” que ofrecían la posibilidad de blanquear la sangre y obtener todos los privilegios.

Kogan & Galarza realizan un análisis sobre los distintos patrones de blanqueamiento que utilizaban las personas durante el colonialismo europeo en América Latina: “las personas gestionaban su apariencia física con la finalidad de blanquearse o de mantener el privilegio de ser considerado blanco, (...) porque ser considerado blanco tenía valor económico, en la medida en que permitía la acumulación de capital económico, social, simbólico y erótico” (2015: 11). El deseo de europeizarse era el ideal social común, ya que era el único camino de aumentar el valor social de las personas en un contexto significativamente racializado. Otras estrategias para conseguir europeizarse y parecer “decente”, según siguen relatando Kogan y Galarza (2015), eran el uso de cremas para aclarar la piel, utilizar ropas lujosas o a través del matrimonio con una persona europea blanca. Sin embargo, formalmente, esos matrimonios interraciales contrastaban con la rigidez formal de la adscripción racial, pues se categorizaba en diversas castas según sus características físicas.

Tal como sugiere Hellebrandová (2014a), en los contextos racializados y racistas existe un mecanismo intersubjetivo: la mirada. La percepción se presenta como una habilidad que minimiza el proceso de racialización, tal como la hipernormatividad que consiste en la autopercepción permanente del propio comportamiento o conducta, la forma de vestirse, de peinarse, etc., con la finalidad de satisfacer las normas sociales. Así pues, la racialización de la identidad afrohispana en el contexto de la colonización de América fue lentamente construida alrededor del concepto de raza, en el que las clasificaciones de razas no se asociaban únicamente con el color de piel, sino también con el vestuario, las actitudes, las prácticas cotidianas, esto es, fue un proceso que comenzó considerando la raza como un

hecho biológico y además cultural. De esta manera, por ejemplo, todo lo que se percibía como negro se asociaba a África y, consecuentemente, era menospreciado.

A pesar de ello, entre la población indígena y la población blanca europea tuvo lugar un mestizaje muy importante que fue favorecido por la escasez de mujeres que viajaron a América durante la conquista y en los primeros años de la colonización. La corona española organizó la situación imponiendo a los españoles casados que habían emigrado que llevaran a sus esposas. Pero esta ley no fue respetada en todos los casos, porque las esposas españolas no querían viajar a América. La carencia de mujeres españolas benefició las uniones de los hombres blancos con mujeres indias. La corona permitió los matrimonios entre la población blanca e india; sin embargo, los encuentros fueron en concubinato, sin cumplir trámites legales. Únicamente al comienzo de la conquista, los conquistadores españoles tomaron en matrimonio a mujeres aristócratas indias, pensando que así quedaban situados en una clase alta y al lado de los gobernantes indígenas. Pero tras el hecho de que la población indígena fue sometida y convertida en esclava, la situación cambió, la población europea subió de posición social y la indígena condenada a trabajos forzados y servidumbre. La consecuencia de estos cambios fueron relaciones de concubinato e ilegítimas.

Por otra parte, las relaciones entre la población blanca y la africana fueron significativas y clandestinas. Proliferaron las relaciones sexuales esporádicas y las violaciones debido a la situación de esclavitud que sufrían las mujeres negras por parte de sus amos blancos. Las uniones entre personas blancas y afrodescendientes eran consideradas moralmente prohibidas por tratarse de relaciones entre personas libres y esclavas.

Por último, el mestizaje también se llevó a cabo por parte de personas afrodescendientes e indígenas. Asimismo, con el paso de los siglos, estas relaciones entre diferentes razas o castas fueron tomando una mayor complejidad. Evidentemente, de todas estas mezclas surgieron diversos grupos raciales: el mestizo de la unión de personas blancas e indias, el mulato de la unión blanco-negro, el zambo de negro-indio y los correspondientes

a las mezclas de estos tres. Las personas europeas blancas creyeron en la supremacía blanca como fenómeno universal y despreciaron a las poblaciones originarias de América, a las africanas y sus descendientes, etiquetaron a las personas no blancas de acuerdo a la pureza de sangre y a la cantidad de sangre negra o india, surgiendo a su vez otra clasificación: segundones, tercerones, cuarterones, salta atrás, etc. según el grado de mestizaje que existiera.

El mestizaje lleva implícito, según el estudio de Wade, “elementos contradictorios inclusivos y exclusivos” (2013: 44). La inclusión como una propuesta en la que todos y todas se incorporarán a la mezcla de una sociedad o familia democrática, mezclada, en la que todos y todas son iguales en términos de raza. Sin embargo, las personas resultan finalmente excluidas, ya que el mestizaje se basa en una ideología jerárquica y racista, ubicando lo negro y lo indio en una escala de valor bajo.

Además de acarrear una contradicción, Wade resalta que el mestizaje está completamente vinculado a las nociones de reproducción sexual, familia y parentesco, y éstas a su vez implican ideas sobre los vínculos entre hombres y mujeres, en los cuales es central la sexualidad. El mestizaje descansa en la estructura de dominación colonial, donde el concepto de parentesco se fundamenta en “ideas de genealogías cognáticas en las que madres y padres contribuyen por partes iguales a la conformación de la sustancia de los hijos” (Porqueres, 2007; Strathern, 1992 citado en Wade, 2013: 45). Sin embargo, la igualdad de contribución sustantiva fue desconfigurada por elementos patriarcales que otorgaban derechos a los linajes masculinos y obligaban a las mujeres al sometimiento al control masculino.

Otro punto que añade Wade para entender el mestizaje es el concepto del honor. El honor fue una manifestación del dominio sexual sobre las mujeres que les imponía el poder masculino, en virtud de la castidad prematrimonial y la fidelidad, y la pureza de sangre que quedaba asegurada. El ideal de pureza de sangre que se pretendía alcanzar en la España del

siglo XVI y en sus colonias terminó racializando a las personas africanas e indígenas y, por añadidura, el dominio sexual del género femenino bajo la fórmula del honor y la deshonra constituyó un método de control de la pureza racial.

Bajo el prisma del patriarcado y el sexismo, el honor del hombre era diferente del honor de la mujer, ellos podían profanar su honor con deslices de decencia sexual y tener sexo antes o fuera del matrimonio porque no perjudicaba su reputación de honorabilidad. Los hombres con poder y autoridad podían ejercer su predominio de clase, raza y género, usando y abusando de la sexualidad de las mujeres no honorables.

Por tanto, el honor fue un elemento que determinó profundamente la raza y el sexo/género. El hecho de que la dominación racial fuera sexualizada y de género y que la dominación de sexo/género fuera racializada se vinculó a los valores del honor. El honor ayudó a materializar la raza en unión con el sexo o género, la familia y el parentesco. Los hombres blancos buscaban a mujeres no blancas para tener relaciones sexuales, podían tomar la virginidad de mujeres jóvenes negras o indígenas con impunidad, ya que a estas mujeres las consideraban de moral relajada justificándose en su color de piel. Así, se creía que las mujeres carecían de honor en razón de su raza, reforzando la jerarquía racial. Por otro lado, los hombres de piel negra también sufrieron la discriminación, en la mayor parte de los juicios contra ellos eran condenados, ya que su negritud indicaba una moralidad sexual defectuosa.

Por ello, el mestizaje fue posible gracias a la idea de una fraternidad masculina que controlaba la sexualidad y el honor femeninos y a la idea del honor que fue un instrumento de exclusión racial y de conquista sexual de mujeres no europeas blancas. La raza articulada con el género derivó en el racismo en las relaciones íntimas, los encuentros sexuales, la familia, el parentesco y la reproducción. La raza se expresaba a través de las relaciones de sexo/género como a través de la clase o posición social. La forma como raza, género y clase se interrelacionan es expresada, a modo de ejemplo, en el concepto de nación, que se apoya

en una relación sexual racializada entre géneros. Las jerarquías raciales se organizan en base a las relaciones de sexo/género y clase, por cuanto las mujeres que representaron la negritud y la indigenidad fueron el mecanismo más importante para el mestizaje. Las relaciones entre las categorías anteriores “surgen en y a través de la relación con el otro” (McClintock, 1995: 5 citado en Wade, 2013: 49), no son realidades separadas, sino complejos procesos.

Como ya se ha expuesto, la sociedad en Hispanoamérica estuvo caracterizada por la diversidad de personas que la componían: indias, negras, blancas y mestizas¹⁷. La sociedad se organizaba en forma de pirámide, la base formada por población negra, india y mestiza y en el vértice se situaron las élites españolas blancas. Cada estamento estaba regido por sus respectivas leyes, la organización social se estructuraba así: población peninsular blanca, población criolla (personas españolas nacidas en América), población india, población mestiza (descendientes de personas blancas e indias), población negra libre, población mulata (descendientes de personas negras y blancas), población zamba (descendientes de personas negras e indias) y población negra esclava.

Al respecto, Moreno Navarro (1969) resalta que, en la zona suramericana, concretamente en los altiplanos interiores es donde existió un mayor índice de mestizaje indio-español. En estas regiones esto fue así porque la actividad económica se basó en el trabajo de la población indígena y, posteriormente, también de la mestiza; sin embargo, la población africana no llegó a estas latitudes, sino que fue llevada a las zonas bajas costeras y

¹⁷ Cabe resaltar el trabajo de Wade (2017) que plantea que el estudio de la población afrodescendiente en América latina se remonta al estudio historiográfico sobre esclavitud africana que comienza con “*Slave and Citizen*” de Tannenbaum en 1948. La investigación sociocultural sobre Afrolatinoamérica se desarrolló lentamente a partir de la década de 1950, destacando figuras claves como el cubano Fernando Ortiz, el brasileño Raimundo Nina Rodrigues y el académico estadounidense Melville Herskovits, cuyos intereses giraban sobre la cultura afrolatina. También son importantes las investigaciones en lengua inglesa de Brasil por parte de Hernández en 2013, pero la magnitud del fenómeno amplió la literatura científica a otros lugares tales como Andrews (2004, 2016), Andrews y De la Fuente (2018) y Wade (2010). Asimismo, se menciona la relevancia de estudios sobre comunidades “negras”: Anderson y England 2004; England, 1999; Hale, 2005; Thorne, 2004; Goett, 2017; Gordon, 1998; Foote, 2004 y Sharman, 2001.

a las islas. Debido a ello, es en estas últimas regiones donde existió el mayor índice de mestizaje hispano-negro y de indio-negro, el autor denomina esta situación como el fenómeno de la trihibridación, esto es, el mestizaje en el que han intervenido tres poblaciones diferentes. La trihibridación ocurrió, fundamentalmente, en núcleos urbanos e hizo posible que un número infinito de mezclas posibles de cruzamiento fuera casi ilimitado por la posibilidad de multiplicarse en cada nueva generación.

2.4.2. Sociedad de castas y leyes regulatorias

Castaño Rodríguez (2003) analiza la sociedad de castas en Hispanoamérica y el entramado mestizaje que dio lugar a una clasificación minuciosa de las personas según sus orígenes. La autora sostiene que la sociedad hispanoamericana fue abierta durante la época de la conquista; sin embargo, en el período de la colonización fue convirtiéndose en más cerrada y estratificada, transformándose en una sociedad de castas. Sin embargo, ha de advertirse que este sistema de castas se diferencia del tipo hindú, ya que en Hispanoamérica no hubo división en grupos endogámicos y se registra cierta movilidad social vertical. Las personas se definían en base a su color de piel formando grupos o estratos más o menos homogéneos, según el concepto de pigmentocracia, desde el cual se describe el lugar que debían ocupar los grupos de personas de acuerdo al origen racial, y cuyo énfasis se ponía en la posesión o no de piel oscura o clara. Así, dependiendo del grado de blancura o negrura, la persona ocupaba un lugar inferior o superior en la sociedad. El mestizaje se convirtió en un problema cuando se tornó impreciso y hubo que limitar y poner fronteras a la separación de los grupos sociales, ello se reveló muy especialmente a partir del siglo XVII cuando la mezcla de las poblaciones europeas, indias y africanas se diversificaron tanto que se hizo necesario distinguir toda una serie de grupos y de subgrupos.

Hay que decir que, al principio de la conquista, recién estrenado el proceso de mestizaje, se tomaron diferentes términos para nombrar a las personas resultantes. El Inca

Garcilaso de la Vega, en su obra *Comentarios Reales*, describe la existencia “de mestizos — resultantes de la unión de indias y españoles—, mulatos —de la unión de españoles y negras—, cholos —hijos de mulatos—, cuatralbos —provenientes del cruzamiento entre españoles y mestizas— y tresalbos —de mestizos e indias” (Garcilaso, ed. 1942, 1.0 parte, libro IX, capítulo XXXI citado en Moreno Navarro, 1969: 209).

Según afirma Moreno Navarro (1969), Aguirre (1947) investigó en el Archivo General de la Nación en México, sobre los procesos de la Santa Inquisición, llegando a la conclusión de que aquellas personas procesadas aparecían descritas con una denominación mestiza, además de con un adjetivo que denotaba el grado de su color. Esta investigación recogía los nombres que se aplicaban a las personas con un adjetivo pigmentocrático. Por ejemplo, la persona mulata parda era el cruce entre negro e india; el mulato lobo era el cruce entre el anterior e india; el mestizo prieto era el cruce entre mestizo y negra, etc. Las personas categorizadas en cada una de las castas intentaban, cuando era posible, destacar su origen blanco o indio, con tal de no ser consideradas mulatas, pues estas personas eran consideradas como de mala sangre y tenían que pagar tributos, lo que no les ocurría a las personas de cruces entre españoles e indios.

Acerca del mestizaje en Hispanoamérica, Rosenblat (1954) señala que el mestizaje entre personas blancas e indias fue un proceso ininterrumpido desde el descubrimiento hasta hoy en día, un fenómeno que existió en todo el continente. A esta mezcla, se le unió la de personas blancas y negras y las negras con indias, y posteriormente se realizó entre las personas resultantes. A los resultados de este mestizaje en la sociedad colonial las leyes españolas les atribuyeron distinciones fundamentadas debido al concepto de pureza de la sangre.

Con la llegada de la población africana se consolidó una importante población zamba y mulata que ocupó todo el continente americano. A finales del siglo XVIII, las poblaciones zambas, mulatas y mestizas y sus mezclas conformaban la mayoría de la sociedad. De esta

manera, las poblaciones blancas, indias y negras mezclándose en primer grado, produjeron descendientes mestizos, mulatos y zambos. Esta población mestiza, mulata y zamba se mezcló a su vez con personas blancas, indias y negras, y también entre sí, teniendo como descendencia una serie de categorías raciales: castizos, moriscos, albinos, torna-atrás, cambujos, albarazados, barcinos, coyotes, chamizos, chinos, ahíte estás, tente en el aire, no te entiendo, etc. La mezcla de distintas generaciones dio lugar a un complejo entramado de nombres. En el siglo XVIII, conforme la sociedad fue adquiriendo más precisión con las categorías analíticas raciales, el tema de la pureza de sangre cobró importancia, entonces fue cuando a la terminología de nombres se le denominó castas.

Las castas se distinguían por una serie de atributos: el origen racial, por el acceso o no a cargos públicos, distinta ocupación en el ejército, distintos trabajos que se organizaban en gremios, poseían posibilidades distintas para acceder a la enseñanza, poseían distintos regímenes tributarios, se trajeaban de distinta forma, poseían limitaciones residenciales referentes a ciudades o pueblos y prohibiciones matrimoniales entre algunas castas. Estas diferencias eran más notables en grandes ciudades como México que en lugares más remotos del virreinato y funcionaban como estigmas de las personas así diferenciadas.

Las poblaciones que vivieron en Hispanoamérica se transformaron en categorías coloniales dentro del nuevo orden colonial, por una parte, la categoría colonial indio, y por otra, la categoría colonial negro. Dentro del nuevo sistema social, se esquematizaron tres categorías diferenciadas: indio (indígena o aborígen, amerindio), negro (esclavitud, África) y blanco (España, criollismo). Sin embargo, estas categorías sociales se presentaban escindidas en dos polos: personas colonizadoras y descendientes frente a personas colonizadas y descendientes. Como resultado, coexistieron dos procesos de racialización simultáneamente: la racialización de las personas blancas como superiores por su raza o civilización y la racialización de las poblaciones negras y descendientes como categoría con un estatuto inferior, asociada a la esclavitud y cuya humanidad fue negada en un proceso de reificación

mayor que el de las personas indias. Las poblaciones indias y descendientes no fueron racializadas, sino más bien asimiladas por la categoría blanco, surgiendo como una parcela subordinada de las poblaciones blancas hispánicas, recuérdese que el mestizaje entre personas indias y españolas era bien considerado por cuanto su incorporación en la estructura colonial implicara subordinación y asimilación de lo blanco.

Con respecto a las personas europeas, la inmigración empezó a continuación de la conquista de América y fue controlada por la corona a través de la Casa de Contratación. No todo el mundo podía viajar a Hispanoamérica, pues España vivía en pleno furor religioso católico y ello dotó de un cariz moral a la conquista de las nuevas tierras, se prohibió la entrada a América a personas judías, musulmanas, herejes castigadas y gitanas.

La población blanca española disfrutaba de la hegemonía económica, política y social, poseía todos los privilegios, riquezas y era la élite gobernante. Según relata Rosenblat (1954), en las urbes eran conocidos con la categoría de vecinos y encomenderos, lo que implicaba una lista de deberes y derechos tales como poseer caballo, armas, casa, integrarse como parte del gobierno civil, y formar parte del ejército o milicia. La población blanca española era, además, la que se beneficiaba de la educación y la cultura. Destacaba en la forma de vestir, rechazaba los trabajos de servidumbre y ocupaban cargos públicos. Los privilegios se notaban en la práctica en algunas actividades públicas, la clasificación racial era notable, por ejemplo, y tal como narra Rosenblat, el Virrey de Perú tenía una sala de audiencias para recibir a la población blanca y otra distinta para las poblaciones indias y castas; por otra parte, en los registros de bautizos, casamientos y muertes de las personas blancas se realizaban en libros parroquiales distintos a los de las personas mestizas de casta. La supremacía de la población blanca a nivel legal y social fue más importante en los siglos XVII y XVIII que durante la conquista.

Rosenblat observa que el mestizaje hispanoamericano se caracterizó porque la condición de persona blanca no conllevaba la idea de pureza de sangre en absoluto, esto es,

no fue un sistema de castas repartido en estamentos rígidos basados en la sangre pura. De hecho, las personas mestizas que se cruzaban con españolas y nacían castizas, si se mezclaban con sangre española, a su descendencia se la consideraba española; una persona era blanca si tenía $1/8$ de sangre india. Igualmente, los cruces de personas mulatas con blancas resultaban en cuarterones, los cuarterones y blancos tenían descendencia llamada quinterones y estos unidos a personas blancas resultaban personas blancas; también se consideraba persona blanca a la que poseía $1/16$ de sangre negra.

Aún más, las ordenanzas otorgaban los mismos derechos a todas las personas blancas pero, a medida que avanzaba la colonización, se estableció una discriminación entre españoles de la península y españoles nacidos en América llamados criollos. Estas rivalidades entre los dos sectores se iniciaron desde bien temprano y finalizaron en el siglo XIX con la Revolución de la Independencia, cuando la población criolla, hastiada de los privilegios de las personas peninsulares que habitaban en tierras americanas, consiguieron unificarse bajo la idea de nación-estado independiente de la metrópoli.

A esto hay que añadir que las personas españolas formaban un grupo privilegiado predominantemente masculino, pero no homogéneo: “Divídense en blancos nacidos en Europa, y en descendientes de europeos nacidos en las colonias españolas de la América ó en las islas asiáticas. Á los primeros se da el nombre de chapetones ó de gachupines, á los otros el de criollos” (De Humboldt, 1827: 229, Libro II capítulo VII). El grupo blanco se dividía entre población de personas de la península que ocuparon altos cargos en el gobierno, en el ejército y en la Iglesia y representaban a las firmas comerciales más importantes de Sevilla y Cádiz para el comercio de exportación e importación, y las personas criollas que eran españoles nacidos en suelo americano, eran propietarios de tierras y tenían la concesión de la explotación de las minas.

A pesar de que las leyes españolas supuestamente concedían los mismos derechos a todas las personas blancas, De Humboldt señala que quienes se encargaban de ejecutar las

leyes instituyeron la desigualdad en defensa del orgullo europeo. La corona desconfiaba de las personas criollas, otorgando así empleos importantes y altos cargos a las personas naturales de España. La población criolla prefería ser llamada americana y vivía en tensión permanente contra la nacida en España. Ante la ley, toda persona criolla blanca era española, pero el abuso de las leyes y la falsa dirección del gobierno colonial endurecieron las relaciones entre la población española criolla con la española europea. Ambos grupos constituían lo que en las Leyes de Indias se llamaba la República de los españoles.

Se puede añadir que la población española nacida en España fue conocida como gachupina. Su labor, fundamentalmente, fue la de colonizar las nuevas tierras más allá del Atlántico y crear en ellas toda una serie de instituciones, formas de vida y creencias. Calderón Quijano (1970) cita a Lucas de Alamán para realizar una descripción de esta población peninsular. El autor detalla las dedicaciones y oficios en América del sur, donde estas personas ocuparon cargos importantes en la administración, la iglesia, el ejército y las magistraturas; se dedicaron con exclusividad al comercio y las minas, además poseían grandes propiedades o plantaciones.

Al principio, había dos grupos de peninsulares: El primero incluía a aquellos nombrados para trabajos importantes en el gobierno, el ejército y la iglesia católica por la corona. Este sistema intentaba perpetuar los vínculos de la élite gobernante con la corona española. El segundo grupo se estableció de manera permanente en una región geográfica, los primeros colonos, los conquistadores, se transformaron en señores de una región a través de su conquista. En los siglos posteriores a la conquista, muchos peninsulares emigraron a América por razones comerciales y algunos fueron criados de las familias criollas establecidas. Así, había población peninsular de todas las clases socioeconómicas en América.

Por otra parte, la población criolla o americana era la descendencia de españoles peninsulares nacida en el Nuevo Mundo. Los padres de las personas criollas, deseosos de

darles una educación distinguida y ubicarlos en el estatus social que les correspondía, les encaminaban a estudios de iglesia, abogacía, etc.; sin embargo, cierto número permanecía en ociosidad, gastando el dinero que sus padres poseían. La elevada educación que poseían y el orgullo de ser caballeros americanos los enfrentaban con los europeos, que se les antojaban como codiciosos y ruines.

Al no tener una ocupación ni estatus permanente, la población criolla vivía en un clima de inestabilidad social, por lo que se afanaron en formar parte de la nobleza. De esta manera, “una nobleza indiana: la de los hijosdalgos” (Moreno Navarro, 1969: 34) intentó definirse como nobleza, pero no lo consiguieron porque la corona española desconfió de ella. Como heredera de españoles, la población criolla poseyó minas y haciendas. Muchos fueron ricos y pertenecían a la alta nobleza española; no obstante, la mayoría formaba parte de la pequeña burguesía o de recursos limitados. La población criolla solía ser nombrada para trabajos en el gobierno en puestos de nivel inferior, y llegaron a ser jueces en las audiencias regionales. Se debe recordar que la población criolla en su tensión con la peninsular, luchó contra ésta por conseguir la independencia. Los criollos y criollas iban a tener un papel primordial en la independencia del continente americano.

Paralelamente, a la población indígena la legislación la trataba como seres infantiles, y como tal fue sometida a una protección paternalista por parte de funcionarios reales, aunque realmente las élites locales abusaron de esta población. Como se ha afirmado ya, la población india fue considerada como súbdita libre de la corona, pero existieron varias categorías. Rosenblat (1954) aclara que la clasificación fue de cuatro tipos: primero, personas indias de las Antillas; segunda, personas rebeldes que podían ser reducidas a la condición de esclavitud, pudiéndose marcarlas en la frente a fuego vivo y venderlas, no obstante, estaba prohibido sacarlas de Hispanoamérica; tercera, las naborías, quienes vivían en situación de esclavitud limitada como servidumbre doméstica sin poder venderse; y la última categoría,

las personas capturadas, hasta finales del siglo XVIII fue habitual realizar excursiones para capturar a personas indias salvajes para esclavizarlas.

La población india libre tenía posibilidades de enriquecerse y disfrutar de sus bienes, también estaba obligada a cumplir una serie de reglas que la diferenciaba jurídicamente de las demás castas. Gobernaban sus comunidades según sus leyes y costumbres propias, si no estaban en contradicción con el catolicismo y con las Leyes de Indias. Sin embargo, el poder de la autoridad indígena era secundario sujeto a las autoridades coloniales impuestas, ya que éstas consideraban que no tenían capacidad para gobernarse conforme a las normas católicas. En sus repúblicas o poblados podían conservar sus costumbres, sus idiomas y sus ropas propias, trabajaban sus tierras y tenían libertad para vender sus productos. En sus poblados no podían convivir con población mulata, mestiza, negra o española. Según relata Rosenblat (1954), únicamente las personas mestizas o zambas podían vivir en las repúblicas indias si habían heredado alguna casa, las personas españolas únicamente podían permanecer dos días, y los mercaderes tres. Igualmente, en las ciudades la población india debía vivir separada de las otras castas, pero esa separación casi nunca se aplicó rigurosamente. Esta segregación espacial o residencial se organizaba así porque se pretendía evitar los cruzamientos entre personas indias y negras, y demás castas y también los de personas blancas con indias. Los hombres no estaban obligados a realizar el servicio militar y se les prohibía llevar armas. No hubo restricciones en el ámbito educativo, se les enseñaba gramática latina y doctrina cristiana, de hecho, tuvieron acceso al sacerdocio. Los delitos y culpas contra la población india se consideraban públicos y castigados más cruelmente que los de la población española. Los juicios eran gratuitos y poseían abogados gratuitos, conocidos como protectores indios.

En 1542, las Leyes Nuevas definieron la situación legal del indigenismo y fueron declarados libres, pero al considerarlos como personas infantiles con cierto retraso cultural, les sometieron a tutela y protección por parte de las leyes españolas en las Indias. Calderón Quijano (1970) explica que la legislación hizo de la población india una casta privilegiada,

separándola del resto de la población. Estos privilegios estaban recogidos en la legislación indiana, leyes que afectaban únicamente a esta población. Entre sus derechos destaca que podían conservar sus leyes y costumbres precoloniales, como se ha mencionado, pero existían una serie de deberes como no realizar el servicio militar, no pagar contribuciones a excepción del pago de un pequeño tributo, no eran juzgados por el Tribunal de la Inquisición.

Aunque las leyes confirmaban la libertad del pueblo indígena, la realidad fue distinta, ya que realizaban trabajos forzosos en diferentes formas como eran la mita, la encomienda y los servicios personales.

Como ya reseñamos, la encomienda consistió en que un encomendero debía proteger y evangelizar a un grupo de familias, para ello, la corona les entregaba una parcela; a cambio de ello, el encomendero recibía el trabajo gratuito de las personas indígenas y tributos en dinero o en especies. Por su parte, la mita fue una organización de origen incaico, consistía en una estructura de trabajo forzado, rotativo, asalariado que se utilizó, principalmente, para el trabajo en las minas, fortificaciones y obras públicas en general.

Castañón González recuerda que las bases jurídicas de la colonización hispánica en América se asentaban en el derecho castellano. En España existía, políticamente, una unidad dinástica pero no una identidad nacional. En este contexto, siendo Isabel de Castilla la que patrocinó el proyecto de Colón, se entiende que las nuevas tierras denominadas Indias Occidentales formaran parte de la corona de Castilla:

El orden de prelación de las fuentes del derecho castellano aceptado por la ley de Toro, era el mismo establecido por el Ordenamiento de Alcalá de Henares, promulgado en tiempos de Alfonso XI; o sea: en primer término, las leyes del propio ordenamiento; a falta de precepto aplicable en el Ordenamiento, el Fuero Municipal vigente en la ciudad de que se tratare, a falta del Fuero Municipal, el Fuero Real de Alfonso X, y a falta de precepto aplicable en el Fuero Real, el Código de las Siete Partidas. (Castañón González, 2005: 109)

El orden de prelación estuvo vigente durante toda la Edad Media, con excepción de las nuevas fuentes promulgadas que se iban incorporando, ubicándose en el primer lugar a los documentos anteriores. Tal como sucedió con las Leyes de Toro, editadas bajo el reinado de Juana la Loca (1505), con la Nueva Recopilación, editada bajo el reinado de Felipe II (1567), y con la Novísima Recopilación editada en 1805.

En cuanto al Derecho Indiano o Leyes de Indias, se refiere a la legislación que organizó la vida de las personas y grupos en Hispanoamérica, como ya se mencionó. Algunos elementos que caracterizan al Derecho Indio son, a juicio de Grenni Montiel (2004), y que se recuperan para dar sentido a la investigación:

- Un contexto casual y espontáneo, esto es, se creaban leyes para cada caso específico que iba surgiendo, se originaban a medida que el ambiente iba exigiéndolo, con lo que resulta en una enorme producción de leyes.
- Una tendencia asimiladora, los reinos de Castilla y de las Indias pertenecieron a la misma corona, las leyes de ambos reinos debían parecerse, en lo posible. Pero lentamente debido a las distancias y a contextos económicos y políticos diferentes, las leyes fueron diferenciándose unas de otras.
- Un profundo sentimiento religioso, la religión católica en la Castilla de Isabel del siglo XV se convirtió en un nacionalismo eclesiástico de estado que impregnó las Leyes de Indias.

Además, Grenni Montiel distingue dos ámbitos en los orígenes de las leyes coloniales: Por un lado, el derecho indígena que guiaba la vida de la población indígena antes de la llegada del imperio español, y que las personas españolas respetarían en principio, siempre que no se enfrentara a las nuevas normas españolas y a la religión católica. Y por otro, el derecho de Castilla, válido en Castilla, tomando validez en América con carácter suplementario. Los primeros antecedentes son las *Instrucciones de Granada* de 1501, dadas por los Reyes Católicos a fray Nicolás de Ovando, eran normas claras con respecto al tratamiento con el

que debía tratarse a la población nativa en las colonias. Tras la conquista, se decretaron las *Leyes de Burgos*, con el propósito de regular las interacciones entre los españoles conquistadores y la población originaria, ya que ésta fue sometida, al principio, a un maltrato constante y a la explotación. Ante esta polémica, la corona española tomó la iniciativa de elaborar una recopilación de leyes para terminar con las injusticias y robustecer, así, su legalidad como monarcas. En 1542 se crearon las *Leyes Nuevas*, en donde se declaraba a la población india en súbditos de la Corona y a estar bajo su protección. Posteriormente, Carlos II requirió un tratado que recopilara todas las leyes emitidas sobre las colonias españolas. La obra titulada *Recopilación de Leyes de las Indias* se publicó en 1680.

En relación a las *Leyes de Burgos*, fueron publicadas en 1512, en ellas se abole la esclavitud de la población indígena y se registran todos los sucesos acaecidos en las colonias americanas. Sus fundadores, los reyes católicos, conmovidos por las discusiones en los ambientes religiosos acerca de las condiciones de seres libres o no de la población indígena, los reconocieron como vasallos de la corona, lo que implicaba que debían trabajar a favor de la monarquía castellana. Para velar por la realización de las leyes, la corona nombró a visitadores.

Asimismo, en 1513 se redactó el documento denominado *Requerimiento*, un fragmento jurídico y teológico que se leía a la población india en el momento de la conquista, donde se les notificaba: “*que los títulos españoles venían de Dios, porque su vicario en la tierra –el Papa- los había concedido a los reyes españoles*” (Grenni Montiel, 2004: 112). A cambio, la comunidad nativa debía someterse a las nuevas autoridades. El documento finalizaba con una amenaza de dominio y sometimiento si no aceptaban las nuevas circunstancias.

Más adelante, en 1542, se promulgaron las *Leyes Nuevas* conocidas también como *Leyes y ordenanzas nuevamente hechas por su majestad para la gobernación de las Indias y buen tratamiento y conservación de los indios*. Las cuestiones posteriores a la publicación de

las leyes giraban alrededor de la necesidad de eliminar o no las encomiendas. Al ser aceptados como súbditos de la Corona, la población indígena no podía seguir esclavizada ni siquiera a través de la mita y la encomienda. Surge entonces la cuestión de quien trabajará para los españoles, y es en este contexto, donde surge la aprobación de utilizar a las personas de África como mano de obra esclava.

En 1560, el rey Felipe II solicitó una recopilación de las leyes dictadas en Nueva España, se trataba de una colección de leyes cuyos textos se insertaron totalmente por orden de fecha, a partir de 1525, sin añadir a ellos ningún comentario ni nota. Esta recopilación, lenta en su proceder, fue publicada en 1680 por el rey Carlos III con el nombre de *Recopilación de las leyes de los Reinos de Indias*. La Recopilación se dividía, según comenta Grenni Montiel (2004), en 9 libros que tratan las siguientes materias: cuestiones religiosas; sobre el Consejo y Junta de Guerra de Indias, sobre las Audiencias, Cancillerías, Juzgados, Orden de prelación de la legislación, etc.; sobre los Virreyes, Capitanes Generales, etc.; sobre descubrimientos y minas; sobre los Cabildos; sobre los Corregidores, Alcaldes y pleitos; sobre los indios y las encomiendas; sobre los delitos y las penas; sobre los impuestos y contribuciones; y sobre la Casa de Contratación.

Como plantea Lucena Salmoral (2000) en su estudio sobre legislación esclavista, la documentación jurídica sobre la esclavitud indígena revela, escasamente, el trato que se les dio, aunque se deduce que fue muy parecido al de la esclavitud de las personas negras. Las *Leyes de Burgos* aconsejaban un tratamiento más blando a las personas esclavas indias que a las negras. Evidentemente, el maltrato siguió existiendo, muy a pesar de las leyes, por esto a veces prefirieron huir y resistirse a la colonización. La comunidad indígena no formó palenques como la población negra en sus huidas, pero protagonizaron fugas y levantamientos, como los famosos levantamientos de “el cacique Hatuey en Cuba el año 1511 (vino huyendo de Santo Domingo), los caciques Humacao y Daguao en Puerto Rico el año 1514, y Enriquillo en Santo Domingo el año 1519 (resistió a los españoles durante 14

años en los montes de Bahoruco), a los que siguieron infinidad de ellos en los siglos posteriores” (Lucena Salmoral, 2000: 118). Para evitar las huidas, y sobre todo, para reconocerlos cuando huían, la población esclava india fue marcada con un carimbo o marca que respaldaba la legalidad de la persona esclava. El Consejo de Indias analizó la situación, y el Rey prohibió tales abusos mediante una cédula en 1532.

Otro rasgo interesante en cuanto a su trato es el referido a su precio, lógicamente, al principio de la conquista antes de ser consideradas libres. Las personas indígenas esclavizadas eran más baratas que las africanas, costaban siempre la décima o vigésima parte de una persona africana por la facilidad de adquirirla en mercados cercanos, sin costes de importes transatlánticos.

Ahora bien, desde el inicio de la conquista y repoblación de América, la iglesia jugó un papel fundamental como instrumento ideológico que facilitó el dominio sobre la población indígena¹⁸. Pero, como se ha explicado con anterioridad, los esfuerzos desarrollados por la iglesia en la defensa de la población india contra los abusos de los colonizadores contribuyó a que continuaran en sus comunidades, pero reducida al sistema de misiones, eran naturalmente más accesibles como mano de obra y, al mismo tiempo, más vulnerables a ser sometidos.

¹⁸ Según relata Garzón López (2013), la colonización impuso estándares epistemológicos que negaban la visión y cultura de los pueblos que colonizaban. Así, los pueblos indígenas reivindican su concepción comunitaria desde la cosmología a través de conceptos como el Buen vivir y la comunalidad, no sólo en las actividades comunitarias sino también a través de personas activistas, académicas, intelectuales, artistas y movimientos indígenas, sobre todo en Bolivia, Ecuador, Colombia, México, etcétera. También por la vía institucional se están instaurando procesos decoloniales en tareas de formación teórica a personas indígenas en los centros de investigación indígena, y en las universidades interculturales.

Por lo que se refiere al enfoque de la sociología, Sandoval Forero (2016) ofrece un estudio sobre esta cuestión. De 1940 a 1994 el indigenismo no reconoció los principios de los Pueblos Indígenas e insistió en considerar a los pueblos amerindios como no humanos y no europeos. En los últimos años del siglo XX los movimientos indígenas en Latinoamérica se encargaron de deslegitimar al indigenismo, polemizaron contra sus principios y acabaron con el control social que el estado y los partidos políticos tenían contra ellos. Esa lucha por sus derechos colectivos en los últimos 25 años ha permitido que, en el plano internacional y en las constituciones nacionales, se les reconozcan algunos de sus derechos: los consignados por la Organización Internacional del Trabajo (OIT) en el Convenio 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes, y la Declaración de Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (2007).

Otro punto es el de la población africana esclavizada, de entre esta población destacaron tres grupos: el primero, la población negra bozal oriunda de África; el segundo, la población negra ladina, oriunda de la península ibérica; y por último, la población afrodescendiente nacida en América. En común poseían su bajo estatus social y su condición de personas esclavizadas, si bien es cierto que aquella población que lograba escapar del yugo español se convertía en cimarrones. Además, también existía aquella población que era manumitida o liberada por sus dueños o se liberaba por sus propios medios económicos.

En cuanto a la legislación esclavista de la población negra, la primera gran característica que la condiciona es su condición racista. Todos los mandatos jurídicos esclavistas estaban impregnados de connotaciones negativas, se reconocía su inferioridad por razón de color de piel. Las leyes disponían diferentes sanciones a un mismo delito perpetrado por blancos, indios o negros. Un ejemplo de esto último en la legislación colonial se muestra en los frecuentes maltratos de los que eran víctimas. O las escasas ocasiones en las que un hombre blanco, a pesar de cometer algún delito, fuera condenado a latigazos o mutilación de su miembro viril, hecho que era frecuente para la población afrodescendiente.

Para continuar con el estudio de la legislación esclavista negra en Hispanoamérica, analizaremos la obra extensa y exhaustiva *Leyes para esclavos. El ordenamiento jurídico sobre la condición, tratamiento, defensa y represión de los esclavos en las colonias de la América española* del autor Lucena Salmoral (2000) acerca de las leyes que regulaban la vida de la población negra esclava. El autor considera que la esclavitud en Hispanoamérica fue la que tuvo una duración mayor, de 1493 hasta 1869, hubo un rebrote en el siglo XIX y la que más países se extendió, desde Chile a México. La esclavitud estuvo respaldada por el cristianismo europeo, que la defendió hasta el siglo XIX, recuérdese que el Papa Pablo III prohibió la esclavitud de la población indígena en 1537; y respaldada por las monarquías europeas que se enriquecieron con este negocio, su beneficio económico fue lo que la mantuvo viva durante tantos siglos.

La esclavitud se legalizó a través de los Asientos y Licencias que otorgaba la corona, pero también hubo un negocio paralelo ilegal, por esta razón fue obligatorio el uso del carimbo, una marca que se realizaba a las personas esclavas con un hierro candente para garantizar que se habían pagado los impuestos correspondientes o los derechos de introducción que no se prohibió hasta el siglo XVIII¹⁹. El comercio interesó a todas las naciones europeas de la época, según afirma Lucena Salmoral, la monarquía española obtenía un 25% de beneficios de la trata, tornándose en una notable monarquía negrera.

La legislación y organización de la esclavitud fue parecida para la población india y negra, pero no trataba por igual a ambas poblaciones. Las personas originarias de América no padecieron legalmente las penas de la población negra como los latigazos o mutilaciones de miembros corporales, probablemente se los darían, pero no se visibilizaban jurídicamente. El trato que se les dispensó a las personas que portaban, aunque fuera un mínimo de sangre africana, fue de degradación: “los negros no fueron iguales a los indios ni aún después de muertos, pues el Cabildo de Lima del 24 de enero de 1614 prohibió hasta enterrarlos en ataúd, cosa que ratificó el Virrey del Perú” (Lucena Salmoral, 2000: 136). Este hecho evidencia la distancia racial que introdujo la cultura occidental europea entre las diversas personas que se encontraron en América, la misma población indígena se creía superior a la negra en base a ideas impuestas.

Un año significativo fue 1503, cuando aparece el primer documento de ordenamiento jurídico sobre la esclavitud de las personas negras que, según afirma Lucena Salmoral, fue un fragmento de una Real Cédula dirigida a Nicolás de Ovando. La utilización de mano de obra negra se convirtió en una amenaza por las continuas rebeliones y huidas de los esclavos

¹⁹ “Llegado el esclavo a Cuba, en la época de esplendor de la trata, era herrado, es decir, se le marcaba con el hierro distintivo de la propiedad de su amo. Este hierro consistía en una planchuela de metal retorcida de modo que formaba una cifra o letra o signo, a la cual se unía un mango con el extremo de madera. Para marcar un negro se calentaba el hierro sin dejarlo enrojecer, se frotaba la parte del cuerpo donde se debía estampar la señal, generalmente el hombro izquierdo, con un poco de sebo o de grasa, se ponía encima un papel aceitado y se aplicaba el hierro lo más ligeramente posible. La carne se hinchaba enseguida y cuando los efectos de la quemadura pasaban, quedaba una cicatriz impresa en la piel que nada podía ya borrar” (Ortiz, F. 1993: 81 citado en Lucena Salmoral, 2000:135)

y esclavas, razón por la que se perfiló una legislación que pretendió instruir el buen gobierno de las personas esclavas. Esta situación, considerando lo que plantea Andrade Jaramillo (1997), recoge dos documentos importantes en referencia al siglo XVI: las Ordenanzas Antiguas y las Ordenanzas Testimoniales.

Las Ordenanzas Antiguas datan de 1528, y se publican para dar “sosiego y seguridad” a la esclavitud negra. El documento se estructura en 30 artículos cuyos temas centrales giran en torno a los siguientes elementos:

1. Represión del delito. La huida de las personas esclavas es el eje de casi la totalidad del documento, el documento brinda un 50% de su articulado para legalizar las penas en caso de fuga.
2. Restricciones de tránsito. El libre tránsito fue cruelmente restringido, por citar un ejemplo, el ir a otras haciendas o casas, sólo era posible si el propietario le daba licencia y lo acompañaba, no podían ir solos fuera de sus viviendas.
3. Control y tratamiento de personas esclavas. Se impuso un seguimiento al vestuario, la alimentación y los días de descanso. La ley obligó a poner cepos y cadenas en el trabajo cuando se reunieran más de cuatro personas negras.

Las Ordenanzas Testimoniales son un anexo a las normas de 1528, donde se introducen algunas innovaciones. El documento recoge algunas nuevas reglas:

- Castigo para la población negra que incite a la rebelión de esclavos o esclavas
- Negación de alimentos y albergue a negros o negras prófugos
- Protección de canoas y otras embarcaciones
- Prohibición de armas ofensivas y de perros

Es interesante advertir que se introduce una ley que marca una tendencia ética, que buscaba impedir que las esclavas fueran sexualmente abusadas y violadas:

Que cualquiera que tuviera esclava o india un día entero o una noche fuera de la casa de su amo, si fuera persona baja, le den cien azotes, y si fuera maestro, o otra persona de mas manera, pague 20 pesos de oro, (...) y si de día o de noche la tomaren por la fuerza para usar de ella torpemente, se les castigue con las penas de derecho a los que fuerzan mujeres y si las detuvieren en las haciendas que van a hacer de sus amos, pague tres pesos de oro. (Andrade Jaramillo, 1997: 4)

Las ordenanzas vigentes durante el siglo XVI se mantuvieron hasta finales del siglo XVII, momento en el que se promulga el Código Negro Francés en 1685, el cual influyó poderosamente en la legislación española. En el Código, se cuestionaba el problema de si la persona esclava era un ser humano o si, por el contrario, debía considerársele como una cosa, un bien inmueble. La conclusión fue que la persona esclava adquiriría la condición humana cuando se bautizara y se confesara como católica. Al mismo tiempo, se le reconocía el derecho al matrimonio libre y a poder enterrarse en cementerios cristianos. De otra parte, el Código señalaba ciertas responsabilidades penales a la persona esclava en los casos de juicios legales, se aplicó el derecho positivo, es decir, aquel en el que las personas esclavas mantenían la condición de cosa. Igualmente, el Código regulaba ciertas libertades a las personas esclavas tales como tiempo libre para trabajar y obtener algo de dinero para su manutención.

El siglo XVIII es el siglo de apogeo del comercio esclavista y la trata negrera, esta situación se reflejó en una legislación que benefició a los imperios colonizadores. Se elaboraron nuevas normas a partir de 1724, que organizaron la Trata negrera. El Código Negro de Francia de 1724 se consideró un código que regularizaba tanto el gobierno y la justicia como el comercio de la población esclava. Los aspectos más destacables son:

- Derechos: las personas esclavas poseían derechos religiosos y sus propietarios la obligación de instruir las y bautizarlas. Se mantenía el derecho a ser enterrado en cementerios cristianos. Y el derecho a que los hijos e hijas de los y las esclavas permanecieran con sus padres, no podían ser vendidos por separado. Se aceptó la posibilidad de castigar a los esclavos y esclavas; no obstante, se prohibió el uso de mutilaciones y torturas.
- Prohibiciones: de entre las prohibiciones se ratificaron las ya conocidas como el uso de armas y de libertad de reunión. En cuanto a las mercancías y mercado, eran vigilados concienzudamente para evitar el contrabando.
- Innovaciones: de entre las innovaciones que introduce el Código, destacan dos temas como fundamentales: El primero hace referencia al destino y a la propiedad de los hijos e hijas de las personas esclavas; los hijos e hijas obtienen la condición de la madre y pertenecen al propietario, es decir, nacen esclavos o esclavas. La segunda aludía a los privilegios de la población libre, las leyes acreditaban los derechos y privilegios de la población libre como los de las personas libres, pero no podían recibir ninguna donación ni recibir o hacer herencias.

El Código Carolino conocido como *Real Cédula de Su Magestad sobre Educación, Trato y Ocupaciones de los Esclavos en todos los dominios de Indias, e Islas Filipinas*, es un documento de 1789. Como expresa Andrade Jaramillo (1997), se dispone en catorce capítulos, y se considera el más elaborado compendio legislativo sobre la materia. De hecho, el Código Carolino es más una invitación al comportamiento de los propietarios, quienes abusaban y seguían torturando a la población negra esclava.

Nótese que en la mayoría de la legislación esclavista siempre prevalecían las mismas normas y leyes acerca de la población negra, eran leyes que regulaban el comportamiento, las creencias religiosas, la ropa que debían ponerse, etc. De entre las prácticas que se permitían a las personas esclavas, el matrimonio era una de ellas, pero evidentemente porque

permitía reproducir el patrimonio esclavista. Otra ventaja que se les atribuyó como un derecho fue darles facilidades para la manumisión, pero si se considera que un esclavo o esclava trabajaba de sol a sol, sin percibir salario y tenía que conseguir dinero en otras labores para comprar su libertad, resultaba prácticamente una utopía conseguirla. Aun así, si los libertos y libertas conseguían serlo porque sus amos los dejaban libres, las posibilidades de supervivencia eran pocas y su estatus seguía siendo de esclavo o esclava. Por otra parte, los castigos eran recogidos por toda la legislación con una naturalidad enorme, el gran tema alrededor del cual giraban la mayoría de los textos era sobre las huidas y fugas de las personas esclavas, como ya se ha indicado. Los castigos fueron abundantes, de entre ellos resultan cruciales aquellas prohibiciones para evitar tentaciones de fuga o prohibiciones de vivir con la población india. A la población cimarrona se dedicó dos ordenanzas, que no les castigue con emasculaciones y amnistía para quienes se entreguen voluntariamente.

Lucena Salmoral destaca que, aunque la iglesia católica mantuvo un silencio absoluto sobre la esclavitud de la población afrodescendiente, no aconteció lo mismo con algunos mandatarios, que manifestaron sospechas sobre el consentimiento del Papa a tal horror. Uno de ellos fue Fray Alonso de Montúfar, teólogo en México: “quien escribió una carta al Rey el 30 de junio de 1560 exponiéndole abiertamente que la esclavitud africana llenaba de escrúpulos de conciencia a ‘muchas personas doctas’ con las que había hablado” (Lucena Salmoral, 2000: 226). Fray Alonso defendió la liberación de la población negra de su esclavitud, al igual que legalmente fue abolida la de la población india, no entendió por qué la monarquía española declaraba libres a los indios e indias y sometía a esclavitud y a relaciones extramatrimoniales o forzadas a las personas negras. Desde la corte española la única respuesta a Fray Alonso de Montúfar fue que el valor de la comunidad negra estaba vinculado a las rentas que producían y no estaban sujetos a los principios cristianos.

La única ley en favor de la libertad de la comunidad negra fueron los “ahorramientos”, mediante los cuales los hijos o hijas que tenían los españoles con las

esclavas negras podían ser comprados por ellos mismos y ser liberados, considerándose libertos. También, se editó un documento para frenar el uso indiscriminado de la violencia por parte de los amos o amas, es lo que se conoce como “sevicia”. La autora Duarte Sepúlveda (2013) presenta un artículo bastante ilustrativo acerca del tema de la sevicia como elemento de dominación colonial. La reacción de las personas negras esclavizadas no fue de absoluta pasividad y sumisión, sino que, tomando conciencia de su condición jurídica, usaban los juicios legales como una manera de resistir a la población blanca dominadora.

Para el año 1842, la mayoría de los países latinoamericanos estaban independizados y abolida la esclavitud, únicamente unos cuantos países defendían esta institución y hasta continuaron publicando legislación para esclavos y esclavas como en el caso de Cuba. A finales del siglo XIX, Cuba, como colonia española, mantenía la institución de la esclavitud, tal como lo demuestran los ordenamientos jurídicos *Bando de Gobernación y Policía de la Isla de Cuba y Reglamento de Esclavos* y unas *Instrucciones de Pedáneo*. Estos documentos, a juicio de Castañón González (2005), formaban parte del Código Negro hispano-cubano. El reglamento se componía de 48 artículos y se trataban aspectos relacionados con la esclavitud: enseñanza religiosa, condiciones de servidumbre tales como obediencia y respeto a las personas blancas, la alimentación, crianza de los esclavos niños y niñas, condiciones de trabajo, reglas y normas de orden público, el matrimonio, compra-venta de esclavos y sobre castigos lícitos.

Por otra parte, y citando una vez más a Castañón González, una de las leyes más notables anteriores a la abolición en Cuba, en 1886, fue la Ley de vientres libres, de 1870, en la que se expone una serie de artículos, los cuales parecen que van derogando la esclavitud en un proceso lento pero seguro. Se destacan algunos de ellos: la descendencia de madres esclavas es declarada libre a partir de esa ley; la población esclava nacida desde 1868 hasta la edición de esa ley pasan a pertenecer al estado; la población esclava que haya ayudado a la

nación española o auxiliado a las tropas durante la rebelión es declarada libre; las personas esclavas que pertenezcan al estado son consideradas como personas libres.

La investigación de los documentos legales de la esclavitud de personas negras lleva a la conclusión de que fue una situación segregadora y excluyente que, bajo la apariencia de protección e interés común, significó la explotación y abuso de un colectivo social concreto. Finalmente, a todas estas leyes les siguieron la abolición y las leyes antiesclavistas que formarían parte de otro estudio distinto a éste, donde se analizarían la emancipación y constitución de las nacionalidades hispanas a partir del momento de la descolonización.

En relación a la población mestiza, hay que destacar que, en un primer momento, las personas mestizas reconocidas por sus padres españoles, ya fueran legítimas o ilegítimas, poseían todos los derechos de las blancas. Estas personas llegaron a ser jefes conquistadores, encomenderos, sacerdotes y fundadores de pueblos, además, podían acceder al ejército, al clero y a la universidad. Pero pronto, en el mismo siglo XVI, el recelo político aconsejó una serie de restricciones que se fueron estableciendo a lo largo de los siglos. Según Rosenblat (1954), diversas reales cédulas de Felipe II prohibían que las poblaciones mulatas y zambas portaran armas, pero autorizaba que las portara la población mestiza que viviera con población española y se ocupara de la casa y la labranza. Asimismo, la población mestiza no podía llegar a ser cacique, y si lo fuera, debería ser devuelta a la población india. Tampoco podían los mestizos y mestizas ser admitidos como escribanos, notarios públicos, protectores de indios ni pertenecer a órdenes sagradas.

Una real cédula de Felipe IV disponía no dar plazas de soldados a población mulata ni mestiza. Sin embargo, circunstancialmente se componían regimientos de mestizos en las distintas regiones cuando lo imponían las necesidades. También se dispuso que los descendientes mestizos nacidos de legítimo matrimonio podían ser admitidos a todos los oficios, pero si eran de un matrimonio ilegítimo o nacidos de adulterio o de concubinato, no. Estas prohibiciones no eran muy numerosas y no afectaban a los mestizos de posición

destacada, que estaban en la misma posición que la población criolla, ya que las personas mestizas con 1/8 de sangre india eran identificadas como blancas, también se identificaban como personas blancas aquellas que tenían algún ancestro indio lejano.

Para profundizar en el grupo mestizo, se mencionará una clasificación que ayudará a entender el grado de categorización que llevaba implícito el mestizaje, para ello se citará al autor Castaño Rodríguez (2003), que presenta un análisis del mestizaje en relación a la asimilación e integración. De esta manera, existen cuatro tipos posibles: personas nacidas de madres indias como fruto de relaciones esporádicas, las cuales fueron asimiladas en el medio indígena; personas que abandonaron el medio indígena, y tampoco se identificaban con la cultura española, permaneciendo en situaciones totalmente marginales y desarraigadas; personas nacidas de madre india y de padre español quienes, a pesar de no tener legalmente reconocida la paternidad, disfrutaron de cierta protección y apoyo; y personas nacidas en un matrimonio legal y también fuera de él, quienes tenían el reconocimiento paternal, por lo tanto, integradas y asimiladas.

Resulta lógico afirmar que tanto la primera como la segunda categoría no estaba considerada como mestiza, ya que estaban asimiladas en la sociedad india o española, eran socialmente personas indias o hispanicas. Lo que validaba el pertenecer a una casta u otra era tener el reconocimiento legal paterno, esto es, el reconocimiento de sangre española. Sin esta legalidad, la persona mestiza o se marginaba o se asimilaba a la cultura indígena. La consideración social aumentaba a medida que fuera mayor el porcentaje de sangre española reconocida.

Por otra parte, la población mulata fue aquella surgida del cruzamiento entre blancos y negros. Como la esclavitud era transmitida por línea materna, los hijos e hijas de mujeres negras nacían esclavos y esclavas. La descendencia que nacía de las personas indias y negras daba origen a los denominados zambos. Tanto la población mulata como la zamba formaban parte del sistema esclavista, eran obligadas a trabajos forzados, no poseían ningún tipo de

protección ni derechos individuales y sus vidas estaban totalmente llenas de restricciones y prohibiciones en la vestimenta, el comportamiento y en sus creencias. El mismo tratamiento y las mismas leyes que se establecieron para las personas negras esclavas estaban vigentes para las personas mulatas negras. Las leyes no ampararon el matrimonio mixto interracial de blancos y negras o mulatas. Las personas mulatas no tenían derecho a ir a establecimientos de enseñanza para no “ensuciar” a los niños blancos o niñas blancas. También se les prohibía que aprendieran a leer o escribir por sí mismos so pena de ejemplares castigos por pretender parecerse a las personas españolas.

Como el régimen de castas no fue rígido en el sentido de las castas de la India asiática, se dio el caso de que algunas personas mulatas y zambas encontraron un benefactor o benefactora que las acogiera y pudieron llegar a ocupar plaza de sacerdotes y puestos en profesiones liberales. De entre estos personajes, vale la pena destacar a San Martín de Porres, de la orden de los dominicos.

La población mulata con el tiempo aprendió a asimilar la cultura española y quiso ascender socialmente, para ello la corona intentó venderles dispensas y franquicias que atestiguaban su deseada identidad blanca. Pero la alta sociedad observaba cómo sus privilegios desaparecían y reaccionaron violentamente acusando a la población mulata de haber nacido para la esclavitud y fruto de la bastardía, por ello, se mantuvieron los límites de castas hasta la Revolución.

Como se ha mencionado, las personas zambas, zambos o zambaigos eran los hijos e hijas de la mezcla entre población negra e india. La descendencia de una mujer esclava y un hombre indio poseía la condición de esclavo, y los hijos o hijas de hombres negros con mujeres indias estaban obligados a pagar tributos como la población india. La legislación española ubicó a la población zamba en condiciones sociales de total inferioridad. Se les prohibía llevar armas, vestirse como personas españolas, vivir sin amo, ir a las escuelas, al igual que a las personas negras. Eran consideradas como personas perversas de malas

costumbres, iracundas, crueles y traidoras, gente de la que había que huir. El mote de zambo implicaba una descalificación social.

En todo caso, se podría afirmar que, en realidad, no fue una estratificación social rígida e inmóvil a la que se pertenecía únicamente a través del nacimiento, ya que en efecto, permitió el mestizaje dando lugar a categorías raciales y a la racialización de las personas. Las leyes españolas catalogaron a las personas en distintas castas, los derechos de cada persona estaban determinados por su raza, siendo las personas negras ubicadas en el lugar más bajo, careciendo de cualquier derecho y muchas prohibiciones.

También, en el proceso de cruzamiento entre personas de diversas procedencias, había formas de blanquearse y conseguir un ascenso social, a pesar de ser un sistema inmovilista que defendía el derecho de la población blanca española y criolla. Igualmente, ocurría lo contrario, la contaminación de la sangre a través de relaciones con razas de piel oscura o negra. El fenotipo era una prueba de estatus social y de autoridad política. Por ello, el blanqueo de la piel y de la identidad se convirtió en la extrema ambición.

La autora Verena Stolcke (2007) considera el mestizaje como una situación natural que ocurre entre culturas a lo largo de toda la historia humana. No obstante, afirma que las identidades son creadas históricamente. La autora señala que la finalidad única del proyecto colonial fue el enriquecimiento de la corona, y por igual, de la iglesia católica, que utilizaba la doctrina teológica de la limpieza de sangre para determinar las identidades sociales y su jerarquía.

En definitiva, este mestizaje quedó estructurado por estamentos de castas que garantizaban la ubicación de la clase blanca colonizadora y aquellas personas que, por su casta, debían permanecer subordinadas. Una prueba para comprender lo complejo de esta sociedad y su realidad fueron las pinturas de castas novohispanas.

2.4.3. Pinturas de castas

Las pinturas de castas surgieron en el siglo XVIII como respuesta a la atracción que el público peninsular sentía por conocer el Nuevo Mundo durante el virreinato de la Nueva España, en México. Fueron muy populares en España y se realizaron muchas series, muchas de ellas anónimas y otras con autores famosos. Todas las series muestran ilustraciones de la vida mexicana del siglo XVIII, el tema central fue el mestizaje racial, cada cuadro representa un grupo familiar formado por el padre, la madre y el hijo o hija resultante de esa mezcla. Las pinturas se realizaban, por lo general, en series de dieciséis lienzos al óleo, comenzando por la población española, las uniones de sangre blanca, negra e indígena. La terminología usada para diferenciar las razas poseía ciertos rasgos peyorativos asociada a los animales o simplemente negativos, por ejemplo, mulato deriva de mula; zambo significa cojo; lobo se refiere al lobo animal, etc.

Como ya se ha postulado, la pretensión por clasificar y hacer inventarios de la naturaleza y las sociedades fue una característica de la Ilustración y del racismo científico en el que se apoyaba la ideología racista que impregnaba la pintura de castas. El interés de clasificar fue, además, un mecanismo de control para mantener la jerarquización social y la división racializada del trabajo asignándole al color negro la esclavitud y al blanco el poder y la dominación. Los pintores mexicanos que realizaban estas series fueron conscientes que sus obras iban dirigidas a una población europea y por ello, expresaron los estereotipos raciales enmarcado en un discurso hegemónico europeo.

En esta misma línea, la autora Catelli (2012) hace referencia a las agencias criollas, destacando como características de los pintores criollos su intención de crear un colonialismo interno y de mantener la herencia del colonialismo de sus antepasados. Las relaciones entre españoles criollos y peninsulares se determinaban por su relación con las castas negras e indias con las que convivían en el espacio colonial. Las personas criollas intentaban ascender al poder económico y político tras las reformas borbónicas, que limitaban el acceso a cargos importantes de la administración virreinal. Esto explica el

discurso del criollismo en el siglo XVIII, que no querían perder poder, manteniendo el colonialismo interno y legitimando su autoridad a través de la cultura y de las artes, intentando mantener en el imaginario social su estatus dominante.

En este contexto de colonialismo interno surge la pintura de castas, que se caracterizó por un discurso del mestizaje excluyente. La población criolla igualaba a la peninsular: blanca, católica y de sangre pura. Pero el hecho de haber nacido en América la dejaba en una situación de subordinación ante la peninsular, la población europea la comparaba con la población india y le asignó los mismos estigmas. En los cuadros de castas aparecen estereotipos raciales reproducidos por los pintores criollos, las series que representan los distintos grados de uniones entre la población española y la india exponen situaciones armónicas en entornos agradables que sugieren salud, paz y prosperidad. No así para las que representan uniones con población negra, que exponen entornos de pobreza y suciedad y situaciones violentas. En efecto, la pintura de castas muestra los límites sociales desde un punto de vista criollo, y en ese sentido, implica cierta idea de proyecto de nación basado en un colonialismo interno.

Según datos que aparecen en la página Web del Museo de Historia Mexicana, el Museo del Noreste (MUNE) y el Museo del Palacio, las primeras referencias documentales señalan que el origen de los cuadros de castas se puede datar al año 1710, cuando el virrey Fernando de Alencastre Noroña y Silva, pretendió dar a conocer al rey Felipe V y a su séquito, las diversas mezclas raciales de la Nueva España. Así fue como nació el género de pintura de castas, arte que perduró durante cien años ante la necesidad de clasificar a la población de la Nueva España frente al aumento del mestizaje.

La época en la que mayor mestizaje existió fue en el México colonial del siglo XVIII. En el virreinato de México, la población indígena se había consolidado y era la más abundante. La población esclava africana dejó de comerciarse, había menos personas negras, pero abundaban las personas pardas, mulatas y morenas. El mestizaje aumentó enormemente

y las élites dominantes seguían siendo la española y la criolla. Las poblaciones dejaron de vivir únicamente en las grandes ciudades y se asentaron en todos los territorios. A mitad del siglo XVIII se produjeron reformas políticas borbónicas que introdujeron enormes presiones fiscales, lo que implicó un control especial sobre las poblaciones.

En este contexto, las pinturas de castas tenían como objetivo clasificar la totalidad de la población colonial. Las categorías raciales que surgieron de la clasificación social y el mestizaje y que estaban representadas en las pinturas no existieron en la legislación ni en la vida diaria, por esto, distintos artistas proporcionan distintos nombres. No debe olvidarse que existió una legislación concreta para negros, indígenas y blancos, pero no para cada una de estas categorías, en la administración no se usaban las categorías coloniales. Se muestran algunos ejemplos que han sido expuestos por Castro Morales (1983) en su obra *Los cuadros de castas de la Nueva España*:

- Español e india: mestizo
- Mestizo y española: castizo
- Castizo y española: español
- Español y negra: mulato
- Mulato y española: cuarterón
- Cuarterón y española: salta atrás
- Salta atrás e india: chino
- Chino y mulata: lobo
- Lobo y mulata: gíbaro
- Gíbaro e india: alvarado
- Alvarado y negra: cambujo
- Cambujo e india: sambaigo
- Indio y mulata: calpamulato
- Calpamulato y sambaiga: tente en el aire

- Tente en el aire y mulata: no te entiendo
- No te entiendo e india: ahí te estás.

La terminología varía de una serie a otra, y tal vez tenían validez regional. Además, se fue cambiando con el curso del tiempo. Se expondrán algunas nomenclaturas que pueden leerse en Rosenblat: “criollo, negro, mulato, cholo, mestizo, cuatralbo, tresalbo,...” (1954: 173-179). Asimismo, difiere poco de los términos recogidos por José Gumilla (1745), quien en su obra *Orinoco ilustrado y defendido*, 1ª parte, cap. V. II, usa los siguientes términos, refiriéndose a las castas:

De europeo e india sale mestiza; De europeo y mestiza sale cuarterona; De europeo y cuarterona sale ochavona; De europeo y ochavona sale puchuela; Si la mestiza se casó con mestizo la prole es mestiza, y se llama tente en el aire, porque queda en el grado de sus padres; Si la mestiza se casó con indio la prole se llama salta atrás, porque retrocede; De europeo y negra sale mulata; De europeo y mulata sale cuarterona; De europeo y cuarterona sale ochavona; De europeo y ochavona sale puchuela (blanca totalmente); Si la puchuela se casa con mulato o negro, retrocede.

Se debe resaltar también el trabajo de De Humboldt (1827), quien en su obra *Ensayo político sobre la Nueva España* da pistas sobre los diversos tipos de cruces que sucedieron entre personas de las supuestas distintas razas. En el libro II, Capítulo VII, relata estos mestizajes: Mestizos, Mulatos, Chinos, Cuarterones, Quinterón, Salta atrás. Por su parte, Nicolás León y Moreno (1924) elaboró un gráfico de porcentajes sanguíneos, resumiendo las denominaciones de las castas utilizadas a través de la historia en diversos lugares, términos como: ahí te estás, albarasado, albino, barzino, cambujo, campamulato, castizo, coyote, etc. se repiten en una lista interminable. Moreno (2016) repite las mismas castas: Mestizo, Castizo, Español, Mulato, Morisco, Albino, Torna atrás.

En relación a la terminología de las castas, L. Ramírez (2009) señala que las que más asiduamente aparecían en documentos tales como matrimonios, muertes y bautismos, eran:

mestizo, castizo, mulato, morisco, zambo, coyote y chino. En los siglos XVI y XVII, los registros llevaban consigo privilegios sociales o exclusiones; pero, a partir del siglo XVIII, fue posible comprar una “gracia” para ser considerada como persona blanca en los registros. No obstante, existían muchos términos más para designar los porcentajes de sangre, sobre éstos no había unanimidad sobre las definiciones.

En el siglo XVIII las pinturas del mestizaje alcanzaron su esplendor y la terminología que se usaba para referirse a las castas o tipos raciales se hizo compleja y numerosa, no había unanimidad sobre sus definiciones, y se pueden encontrar diferentes listas con diferentes nombres. Las series pictóricas procedentes de México muestran cierta unanimidad en referencia a la terminología, que pertenece a tipos de cruzamiento determinados. Pero en las demás pinturas donde no aparece directamente algún personaje español, las confusiones son enormes porque no hay correspondencia entre cada denominación y su representación.

Resulta evidente que la mayoría de los nombres atribuidos a los tipos raciales proceden o aluden al mundo animal o zoológico. Esto hace suponer que las denominaciones fueron creaciones de la época, se clasificaron diversos tipos mestizos otorgando validez científica a los cruces entre distintas razas.

Katzew (2004) afirma que estas categorías no poseían una utilidad práctica, pero escondían un mensaje que podría ser resumido así: la sangre blanca podía redimirse pero la negra no. La pureza de sangre de la población española estaba unida a la idea de civilización, mientras que la sangre negra implicaba un estigma de esclavitud y salvajismo. El prejuicio racial hacia la población negra era el más flagrante: “... son español, indio y negro, sabido es que de estas dos últimas ninguna disputa al español la dignidad y estimación, ni alguna de las demás quiere ceder a la del negro, que es la más abatida y despreciada...” (Crouley, 1774 citado en Katzew, 2004: 192).

En los cuadros de castas, como bien indica Araya Espinoza (2014), el regreso o retorno a lo español era posible si el mestizaje se hacía con la población india; sin embargo,

las mezclas derivadas con la población negra aludían a la idea de mancha o mácula y por ello, se ubicaban en un orden más bajo. El racismo institucionalizado novohispano se representó visualmente en las pinturas de castas. La realidad reflejada en los cuadros narra el discurso social de la época sobre procesos de racialización de las poblaciones negras, no tanto las indígenas, y los mecanismos de blanqueamiento social para alcanzar los valores morales, epistemológicos y estéticos de la raza blanca hegemónica dominante.

Los cuadros de castas se presentaban en serie para mostrar la mezcla racial en su totalidad, un catálogo de razas y su categoría social. Por lo general, se utilizaban términos de color o denominaciones que se referían al color de la piel, indios, negros, blancos, morenos, mulatos, pardos, etc. Estas alusiones al color se reflejaban en documentos oficiales como libros parroquiales, registros inquisitoriales, censos y documentos judiciales. Las referencias a las castas o cruzamientos entre razas pueden encontrarse, además de en las pinturas de castas novohispanas, en los registros de documentos legales tales como fallecimientos, bautismos y casamientos.

Como hemos señalado, en la pintura de castas se encuentran los nombres de diversas mezclas de razas, no hay un consenso generalizado acerca de sus definiciones porque cada pintor añade nuevos términos. Laura Catelli (2012) señala que la población criolla fue la responsable de la inferiorización de las poblaciones indias y negras, mediante la implantación de identidades basadas en la Otredad, en estereotipos negativos tanto verbales como visuales. Estos estereotipos visuales de la pintura de castas se construyeron mediante una serie de elementos: la ubicación espacial de las personas en la estructura social, los rasgos morales y aptitudes representadas mediante un gesto significativo.

Un número de autoras y autores afirman que esta pintura carece de validez histórica y piensan que se trató de una moda europea. Sin embargo, se puede señalar que el arte, en general, y la pintura de castas, en particular, son un reflejo de la ideología de una época que facilita el análisis de comportamientos y valores estéticos. La cantidad de documentos,

crónicas, ordenanzas y pinturas dan testimonio de la obsesión por el estatus social colonial, con lo cual la pintura de castas viene a afirmar y afianzar ese afán por clasificar a las personas.

Bermúdez Barreiro (2009) sostiene que la población española siempre buscó las formas de demostrar su hispanidad. Las clasificaciones divisorias de las poblaciones del Virreinato de Nueva España, según este autor, agrupa hasta 53 castas diferentes, pero de todas estas mezclas, la peor valorada y de la que más se sospechaba por parte de las autoridades coloniales era la unión de las personas indias con negras porque temían revueltas y rebeliones, hasta tal punto que el virrey Martín Enríquez de Almanza pidió al Rey solicitar al Papa la prohibición de los matrimonios mixtos. Al mismo tiempo que el concepto de castas, surge otro concepto relacionado denominado “calidad” o “calidades”, que se define como aquella apariencia global que manifiesta una persona, ya sea color de piel, ocupación, riqueza, vestimenta, en definitiva, aquellos rasgos que daban una idea acerca del espectro social de la persona.

Para López-Beltrán (2008), el fenómeno de las pinturas de castas fue un hecho central para la historia moderna, pues el desplazamiento de la otredad desde la experiencia moral hacia la experiencia fisiológica o física es el pilar del racialismo y racismo científico. En este entorno, se construyen nuevos cuerpos como resultado de las uniones en la sociedad de castas en la época colonial. Al mismo tiempo, estos cuerpos se nominalizan, se representan y algunos de ellos se estereotipan, utilizando los recursos científicos para ese fin. Las definiciones de los cruces del mestizaje fueron paralelas a las narrativas de blanqueamiento que buscaba revertir la mezcla de sangre y el tono de piel mediante matrimonios.

La tabla siguiente representa el porcentaje sangre para cada casta:

Tabla 7.

Porcentaje (%) de sangre en las castas de las colonias españolas

PORCENTAJE (%) DE SANGRE EN LAS CASTAS DE LAS COLONIAS ESPAÑOLAS EN AMÉRICA LATINA					
Casta	Progenitores		% de sangre(genotipo)		
			% español	% indio	% Negro
Mestizo	español	indio	50,00	50,00	
Zambo	indio	negro		50,00	50,00
Mulato	español	negro	50,00		50,00
Castizo o Ladino	español	mestizo	75,00	25,00	
Calpamulato	indio	mulata	25,00	50,00	25,00
Español Criollo	español	castizo	87,50	12,50	
Cuatrero o Cholo	indio	mestizo	25,00	75,00	
Cambur o cimarrón	negro	mestizo	25,00	25,00	50,00
Negro Fino	negro	mulato	25,00		75,00
Prieto	negro	negro fino	12,50		87,50
Cuarterón	español	mulato	75,00		25,00
Salta Atrás	español	cuarterón	87,50		12,50
Chino	indio	salta atrás	43,75	50,00	6,25
Lobo	mulato	chino	46,88	25,00	28,13
Coyote	español	lobo	74,22	6,25	19,53
Jíbaro	mulato	lobo	48,44	12,50	39,06
Albarazado	indio	jibaro	24,22	56,25	19,53
Cambujo	negro	albarazado	12,11	28,13	59,77
Zambaigo	indio	cambujo	6,06	64,06	29,88
Tente en el aire	zambaigo	calpamulato	15,53	57,03	27,44
No te entiendo	mulato	tente en el aire	32,76	28,52	38,72
Ahí estás	indio	no te entiendo	16,38	64,26	19,36
Chamizo	indio	albarazado	12,11	78,13	9,77
Barcino	mulato	cambujo	37,11	28,13	34,77

Fuente: Ramírez, 2009.

El porcentaje de sangre era un indicador simbólico de la categoría racial. Observemos en la tabla que para algunas categorías como por ejemplo “Ahí estas” o “No te entiendo” se necesitaban 12 ó 13 generaciones para alcanzar ese estado; esto quiere decir que, a medida

que pasaba el tiempo, las mezclas eran más heterogéneas, iban participando sangre de los tres troncos raciales, por lo que resultaba imposible fijar una categoría. Esta jerarquía racial no consiguió su objetivo, puesto que lentamente empezaron a existir mezclas que fueron eliminando las fronteras entre cada una de estas clasificaciones.

De esta manera, la sociedad pigmentocrática se constituye como una sociedad que rehúye de lo negro, de la negritud, como concepto, y se instala en un culto al color blanco. Los diversos mecanismos para mantener lo blanco como hegemónico se llevaron a cabo mediante normas y leyes, pero estos mecanismos no funcionaron porque la legislación no pudo impedir todo tipo de matrimonios, abarragamientos, violaciones, y demás formas de negocio sexual entre todas las personas de distintas castas, ni pudo impedirse el nacimiento de personas sin nombre, sin lugar en la clasificación.

Citando a Castro-Gómez (2005), el autor sostiene que el deseo de europeizarse culturalmente formó parte de un sistema de poder que caló tanto en las personas conquistadoras como en las personas conquistadas. Este imaginario de lo blanco o de la blancura era una pretensión asumida por muchos grupos de la sociedad, y ejercía como centro alrededor del cual se creaban las identidades sociales. El ser blanco no significaba únicamente poseer una cualidad determinada de piel, sino que entraban en juego otros elementos como las creencias religiosas, tipos de vestimenta, los comportamientos y especialmente, las maneras de producir y conocimientos legitimados, como ya hemos explicado. El ser blanco era un estilo de vida de las élites criollas para marcar la diferencia con otros grupos y justificar su tiranía sobre ellos. Se ha de admitir que este racismo no se encontraba vinculado a las creencias de la élite criolla o española únicamente, sino que estaba institucionalizado, ya que se ha comentado que existió un orden jurídico y una legislación que se ocupó de ubicar a cada persona en la casta que le correspondía:

¿Qué puede imaginarse más contrario a la idea que tenemos de la hermosura y perfecciones del cuerpo humano, que un hombre pestilente, cuya piel es negra como

la tinta, la cabeza y la cara cubierta de lana negra en lugar de pelo, los ojos amarillos o de color de sangre, los labios gruesos y negruzcos y la nariz aplastada? Tales son los habitantes de una grandísima parte de África y de algunas islas de Asia. (Clavijero, 1958 [1781]: 194 citado en Castro-Gómez, 2005: 291)

Por ejemplo, según informa María Ramírez (2000), en distintos documentos pueden ser encontradas referencias a las diferencias entre personas según su ascendencia o casta, en las actas y libros de cabildos, en los títulos de encomiendas:

También en los padrones oficiales se establecía una diferencia entre “vecino” y “morador”, reservando la primera categoría a los miembros de las familias más antiguas y distinguidas del lugar. De igual manera, en las actas sacramentales de la Iglesia se registraban en dos libros separados los bautismos de los blancos y los de los indios, negros y mulatos, como ocurría, por ejemplo, en la parroquia de Nuestra Señora de Santa Bárbara en Bogotá. (2000: 44)

Con relación al imaginario de blancura, en la sociedad colonial novohispana mexicana el tipo de ropa o indumentaria también fue un marcador socioracial de las personas y los grupos. Como recuerda Martínez Carreño (1995), las élites intentaban imitar la moda de la nobleza española, este hecho estaba institucionalizado por las denominadas *Leyes Suntuarias*, que definían los tipos de lujos que una persona podía exhibir de acuerdo a su posición social elevada. A las clases sociales altas se les permitía utilizar joyas caras y materiales lujosos, como la seda o el terciopelo, mientras que a las castas más bajas se les prohibían usar seda, oro, mantos y perla, leyes cuyo incumplimiento podía ser castigado hasta con azotes. Este concepto de blancura hegemónica se componía de diferentes discursos, siguiendo el relato de López Rodríguez (2013):

1º el discurso de la existencia de diferentes razas

2º la raza negra como abominable e impura

3º lectura relacionada con el género

Sobre la narración colonial en las pinturas de castas acerca del género, se privilegia a los hombres como representantes de la raza, a la familia heterosexual por encima de otras preferencias sexuales, y un discurso visual dirigido a percibir elementos determinados de la imagen de las personas. Estos cuadros, que descansan en lo patriarcal y heteronormativo, se utilizaron como herramientas simbólicas para aunar distintos tipos de desigualdades: el racismo y la racialización de aquellas personas de raza negra, el patriarcado heterosexual para reflejar el modelo de sociedad que se pretendía y la racialización negra e india de la pobreza. La pintura es, evidentemente, un escenario ideológico donde la imagen se usa como un dispositivo científico que clasifica y jerarquiza a las personas representadas. La idea de raza se hace concreta a través de una estructura visual donde predomina el color de la piel, proporcionando un referente visual para construir la diferencia social. El racismo representado en imágenes posibilita que se desarrolle como práctica social y como una forma de instruir la mirada.

Las pinturas de castas representan, pues, la historia del mestizaje colonial mediante imágenes racializadas y sexualizadas de las poblaciones subalternas. Katzew (2004) argumenta que una de las funciones de este género pictórico era el didáctico-pedagógico, por su capacidad como regla nemotécnica utilizada para recordar una secuencia de datos, nombres e imágenes, y, para crear en las mentes del público destinatario narraciones concretas, cualquier discurso busca imágenes simbólicas para asegurar el significado de sus afirmaciones: “(...) El aspecto concatenado de las series de castas era una forma adecuada para ‘narrar’ el proceso de mestizaje que se produjo en México, y crear un paradigma visual de los híbridos coloniales para ser fácilmente recordado” (Katzew 2004: 63). Por lo tanto, los cuadros de castas ayudaron a difundir la racialización y sexualización de ciertas poblaciones no europeas como ideología. Asimismo, esta ideología de la supremacía del hombre blanco llevaba implícita la idea de reproducción del patriarcado y la heteronormatividad.

Efectivamente, las cuestiones raciales fueron muy importantes para la España del siglo XVIII. No obstante, las cuestiones sexuales fueron claves para el futuro de la corona española y, en las pinturas de castas, se perciben e intuyen relatos sobre las relaciones sexuales y esbozos sobre cuáles eran las adecuadas y convenientes. La normatividad sexual en los cuadros aconsejaban algunas mezclas en el mestizaje y otras las presentaban como no convenientes y como situaciones sociales caóticas. Esta normatividad se fundamentaba en la idea de que ciertos mestizajes de sangre eran antagónicos por la impureza que se conseguía. En consecuencia, la pintura de castas refleja la idea utópica de que las relaciones entre la población española y la indígena a través del blanqueamiento formarían un grupo homogéneo, mientras que se opone a las mezclas con las poblaciones negras. Por otra parte, los cuadros relatan la idea de que la pureza española se transmitía a través de la figura masculina, del patriarca blanco católico, lo que llevaba a la dominación sexual de las mujeres no europeas.

Un dato que resulta importante en este contexto es considerar la vida amorosa de las mujeres afrodescendientes, indiodescendientes y mestizas, en general, una narración que pocas veces se analiza, pero que resulta necesaria por ser una situación que va más allá del dominio y control europeo. Tal y como señala Salinas Campos (2012), fueron las mujeres no occidentales quienes fomentaron la convivencia humana en Hispanoamérica desde el mismo siglo XVI. Precisamente fueron ellas las que establecieron el respeto, la tolerancia y un pacifismo humanista como estrategias de resistencia. Todas ellas lograron soportar la ideología patriarcal cristiana española fundamentada en la lucha, la competencia y la violencia, aportando sensibilidad, amor y rebeldía. Los poderes españoles o europeos introdujeron un dominio estricto sobre todas las poblaciones en general y sobre la población femenina en particular, imponiendo a las mujeres no occidentales las leyes normativas occidentales. El poder de la iglesia logró imponer el culto a la Virgen María como símbolo católico de aquellos territorios y, de esta forma, procuraba corregir a las mujeres no

españolas extraviadas y perdidas en sus inciertas actitudes sexuales de lascivia. El culto mariano representaba a la mujer en el cielo, la mujer blanca, y en el infierno se ubicaron a las mujeres que representaban la Otredad. Las acusaciones contra las mujeres no occidentales eran, principalmente, sobre brujería y hechicería, a las indígenas se les acusaba de “encuentros sexuales con el diablo, de invocar al sol, a la luna, al Inca”, y a las mujeres afrodescendientes de llevar “una vida sexual escandalosa y de mantener amistades ilícitas” (Mannarelli 1998: 41, citado en Salinas Campos, 2012: 330).

En definitiva, las pinturas de castas reflejan las reglas raciales y sexuales para seguir reproduciendo cuerpos como fuerza de trabajo, este proceso se denomina racialización sexuada y consiste en regular por parte de las élites dirigentes las uniones sexuales y raciales.

3. Metodología y herramientas metodológicas

La metodología de esta tesis doctoral se basa en el método etnohistórico definido como aquel registro histórico de una civilización generalmente escrito por personas de otra civilización distinta. Pretende estudiar y redefinir los sistemas sociales y culturales de las poblaciones que entraron en contacto con las personas colonizadoras europeas entre los siglos XVI y XIX. El método etnohistórico ofrece una mayor comprensión del proceso histórico-cultural, de las relaciones entre los pueblos ágrafos amerindios y africanos en contacto con los pueblos occidentales. Las fuentes para analizar el pasado son muchas y diversas: crónicas, documentos judiciales, libros, arquitectura, pinturas y muchas más. El caso de esta investigación se centra en el discurso pictórico, es decir, se estudian las pinturas de castas surgidas en los siglos XVII y XVIII y pintadas por personas españolas o criollas. Por tanto, las pinturas son producidas desde la óptica española de la historia basada en su ideología y sirviendo a sus intereses.

Desde la perspectiva de la antropología histórica, Poloni Simard (2005) refiere que la invención del término de etnohistoria supuso un gran avance en el conocimiento de las

sociedades andinas. Este movimiento científico aunó el uso de los métodos y conceptos provenientes de la antropología con los datos de tipo etnográfico con la finalidad de interpretar la historia o el pasado de acuerdo con parámetros no occidentales o eurocéntricos. De esta manera, la etnohistoria contribuyó enormemente a la historiografía americanista. Poloni Simard cita como ejemplo la obra de John V. Murra, basada en crónicas y visitas, que transformó la visión de la organización andina precolonial, el punto de vista de los pueblos vencidos amplió y enriqueció las perspectivas sobre la conquista; se trasladó el interés de los estudios andinos desde el interés por las poblaciones conquistadoras hacia las indígenas. La etnohistoria, además, se centra en otras fuentes documentales que proporcionan un testimonio incuestionable. Una de estas fuentes son los testamentos, es posible medir las desigualdades al interior de la sociedad indígena en la época colonial a partir de los datos que ofrecen los documentos en cuanto a los patrimonios, tanto de la población indígena como de los caciques y blancos. También otras fuentes son las probanzas de méritos, libros notariales y parroquiales, pleitos de toda índole con informaciones de testigos, por hablar sólo de las principales. En las dependencias judiciales de la documentación colonial existen quejas y pleitos, compras de tierras, obligaciones, poderes, arrendamientos, asentamientos de aprendiz, etc. Aunque estas fuentes parezcan limitadas, se puede reconstruir con ellas una historia relacional que englobe a toda la sociedad colonial.

La elección del método etnohistórico se debe a la pretensión de derribar la barrera cronológica que impone la historia, haciendo de él un instrumento útil para revelar la lógica oculta que aparece en muchas manifestaciones coloniales que no se percibe de forma tan clara en los documentos escritos. La metodología etnohistórica permite comprender en profundidad la totalidad de una realidad, conocer su contexto histórico y su proceso evolutivo. Si bien en el siglo XIX las series de castas dejaron de realizarse, prevalecieron algunos conceptos como raza, indio y negro, en sentido negativo. Por ello, el gran valor del género pictórico radica en la narrativa que representa: la visión de estratificación social

perteneciente a las élites españolas. La narrativa visual que analizamos podría ser considerada un documento histórico, ya que permite dar a conocer cómo se percibía la otredad, la diferencia y la propia identidad: población española, indígena y africana.

Como mencionan Díaz Araya et al. (2016), las materias de las que habitualmente se ha encargado la etnohistoria se enfocan principalmente en los cambios históricos de las poblaciones originarias de las tierras americanas y en aquellas transformaciones profundas en sus estructuras políticas, económicas, culturales y religiosas. La etnohistoria, según Díaz Araya et al. (2016), se basa en una serie de instrumentos intelectuales que se combinan con técnicas etnográficas y análisis literario que permiten ir más allá de las fuentes escritas y pictográficas y demás testimonios del pasado. Las narraciones escritas, verbales o iconográficas son meras interpretaciones de la realidad. Así, la etnohistoria debe tener presente que la mayoría de los documentos históricos coloniales son producidos por la cultura española y por ello, aparecen aquellos hechos narrados desde un punto de vista español, conforme a sus creencias, sus motivaciones y su ideología colonizadora. En el mismo sentido, Romero Frizzi (1994) propone la etnohistoria como el método que conduce a comprender el pasado de aquellas culturas no occidentales, acercando y visibilizando la historia de los “otros” y/o “otras”, las maneras de ser y de pensar de otras sociedades y otras culturas.

Asimismo, Barjau Martínez indica que la etnohistoria se apoya en datos históricos y etnográficos, sus métodos y materiales sobrepasan el uso de libros y manuscritos y se centran en la utilidad de “los mapas, la música, las pinturas, la fotografía, el folclore, la tradición oral, la ecología, la exploración de sitios, los materiales arqueológicos, las colecciones de museos, las tradiciones, las lenguas y los nombres de lugares” (2002: 47). Por lo tanto, la etnohistoria tiene como objeto de estudio la reconstrucción histórico-cultural de las poblaciones indígenas independientes, de los grupos sociales indígenas sometidos al colonialismo, de poblaciones tradicionales, de poblaciones modernas marginales y de sus

relaciones con los demás grupos con los que conviven. En esencia se ocupa de temas tales como:

localización, migración y asentamiento; adaptación al medio; demografía; política de población, mestizaje y rebeliones; ciclo económico con sistemas de tenencia de la tierra, modos de producción en los que cuentan sistemas agrícolas, sistemas de regadío, productos, comercio, guerra y tributos; organización social como clanes, linajes y sistemas de parentesco; sistemas políticos y de dominio; conquista y contacto; formas de dependencia y explotación en los grupos bajo dominio colonial; religión y formas del culto; creaciones y expresiones intelectuales; sistemas de comunicación; instituciones socioculturales; expresiones populares y tradicionales; papeles determinantes de hechos o de individuos en la sociedad y mucho más. (Barjau Martínez, 2002: 50)

La imagen y, por tanto, la pintura es un documento histórico de igual importancia que los textos escritos. En la misma línea argumental, Catelli (2012) observa que las artes visuales han sido excluidas del corpus de análisis de los estudios coloniales, habiéndose privilegiado el estudio de textos, documentos y archivos. La autora defiende la idea de incluir la pintura y la artesanía como parte de la cultura material y estructura simbólica de un pueblo. La especialidad de la historia del arte que ha estudiado la pintura de castas no se ha conectado con los estudios coloniales ni con la crítica colonial que únicamente se habían interesado en el análisis del discurso.

El motivo de elegir la pintura de castas como documento de análisis se debe a la riqueza de estereotipos raciales que se presentan, tan evidentes y directos. Las personas que aparecen en las pinturas están clasificadas jerárquicamente y racializadas por el lugar que ocupan en la pirámide social de la época. Como se ha comentado, se ha de tener en cuenta que las pinturas de castas se realizaron por pintores criollos o españoles y tenían como destinatario al público español peninsular que ansiaba conocer el Nuevo mundo a través de

ellas, por lo que ha de aclararse que las representaciones que aparecen en los cuadros se posicionan desde una mirada colonial, desde la perspectiva de la población blanca. Existe la probabilidad de que estas obras fueran concebidas como propaganda, ya que abundan las miradas estereotipadas de los Otros y Otras, los no europeos, como seres exóticos.

Al respecto, Burke (2001) subraya que el estereotipo racial y sexual crea un código visual general de expresión de lo infrahumano, deshumanizando al Otro-Otra al asociar su imagen con animales. En las representaciones visuales de las poblaciones no europeas esta asociación con animales y salvajes impacta en el receptor/a más directa y profundamente que a través de crónicas o palabras. La pintura de castas, en consecuencia, va a permitir conocer la ideología de aquellas personas que las realizan y también la identidad del representado o representada. Cualquier discurso ideológico persigue imágenes que refuercen no solo su construcción, sino también afianzar el significado de sus proposiciones, atribuyendo a las imágenes que se pretenden imponer un espacio de connotaciones y denotaciones vinculadas a las personas receptoras del mensaje.

4. Las pinturas de castas de Andrés de Islas

4.1. Corpus de análisis

La elección de la serie de cuadros de castas del pintor Andrés de Islas se debe, fundamentalmente, a que es el autor del que se conserva la serie completa y se toman como referencia las pinturas de castas que se conservan en el Museo de América en Madrid. Centrándonos en el pintor criollo Andrés de Islas, vivió en la segunda mitad del siglo XVIII, se conoce muy poco sobre su vida, de hecho, la documentación acerca de él es escasísima, tan solo se le conoce por su obra. Toussaint (1942) confirma que De Islas fue retratista, sus obras conocidas son dos retratos del obispo Palafox en la capilla de Guadalupe (México), un retrato de José Escandón en el seminario de Querétaro en la capilla de Guadalupe, algunos

retratos de Carlos III, el primer Conde de Regla en Monte de Piedad, un retrato del Virrey Bucarelli y las pinturas de castas ubicadas en el Museo de América en Madrid. La serie de cuadros que forman parte del corpus de análisis en esta tesis son quince y fueron realizados en 1774.

Existen otras series de otros pintores conocidos como Miguel de Cabrera y otras anónimas. Las series de cuadros aparecen numeradas y con el título de los diversos cruces de las personas. Por lo tanto, se puede afirmar que una de las características comunes a todos los pintores, tanto los anónimos como los conocidos, es la de nombrar y describir con palabras lo que intentan representar con sus obras, con la intención de que no se genere en el receptor/a o público confusión alguna con el color de la piel. Junto al nombre de lo representado, se hallan en la escena las ropas, vestimenta y acciones que determinarían la calidad de cada casta. Las descripciones detalladas y minuciosas de las figuras y sus ropajes eran indispensables, porque el vínculo entre el estereotipo racializado construido a través de estos cuadros y el texto que explica el cuadro están relacionados con los oficios y las acciones que representaba cada casta.

Como se ha mencionado, las castas eran la manifestación social atribuida a la raza y a una serie de distintivos con los que se podía identificar a cada persona en el imaginario social. Las series presentan en conjunto la jerarquía social colonial del siglo XVIII en Novo España, México, llegando a desarrollar el árbol genealógico de cada casta. Portocarrero (2013) asegura que la tendencia a clasificar a las poblaciones según su calidad o su grado de blancura cuestionaba el significado del mestizaje, es decir, pareciera que no importaba el mestizaje sino la composición del mestizaje: la blancura de algunas personas frente a otras. Así, la población mestiza no conformaba un grupo homogéneo y las castas distinguían un grupo de personas de otro. Esta distinción entre las personas fue la base de la pigmentocracia y del idealismo del blanqueamiento, en el marco colonial español, como ya se ha explicado.

La pintura de castas fue un género que se desarrolló únicamente en América, principalmente, en el virreinato de Nueva España a partir del XVIII. Constituye una serie de pinturas, oscilan entre los 14 a 20 cuadros, o en una sola pintura con diferentes escenas, como es el caso del cuadro anónimo del Museo Nacional del Virreinato de Tepotzotlán en México. Lo que tiene en común todo el género pictórico es la escenificación del núcleo familiar y su mestizaje. Las razas más representadas son aquellas que nacen de los principales troncos étnicos (española, africana, indígena) dentro de la sociedad novohispana. Muchas de estas pinturas se encuentran incompletas o han perdido algún elemento y su autoría.

Portocarrero (2013) confirma que se desconocen registros documentales que demuestren las razones exactas de la existencia de los cuadros de castas, una excepción es una serie peruana de la que se conoce una carta del virrey Amat, en la que se señala que la razón por la que envía esas pinturas es por interés científico. Otra razón sería la de adornar, muchos de los cuadros fueron elaborados por petición de funcionarios de la corona que, de regreso a la metrópoli, deseaban portar imágenes exuberantes para alhajar sus casas. Otra razón diferente sugiere que la pintura de castas es uno de los ámbitos donde se consolida un sentimiento de orgullo criollo. El hecho de que algunas series fueran compradas por personas criollas demuestra tal posibilidad.

Los nombres de castas empezaron a usarse en documentos oficiales identificando la adhesión a un determinado estamento social. Ya hemos comprobado que la legislación colonial indicaba que la población española era pura y blanca y excluía a las poblaciones mestizas como no puras, igualmente a la población negra como impura, prohibiéndole acciones concretas. De esta manera, la forma de vestir se volvió uno de los rasgos más destacables para diferenciar a las personas, como se observa en los cuadros de castas. Estas producciones visuales reafirmaban el discurso racial y sexual a través de estereotipos. De ahí

que se haya considerado la imagen o pintura como fuente histórica y la exhibición de los diversos cuerpos como ejemplos del contexto en el que se concreta.

Este proyecto pictórico es construido bajo una fuerte violencia epistémica, ello se consigue mediante representaciones deformes, con actitudes amorales y gestos burlescos. Los autores escenificaban en sus cuadros esquemas del personaje que era descrito en el mismo cuadro y quiénes eran sus padres. Aunque aparezcan como pinturas realistas por la diversidad de detalles tales como alimentos y paisajes, la narración que se deja entrever revela que son conceptos ideológicos, y esto los aleja de una concepción realista. Este aspecto dota a los personajes y sus acciones de unos contornos simbólicos, creando varios puntos de referencia o coordenadas posibles de acción.

El estudio de las pinturas de castas desde el imaginario racial criollo desvela un conjunto de estrategias discursivas: el uso de la serie como recurso visual representa un pensamiento jerarquizante que fomenta la racialización y la diferencia:

se construye un relato visual que encubre la violencia de la conquista, suplantándola con una unión fundacional armoniosa y voluntaria entre español e india que en las series se extiende a algunas de las castas, mientras que se caracteriza a los afroestizos como mezclas indeseables y negativas mediante escenas violentas o nombres e inscripciones que advierten un peligro latente para la sociedad. (Catelli, 2012: 25)

Todos estos elementos se organizan para crear una jerarquía espacial, una especie de mapa mental de representación social.

El análisis de la serie de cuadros de castas se dividirá en tres apartados con el objetivo de profundizar en cada uno de los mestizajes: el primer apartado representa el proceso de mestizaje entre personas españolas e indias, el segundo entre españolas y afrodescendientes, y el tercero entre población afrodescendiente e india y sus diversos cruces.

Aquí se representa toda la serie completa:



Cuadros que representan el mestizaje de personas blancas e indígenas.



Cuadros que representan el mestizaje de personas blancas y negras.



Cuadros que representan el mestizaje de personas indias y negras.

4.1.1. Proceso de mestizaje entre población española e indígena

Primeramente, nos enfocaremos en el proceso de mestizaje entre la población española e indígena que se representa en los tres primeros cuadros de la serie. Las tres primeras pinturas estarían relacionadas con la unión de españoles con indígenas y el proceso que eliminaría la sangre indígena: el cruce de un español con una india llevaba a una persona mestiza, si ésta volvía a cruzarse con una persona española nacería un castizo y de nuevo, el proceso de blanqueamiento finalizaría si la persona castiza se cruzara con una española, naciendo entonces una persona española. Así, se completa el proceso del blanqueamiento, se cierra el ciclo del mestizaje, tendría “limpia” la sangre de sus antecedentes indios, aumentando sus posibilidades sociales.

Figura 13

Castas, "1. De Español e India: Mestizo"



Fuente: Andrés de Isla; Museo de América, Madrid.

En la imagen se observa a una familia formada por un hombre español, una mujer indígena y un niño mestizo que se encuentran vestidos con atuendos pertenecientes a una posición social privilegiada y de estatus alto. Los colores de la piel de todos los personajes destacan notablemente: El padre es blanco, la madre tiene un tono de piel más oscura y el niño ha adquirido un color intermedio. Puede apreciarse la buena posición social del padre español. La madre, a pesar de estar vestida lujosamente, tiene un rasgo al que se le asocia cierto salvajismo, se le notan los pelos de las axilas. La representación de vellos en la axila no significaba que las mujeres españolas carecieran de ellos, sino que a las mujeres indígenas se las simbolizaba en el papel de anticonvencionales según las normas hegemónicas europeas, queriendo decir que, aunque se vistan ostentosamente, en realidad no son blancas; posiblemente se trate de una mujer indígena perteneciente a la nobleza, pariente de caciques indígenas, a los que los conquistadores españoles mantuvieron en sus cargos de poder. Por otra parte, el niño mestizo aparece no con cara de infante sino como de persona mayor, esta es una característica de algunos cuadros de la serie, lo que demuestra que estas pinturas se realizaban como parte de un proyecto político-ideológico, en el que lo importante no era el representar a los sujetos en sí, sino el significado, la idea con la que se les identificaba.

Con respecto a la distribución espacial de los protagonistas del cuadro, destaca la separación física entre el niño y el padre, no se tocan, el padre parece querer mantener su brazo en el pecho como indicando seguridad en sí mismo, confianza, actitud que no corresponde al niño que está llorando. El niño mestizo siente el distanciamiento, el abandono del padre, mientras que la madre tiene la mirada fija en el suelo, cerca de su hijo, tocándolo y entendiendo la situación, aunque al mismo tiempo, está preocupada por su apariencia, por sostener parte de su vestimenta que podría caerse. Madre e hijo tienen levantadas la mano izquierda, y el padre para destacar y ser el protagonista lleva su brazo izquierdo hacia sí mismo, en un gesto que denota poder.

El niño llora porque el padre no lo atiende, no le coge la mano amorosamente, el niño quiere ser amado por el padre, quiere ser aceptado, parecerse al padre. Asimismo, el niño mestizo mantiene un fuerte vínculo con su madre, quien lo mimó. La situación podría ser interpretada como el deseo del mestizo por ser un conquistador poderoso como el padre, que se aleja, y el sentimiento de humillación por tener una madre indígena, a la que ama. Así, el mestizo, invisibilizado por el padre y sobreprotegido por la madre, adquiere un carácter solitario, inseguro, esto se evidencia en su cara de persona adulta, no es un niño feliz, al tener que vivir la paradoja de pertenecer a dos mundos.

La opulencia y el bienestar en la Nueva España marcan esta escena familiar. La mujer india encarna el principio mediador entre ambas culturas en el proyecto de explotación colonial. La obediencia del niño mestizo se perfila en dependencia del hombre español: por ser infante, y por la asociación cultural que establecen sus gestos de llantos al padre español sosegado. Los gestos del infante y su ubicación en el centro del cuadro, dibuja un eje perpendicular y resalta la superioridad de su padre español.

Así, la imagen muestra a un niño infeliz, llorando, con un rostro no apropiado para su edad, este rasgo distintivo denota la existencia de algún elemento antinatural en la composición: no hay en él sangre pura española, no se ha conseguido con el mestizaje la posición de españolidad, aún quedan dos cruces más para llegar a ello, esto es conocido como la regla de las tres generaciones. El padre no parece muy implicado, su postura es retórica, no termina de involucrarse demasiado, parece distante. La madre aparece más próxima al niño y, con gestos cariñosos, reconoce a su hijo, quien comienza el proceso de blanqueamiento y el proyecto de mejorar la raza.

Al respecto, Jean Rahier alega que la referencia al pueblo indígena por parte de la población criolla, consiste en atribuirles calificativos relacionados con la barbarie, incivilización y retraso tecnológico. Esta novedad otorgaba más beneficio al mestizaje porque corregía: “el ‘aporte negativo’ del ingrediente indígena” (1999: 76). Estas

representaciones de lo indígena destacan por la oposición que se hace, desde una perspectiva blanca dominante, con las imágenes de personas europeas, cuyos cuerpos educan en la ideología del blanqueamiento. Observamos en el lienzo el conflicto generacional y de patrones culturales que distancia al hijo y al padre, que se resuelve con el proceso de blanqueamiento, del cruce con una persona española. Esta nueva identidad asumida acepta todos los códigos eurocéntricos y desecha la cultura indígena.

La construcción de la identidad indígena como parte del proyecto colonial fue, evidentemente, visible en comparación con la construcción de la identidad negra que ocupó siempre un lugar periférico. La percepción marginal de los pueblos afrodescendientes no tiene comparación con el relativo protagonismo del pueblo indígena: “En las narrativas blancas y blanco-mestizas sobre la identidad nacional (...) los indígenas fueron construidos (...) como los salvajes del Oriente, o como paganos, requiriendo el trabajo de las misiones evangelizadoras y civilizadoras” (Muratorio 1994, citado en Rahier, 1999: 79). Es decir, aparecen como un elemento esencial en la creación de la identidad mestiza nacional, a pesar de que deban ser civilizados y blanqueados. Por lo tanto, según los argumentos criollos, la nación necesitaba de las personas indias y las involucraron en sus políticas, pero jamás incluyeron a los pueblos africanos y descendientes, quienes quedaron excluidos.

Aún más, en el cuadro observamos al hombre español conquistador que pareciera estar orgulloso de haber eliminado al hombre indígena de la vida de su actual esposa, condenándola a la servidumbre; y mientras tanto, por mediación del matrimonio con la mujer india, mantiene relaciones sexuales basadas en la desigualdad. Una de las consecuencias de la colonización fue, según Dussel, el dominio sexual de las mujeres indias: “De allí nace el hijo bastardo, el ‘mestizo’, fruto del conquistador y la india” (1994: 51). El discurso colonial no sólo despliega los estereotipos de colonizador y colonizado de manera generalmente antitética, sino que hace uso de los estereotipos de género y raza tipo binario: hombre-mujer y blanco-negro.

En cuanto al género, es notoria la relación opresora y alineante del matrimonio: el elemento masculino ejerce una relación de dominio sobre el femenino a través de un interés económico. La representación de la mujer indígena, construida como Otreidad, deja entrever el discurso hegemónico occidental basado en un esquema etnocéntrico, racista y heterosexual, pues aboca a la subordinación de las mujeres y hombres indígenas al dominio español, a ellas mediante el matrimonio y la ruptura con sus comunidades, y a ellos, con la servidumbre y la pérdida de sus valores masculinos. Al mismo tiempo, María Lugones (2012) interpreta el colonialismo como la imposición de una nueva visión del género: el dominio del hombre europeo blanco como propietario de los derechos de las mujeres occidentales blancas en tanto reproductoras de la raza y del capital simbólico de la blancura y sobre las mujeres colonizadas como amos y señores absolutos.

El proyecto colonizador del Nuevo Mundo incluía dos elementos: la aparición de una identidad en un espacio diferente habitado por el otro o otra y la incorporación de una identidad dirigida por varones, con una identidad masculina. Según relata Ojalvo (2011), la imposición del poder masculino europeo sobre el nuevo espacio fue conformando lentamente una masculinidad hegemónica compuesta por códigos de conductas específicos. La masculinidad española conquistadora dio paso a la construcción de un discurso que afirmaba las masculinidades afrodescendientes-indígenas como masculinidades fuera de la lógica cristiana española con el objetivo de legitimar el control del imperio español en Hispanoamérica. Percibimos en la pintura un intento de presentar la otreidad como subordinada, demostrando la capacidad de dominación que tenía el español bajo una identidad masculina dominante, un vínculo entre proyecto imperial y masculinidad. En este caso, esta identidad se centró en representar al conquistador como guerrero, virtud sinónima de hombría y virilidad. Ojalvo explica que había una intención del pintor por construir la figura del conquistador como un sujeto noble, cuya virilidad se viera reflejada en su corporalidad: un buen rostro. Así, la conformación del cuerpo masculino hispano ayudó a

presentar una imagen de dominador, es decir, se “legitima una relación de dominación inscribiéndola en un naturaleza biológica que es en sí misma una construcción social naturalizada” (2011: 27). La masculinidad colonial, desde las pinturas, sería por lo tanto, una narración para afirmar diversos tipos de masculinidades cuyos significantes estaban centrados en la moral cristiana hispana. Desde este espacio se construye la identidad hispana, el elemento central que permitía evaluar la cercanía o lejanía de la identidad genérica en referencia a las conductas que una persona cristiana debía poseer, determinando su posición.

Figura 14

“*Castas, 2. De Español y Mestiza: Castizo*”



Fuente: Andrés de Isla, Museo de América, Madrid.

El segundo estadio de este proceso de blanqueamiento para eliminar la sangre indígena que aún le queda a la persona mestiza se posibilita mediante la unión con una

persona española, naciendo así el castizo, que únicamente posee un abuelo o abuela indígena. Esta segunda imagen muestra a una familia compuesta por un padre español, una madre mestiza y un bebé nacido de ambos, al que se considera castizo. Observemos que el color de piel de todos los personajes es ya blanco o casi blanco. La escena transmite una mayor sensación de amor, de integración familiar que el cuadro anterior. Tanto los padres como el niño están vestidos a la española, existe una mejor calidad en las ropas y en los detalles. El cuadro muestra a una madre mestiza alimentando a su bebé castizo embobada en él y al padre en actitud cariñosa hacia los dos, quizás por el hecho de que su hijo sea tan blanco como él. La mujer indígena amamantando a su descendiente criollo era interpretada como una regresión a la barbarie, ya que por medio de la leche se heredaba el carácter, pero el padre que aparece al lado está lleno de ilusión y esperanza porque ese niño recién nacido puede redimirse en la próxima generación.

El hombre educado y cortés, la madre fervorosa esposa y madre y el bebé bien cuidado y amado por sus progenitores. Este cuadro encarna la dulzura, la mujer india como reproductora de la raza española, cumpliendo el mandato de mejorar la raza; el hombre español afirmando esta idea mediante gestos de aceptación, señalando a su bebé con orgullo; el bebé castizo representa la inocencia, arropado por sus padres. Una familia idealizada e ideal, la estancia donde se encuentran es una casa de gente pudiente, el balcón abierto transmite cierta frescura a la estancia. Sin embargo, esta armonía se antoja extraña ante el detalle de las paredes que se muestran detrás de ellos, parecen paredes sucias, con manchas de color marrón que predominan cuanto más se acerca a la mujer mestiza. Este elemento resta credibilidad a la escena idílica de la pareja con el niño, parece que dijera que aún está presente en la escena la mancha de pecado, la sangre indígena de la madre.

Gutiérrez Usillos (2017) manifiesta que la dulcificación de la imagen de América, y consecuentemente de las propias personas indígenas, concretamente, la imagen del cuadro dos, se debe a que, en el imaginario del siglo XVIII, se introdujo a otro continente como

nuevo a conquistar, calificando a los habitantes de la nueva conquista como personas incluso más violentas y más caníbales que las de América. De esta manera, se sobreentiende que las personas nativas americanas ascienden un paso para adherirse al ideal europeo. El *quid* consistía en casarse y tener descendencia con personas más blancas, crear un linaje para obtener una buena posición social y asimilar el mundo europeo.

La calidad como ideal de blanqueamiento, consistía, entre otras características, en la indumentaria como manifestación ostensible de la identidad, ya que funcionaba como un marcador de diferencias sociales. En el cuadro de análisis, el vestuario da idea de una vida ostentosa y lujosa; conforme más se acerca el mestizaje a lo español, más privilegios se representan:

Ello funciona como legalización de cierta norma de pertenencia. Las formas, colores y texturas que determinan el código vestimentario impuesto, lejos de ser arbitrarios, encuentran su fundamentación en el imaginario colectivo en el que se circunscriben, entendido éste como construcción histórica. (Sánchez, 2013: 579)

Las personas mestizas a través de su proceso de blanqueamiento vivieron un doble sentimiento: la liberación de su propia “raza” y de su propia sangre, y el sacrificio de su sangre india vivida como negación. Esta contradicción es explicada por el propio Dussel: “Pretenderá ser ‘moderno’, como su ‘padre’ Cortés (...), pero fracasará siempre al no recuperar la herencia de su ‘madre Malinche’” (1994: 157). Su posición como persona mestiza estaba adscrita al doble origen: “amerindio, periférico y colonial: la víctima, la ‘otra cara’ de la Modernidad” y por otro: “moderno por el ‘ego’ que se ‘enseñorea’ sobre la tierra de su padre Cortés” (1994: 157).

Las personas mestizas eran sujetos negados en el discurso hegemónico occidental, se les despojó de una parte de su identidad construida en el imaginario de blancura. El mestizaje para las comunidades indígenas supuso una transformación significativa de sus valores y tradiciones. Rosalía Paiva (2014) resalta las diferencias entre la cosmovisión

indígena y la occidental, especialmente en lo referente a las cuestiones de género. En la cultura andina, el género estaba sujeto a la paridad cósmica, mientras que la visión occidental considera a ambos géneros como desiguales, ocupando la mujer un papel de inferioridad con respecto al hombre, considerándola copia imperfecta. De esta forma, se instauró durante el colonialismo un patriarcado que transformó las visiones indígenas. A través de las narrativas de la pintura de castas se perciben cómo se construyen las relaciones de poder entre mujeres y hombres:

se visibilizó el aspecto político de las relaciones entre los sexos y el papel que jugó la ciencia en la legitimación del orden patriarcal al sostener un discurso que tendía a la justificación de lo establecido, presentada como una realidad natural explicada de “manera científica”, es decir, basada en una supuesta neutralidad ontológica apolítica, portavoz de la razón y el progreso. (Contreras Hernández & Trujillo, 2017: 147)

La ya mencionada Rita Segato asegura que la colonización supuso para la sociedad indígena un cambio significativo en relación al patriarcado, ya que se cambió un patriarcado de baja intensidad a uno de alta, arraigándose una imagen del varón conquistador como violento y autoritario (2013). El papel de las representaciones en las pinturas de castas se relaciona íntimamente con la formación de las identidades de los personajes que son representados y aluden a la categorización de personas mediante estereotipos. Por ello, es necesario escudriñar las representaciones sociales si queremos vislumbrar los fenómenos ideológicos que en ellas subyacen. Ahora bien, las representaciones sociales e individuales narran el discurso de la legitimidad de la razón patriarcal occidental y la ciencia racista, siendo ésta una enunciación de verdad universal y absoluta. Así, se demuestra su carácter etnocéntrico, en el sentido de considerar natural las normas culturales propias y su carácter androcéntrico, ya que defiende como ideal de la humanidad al varón.

Profundizando aún más, Atondo (1991) acota que el matrimonio era para la sociedad colonial hispanoamericana un medio para asegurar el porvenir de la mujer. Pero, para

lograrlo, la tradición imponía, al menos a la mujer española, la necesidad de poseer una dote, requisito que no era fácil de cumplir cuando se trataba de mujeres de escasos recursos indígenas o afrodescendientes. Pero incluso dentro del matrimonio, algunas mujeres no lograban escapar a la prostitución. En la época colonial existieron casos en los que el marido no se responsabilizaba del papel que la sociedad le adjudicaba de sostener económicamente a la familia y usaba a la esposa para obtener lo necesario para el sostén de la familia. En la sociedad colonial la baja estima en la que se tenía a las mujeres que se dedicaba a los trabajos de manufactura contrasta con los testimonios que muestran cierto grado de valorización de la labor de la prostituta. Esto y los obstáculos impuestos al trabajo repercutieron seguramente en la elección que algunas de éstas, carentes de recursos económicos, hicieron de dicho comportamiento desviante. El desarraigo familiar y la pobreza provocados por el incumplimiento del rol masculino por algunos hombres, sobre todo en cuanto a la obligación del sostén material de la esposa y descendientes, dieron lugar a ciertos casos en los que algunas mujeres eligieran la prostitución y el proxenetismo como medio de vida.

Según Johnston Aguilar (2017), el matrimonio, institución central en la reproducción y mantenimiento del orden social colonial, también fue transgredido por varias mujeres por motivos de violencia sistemática en la vida familiar y social. Las mujeres también exigían fidelidad del marido, consideraban que el adulterio masculino era un hecho grave que deshonoraba y denigraba a las esposas, y era causa justa de divorcio. Sin embargo, las relaciones sexuales consideradas ilícitas, entre ellas el amancebamiento, el concubinato o la prostitución, estuvieron a la orden del día:

Las autoridades laicas y eclesiásticas, ante la imposibilidad de controlar la sexualidad dentro de los cauces del matrimonio, respaldaron la fundación de casas de mancebías que funcionaban como prostíbulos o burdeles, tanto en España como en

las colonias americanas. Y también acudieron al establecimiento de casas de doncellas, casas de recogimiento y cárceles para mujeres. (2017: 15)

El imaginario patriarcal hispano representaba la feminidad atendiendo a la dualidad virgen/prostituta, es decir, mujeres honradas y castas y mujeres degeneradas y hipersexualizadas, reforzando esta ideología a través de los matrimonios que las ubicaban en posiciones de inferioridad-honradez, o bien, en dimensiones alternas de inferioridad-prostitución.

Figura 15

Castas, "3. De Castizo y Española: Español"



Fuente: Andrés de Isla; Museo de América, Madrid.

En la tercera imagen se muestra a la familia formada por el padre castizo, la madre española y el niño de ambos, considerado español. El blanqueamiento ha llegado a su máximo desarrollo, la sangre indígena ha desaparecido gracias a dos mezclas sucesivas con sangre española. Los orígenes indios han desaparecido, han sido invisibilizados.

La escena presenta a una mujer española completamente blanca y al hijo español blanco; sin embargo, se observa que los rasgos del padre castizo son menos blancos que el resto del conjunto. La pareja aparece adornada y vestida muy lujosamente, ejerciendo una actividad lúdica, parecen felices, viven un momento de ocio, como suele suceder cuando el protagonista es el español; el ambiente en el que se encuentran es una casa donde se nota riqueza y opulencia. Detrás de la imagen armoniosa puede intuirse una mujer sentada muy segura de sí misma que sujeta al niño para que no se caiga, ya que está jugando. La mujer tiene una actitud orgullosa y desafiante, el niño parece ser travieso y dominante, tiene cogida la vara del violín en actitud de dominación hacia el padre, de posesión. El padre, reaccionando al comportamiento del hijo, aparece en actitud de sumisión, de inferioridad con respecto al hijo, como si el niño fuera un consentido y el rey de la casa, recuérdese que el español fue el conquistador y las personas con sangre indígena las dominadas, las incompletas.

El padre consiente al hijo porque está satisfecho con él, ha logrado satisfacer el deseo de blanqueamiento que se puso en marcha hace dos generaciones. Pero el precio del blanqueamiento a toda costa ha dejado en el camino la autoridad y la autoestima del padre castizo, se ve sometido a su hijo blanco. En la imagen se insinúa que el proceso de blanqueamiento finaliza con la creación de un opresor dominante: el niño español, cuando crezca, reproducirá la cultura hegemónica de colonialismo.

A pesar de figurar el triunfo de la sangre española y la eliminación de la sangre indígena, nótese que la pintura aparece como desdibujada, los contornos no son nítidos, todo el cuadro aparece como ensombrecido y oscuro. Ello se debe a que no era habitual que las

mujeres españolas se unieran a hombres indígenas, el patriarcado cristiano no veía bien este tipo de relaciones y, por eso, la imagen representa una sensación de no claridad, las figuras están sin formas definidas, sumidas en un claroscuro indefinido.

Uno de los rasgos atribuidos a los hombres indígenas fue el de emitir alaridos, que pronunciaban en sus ataques. Los sonidos y la música se utilizaron como elementos para destacar la violencia del hombre indígena. En el cuadro, el hombre indio, a pesar de aparecer como casi español, aparece asociado a la música, al salvajismo tribal. Sin embargo, su pareja se representa totalmente sosegada y en calma.

Probablemente, la imagen desvele el mensaje dirigido a las mujeres europeas de evitar, en lo posible, este tipo de mestizajes. El matrimonio legítimo entre una mujer blanca y un hombre indio, o de casta, significaba la degeneración social de su descendencia. No obstante, las relaciones ilegítimas de mujeres blancas siempre aseguraban la condición no tributaria de sus descendientes sin importar de qué condición era el padre. Mara Viveros Vigoya (2016b) advierte que el matrimonio, como símbolo de estatus, no tenía el mismo valor si estaba compuesto por parejas ricas blancas que si se realizaba entre parejas interraciales. En efecto, en el matrimonio entre una mujer blanca y un hombre negro, es la mujer la que pierde estatus social y honor como mujer: “al revestirse de connotaciones sexuales indeseables en una mujer blanca (...). El matrimonio, institución patriarcal que debería normalmente protegerla contra las acusaciones de promiscuidad sexual, pierde su poder porque su cónyuge es un hombre negro” (2016b: 12).

En la misma línea, la autora Ida Wells aborda este tema como eje central en el feminismo negro, el modo en que la raza y el género constituyen, asimétricamente, la sexualidad de las personas blancas y de las personas negras. Para ello, se centra en analizar los mecanismos: “a través de los cuales se demonizan las relaciones raciales entre hombres negros y mujeres blancas y la forma en la que se naturaliza cualquier forma de agresión sexual (violación) de hombres blancos a mujeres negras” (2012: 31). El objetivo era más

amplio, no sólo la demonización de la feminidad, sino también la domesticación y sometimiento de las mujeres en general. La colonización fue el mecanismo para construir una estructura patriarcal en la que: “los cuerpos de las mujeres, su trabajo, sus poderes sexuales y reproductivos fueron colocados bajo el control del estado y transformados en recursos económicos” (Federici, 2011 citado en Fabbri, 2014: 82).

Como se ha señalado, el colonialismo fue, fundamentalmente, una situación de dominio masculino sobre las mujeres, convirtiéndose, en el imaginario occidental, las tierras colonizadas en espacios de paraísos sexuales. Molina (2011) aclara que la sexualidad jugó un papel importante durante la conquista y colonización, ya que permitió construir diversas representaciones de identidad suficientes para legitimar las nuevas relaciones de opresión. La subjetividad masculina hispana se definía con atributos de violencia, posesión sexual y cristiandad, siendo esta identidad el arquetipo de la masculinidad hegemónica que proporcionó una superioridad respecto a otras poblaciones dominadas. Por tanto, el género y la sexualidad fueron ejes fundamentales en el capitalismo colonial, en tanto que el control de los cuerpos de las mujeres significó el control del trabajo y del capital acumulado, y un potente mecanismo represivo para despersonalizar y deshumanizar a las personas esclavizadas.

Como se ha argumentado, se observa en estos tres primeros cuadros de la serie relacionados con la población indígena un proyecto de mejora de la raza a través de la idealización del blanqueamiento, quedando vinculado en estos términos el color blanco de la piel con el bienestar económico y la aparente alegría familiar. Como ya se ha expuesto, el proceso de blanqueamiento para la población mestiza e indígena tiene que ver con la colonización epistemológica y cultural española que, tras su asimilación, promete un reconocimiento igualitario. Este proyecto de colonización cultural de las poblaciones indígenas y mestizas por parte de las personas españolas propone que, en el periodo de tres generaciones de cruces entre indígenas y descendientes y españoles/as, podían producirse

personas completamente blancas. El matrimonio con personas blancas se convierte en una herramienta de ascenso e igualdad social, la sangre blanca española “limpia” en tres generaciones todo rastro de sangre indígena y, al mismo tiempo, proporciona la oportunidad de convertirse de dominado a dominador. En los cuadros anteriores, comparando las imágenes de las tres etapas que necesita un linaje para blanquearse, un rasgo común de las personas españolas es que parecen cumplir un círculo cerrado desde el primer cuadro hasta el tercero, es decir, el español que se une a una india, en el cuadro número 1, es un hombre seguro, frío, distante, un hombre rudo y dominador y guarda mucha similitud de carácter con el niño español del cuadro 3 que aparenta ser un niño seguro, consentido y dominador.

El proceso que lleva de un paso al otro es claramente una apología de las personas españolas, una apología de la fuerza y la pureza de la sangre porque la raza no se pierde en el mestizaje, sino que es dominadora hasta en eso. Sin embargo, en este recorrido del proceso, la persona con sangre indígena muestra una actitud de sumisión e inferioridad, un ser desvalido y carente de razón como los niños y niñas. El recorrido del estigma comienza con una mancha que tiene la indígena en la axila (cuadro número 1), pasa al niño o niña que llora a su lado (cuadro número 1), igualmente, continúa en su infancia porque se presenta alimentándose (cuadro número 2) y finaliza en la persona castiza que juega con su hijo presentada como alguien sin autoridad, el niño es un consentido que domina a su padre porque sigue siendo un niño, un mestizo sin razón (cuadro número 3). En definitiva, la sangre indígena o lo indígena se muestra asociado a la infantilización, a la necesidad de protección, a una imagen de debilidad y feminidad, y ese ser que tiene como atributo la fuerza, el raciocinio, la seguridad es el hombre español blanco (el padre). Obviamente, la raza se conjuga con el género, nótese que no solo es blanca y española la persona que ofrece protección y uso de la razón, sino que es necesariamente de género masculino.

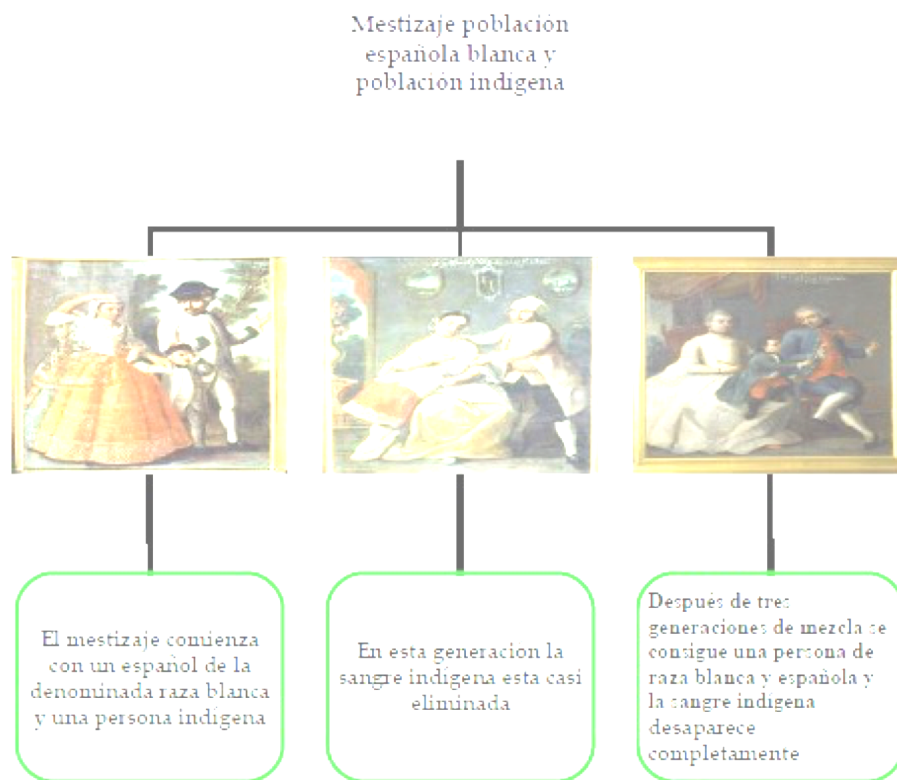
El deseo de blanquearse nace por la actitud de la población española y criolla durante el colonialismo con el objetivo de construir una jerarquía social que les permitiera estar en la

cúspide, ser el objeto de deseo. El colonialismo interno tardío del siglo XVIII del mundo criollo hace surgir personas estigmatizadas como mestizas que desean eliminar la sangre india y ser reconocidas como blancas. Para ello, lo blanco aparece como un imán que atrae porque quieren medrar socialmente, pero al mismo tiempo, se expulsa y margina porque su sangre no es apta. Efectivamente, así fue como se creó y se mantuvo la jerarquía piramidal social. Como apuntala Cardona Rodas, la preocupación por el blanqueamiento y la pureza de las ramas familiares fue el elemento clave para “revertir o anular, por medio de casamientos, la mezcla de sangres y tonalidades epidérmicas y con ello volver al patrón blanco español” (2017: 576). El mecanismo de blancura fue el centro sobre el que “giraba la sociedad y la subjetividad colonial” (2017: 576). En el proyecto colonial:

Ser blanco tenía que ver con el color de la piel, así como con la escenificación de un dispositivo compuesto por creencias religiosas, tipos de vestimenta, certificados de nobleza, modos de comportamiento, (...). La ostentación de aquellas insignias culturales de distinción asociadas con el dispositivo de blancura, era un signo de estatus social; una forma de adquisición, acumulación y transmisión del capital simbólico. (Cardona Rodas, 2017: 578)

Es conveniente señalar que el concepto de raza se utiliza en referencia al linaje de las personas, a la pureza de sangre española limpia de elementos indígenas, árabes o africanos. Por tanto, las pinturas de castas advierten de la posibilidad del blanqueamiento de la población indígena, con el objetivo de que pudiera integrarse, diluyéndose en la cultura hispana virreinal.

He aquí un gráfico que pretende explicar el proceso:



Se ha indicado que las personas amerindias fueron racializadas, pero en un sentido diferente a las negras, como personas blancohispanas. Al ser reconocidas por las leyes como personas no esclavas y súbditas de la corona española gozaron del privilegio de poder participar de la vida política, económica y cultural. En las Repúblicas donde vivían pudieron practicar sus tradiciones, su cultura, su estilo de vida, siempre controladas por las autoridades españolas.

Ochoa Muñoz (2014) identifica tres elementos en referencia al discurso que surge alrededor de la colonización de América durante todos los siglos de ocupación europea y/o española, estableciéndose como patrones de dominación que desde entonces organizarían el mundo colonial: la esclavitud asociada a la bestialización, la racialización de las personas colonizadas y la feminización de la cultura indígena, integrándose la misoginia y el sexismo. Esto implica: “(...) un trato particular de la sexualidad femenina: la violación. (...) El objeto

privilegiado de la violación es la mujer. Pero los hombres indígenas (...) también son vistos con estos lentes. Ellos son feminizados y se convierten en sujetos fundamentalmente penetrables” (Maldonado-Torres, 2007: 137-138).

El proceso que define a la población india durante el colonialismo fue la feminización y sexualización, unido a la racialización como personas blancas. La persona india fue encubierta bajo la representación de lo femenino sometido (Dussel, 2007), considerada como ese Otro-cercano (mundo femenino) y no como el Otro-lejano (población negra y descendientes). Así, se estableció legalmente la feminización de la persona india sujeta a la pasividad, resignación, y sumisión, con el objetivo de impedir cualquier práctica opuesta a su control. Tal y como propone Molina, las comunidades indígenas fueron el espejo a través del cual los hombres españoles observaron su imagen propia y la de la masculinidad:

pero para poder acreditar la valentía y el coraje hispanos, fue necesario desplazar la imagen indígena de los primeros tiempos, que los retrataba como seres medrosos y cobardes, por otra más aguerrida y sanguinaria. Sin embargo, aún cuando la primera representación tenía como objetivo “feminizar” a las poblaciones conquistadas y la segunda magnificar la valentía de los conquistadores, en ambos casos se contribuyó a reafirmar la supremacía de la masculinidad peninsular. (2011: 191)

La feminización de la población indígena conllevaba la negación como sujetos políticos, equiparándola a la situación de las mujeres occidentales en sus sociedades patriarcales. Como recuerda Ochoa Muñoz (2014), las personas feminizadas se caracterizan, primordialmente, por la necesidad de protección constante a la que deben someterse. Por ello, el proceso de feminización posibilitó el no reconocer al Otro-indígena y su dominación. Éstas nuevas identidades feminizadas surgieron como una imposición colonial, que se basaba en los siguientes principios: “1) la sexualidad masculina como causa de la agresión; 2) la feminización de enemigos como dominación simbólica; y 3) la dependencia en la

explotación del trabajo de la mujer” (Joshua Goldstein, 2007: 139, citado en Ochoa Muñoz, 2014: 17).

Ochoa Muñoz manifiesta que la deshumanización de la población india tuvo como pilares centrales la feminización y el uso de una violencia misógina en tanto su condición de Otro/a fue equiparada con ser mujer, es decir, como personas inferiorizadas y penetrables. Aún más, el “otro/a-dominado” más cercano e inmediato son las mujeres:

ese “otro” (el indio/a) (...) no fue visto en realidad, sino encubierto bajo el halo del imaginario de lo femenino-sometido (...), los vieron como ese Otro-cercano (las féminas) (...) Así, la primera alteridad del español-dominador es la mujer-dominada, antes que el otro-“infiel”, no dominado plenamente antes de la conquista de América. (Ochoa Muñoz, 2014: 21)

Además, un elemento central en la construcción de la subjetividad masculina española en Hispanoamérica fue la pretensión de implantar el cristianismo como religión universal. Esta pretensión se basaba en actitudes xenófobas tales como considerar que las poblaciones indígenas practicaban la sodomía, la homosexualidad, la desnudez lasciva, que contrastaban con la virilidad del conquistador. Por ello, las personas indias formaban parte del proyecto colonial como una extensión de las ideas católicas y eurocéntricas: “lo esencial y lo decisivo (...) fue el hecho del que el Nuevo Mundo no pareciera como un nuevo enemigo, sino como un espacio libre, [es decir] como un espacio libre para ocupación y la expansión europea” (Dussel, 2007: 198). De ese modo, el proyecto colonizador español consistente en integrar a las poblaciones amerindias a su propia sociedad como el Otro ya conocido (las mujeres), fue posible mediante la feminización, la inferiorización y el control.

Aún más, en el imaginario colonial se contextualizaron cuerpos clasificados a través de procesos inseparables de sexualización y racialización. Un punto importante a destacar en la narrativa eurocéntrica es la legitimación del cuerpo masculino blanco como cuerpo universal. Los hombres blancos también fueron atravesados por los procesos de racialización

(blanco) y sexualización (hombres), pero dichos procesos fueron invisibilizados y convertidos en ley universal. Tal y como declara Arias Castro (2020), los cuerpos coloniales no solamente hacen referencia a aquellos que viven oprimidos desde una estereotipia histórica (negros, indígenas, castas, mujeres), sino también aquellos cuerpos que se legitiman por las instituciones como universales: los cuerpos blancos de hombres heterosexuales que son también categorías de procesos de sexualización y racialización y representan particularidades. Su universalidad no es real, es construida y, por lo tanto, imaginaria:

la universalidad surge de una especie de “desracialización” y “dessexualización” tramposas del sujeto blanco-hombre: los cuerpos que históricamente fueron racializados y sexualizados como hombres blancos, para diferenciarse de otros cuerpos también racializados, como negros e indígenas, y sexualizados, como mujeres y personas no-heterosexuales, durante la modernidad, fueron ocultando su racialización y sexualización del discurso de las instituciones oficiales, para proponerse como sujeto universal. (Arias Castro, 2020: 293)

Por tanto, los procesos de racialización/sexualización de los hombres blancos fueron borrados del discurso colonial bajo la apariencia de una objetividad universal. Sin embargo, esta forma de generar conocimiento estaba basada en una perspectiva marcadamente etnocéntrica.

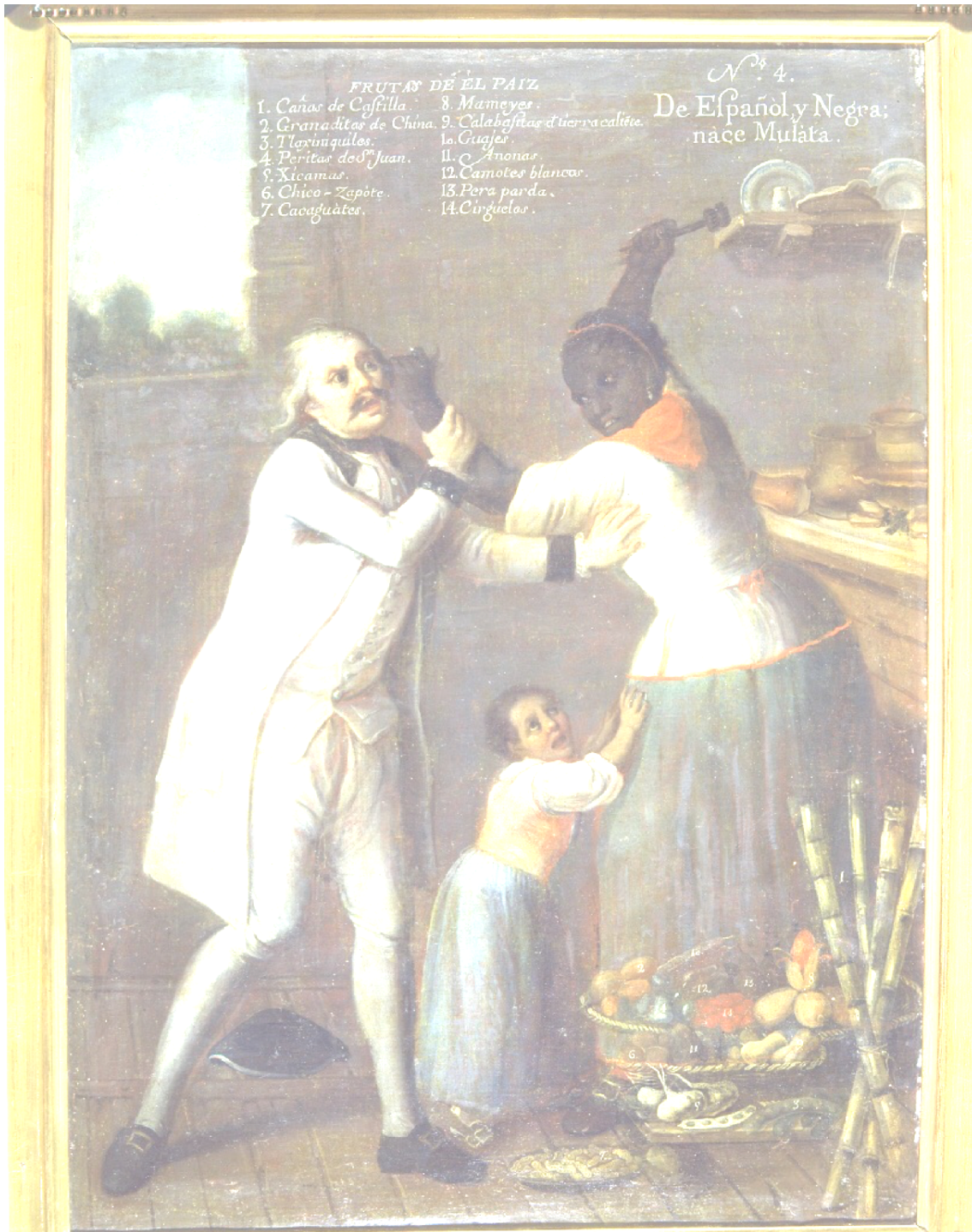
4.1.2. Proceso de mestizaje entre población española y negra

En este apartado se revisa el mestizaje de la población española con la africana y sus distintos cruces o castas resultantes. Como ya hemos analizado, la población africana fue racializada, convirtiéndose en el centro de toda marginación y exclusión porque cargaba con el estigma de la esclavitud, considerada ganado, o relacionada con animales sin alma, inferiorizada y discriminada por un racismo institucional que les impedía acceder incluso a la condición de ser humano. A pesar de ello, el mestizaje con la población africana tuvo lugar porque interesaba que siguiera existiendo una fuerza de trabajo esclava. No tenían ninguna

posibilidad de ascenso social, se verá que el proceso de blanqueamiento no se realizaba con éxito porque la sangre negra siempre volvía encarnada en la casta “Tornatrás”. El miedo a lo negro fue lo antagónico a la admiración por lo blanco, el mestizaje con las personas negras no aseguraba el blanqueamiento debido a la fuerza de la mancha negra, es decir, los descendientes de cuarta generación de una mujer negra seguían siendo considerados personas negras. La población afrodescendiente, por ende, nunca fue tomada en cuenta en referencia a la idea de nación que ambicionaba la mentalidad criolla ni considerada como un elemento del mestizaje oficial, sino que fue representada como una otredad ajena e invisibilizada.

Figura 16

Castas, "4. De Español y negra: Mulata"



Fuente: Andrés de Isla; Museo de América, Madrid.

La imagen 4 muestra el matrimonio formado por un español, una mujer negra y la hija de ambos, una niña, denominada en clave de casta mulata. La escena presenta una tragedia, la mujer negra se presenta en actitud agresiva, intentando hacerle daño al marido, el hombre español se defiende y la hija trata de hacer entrar en razón a su madre. El protagonismo del cuadro descansa en la acción de la mujer africana, parece enfadada y trata de golpear a su marido con una cuchara. Se presenta un estereotipo racista sobre la persona negra en el que se asocia lo negro con la violencia, el salvajismo, la falta de civilidad y alma, nótese en el cuerpo de la mujer cierta ferocidad y agresividad. También se observa una característica atribuida a la “raza” blanca: el poseer un comportamiento decente, honesto y mesurado, que se advierte en el mismo cuadro, en la compostura del hombre español mientras está siendo agredido: “este caso nos sensibiliza ante el hecho de que la calidad, aunque estaba relacionada con el color de la piel, también se debía proteger mediante las buenas costumbres” (Hering Torres, 2011: 462).

Por su parte, la hija del matrimonio, considerada mulata, ostenta el papel de mediadora; pero, no por ello, se libra del estereotipo de hechicera diabólica. Como revela Baudot, “la Mulata encarnaba a la bruja, la hechicera, que pactaba con el diablo, quien la visitaba todas las noches” (2007: s. f). A pesar de su actitud conciliadora, en el imaginario de la época, se retrataba a las mujeres mulatas como cuerpos relacionados con el diablo, dedicándose a asuntos de hechicería y sin interés en las normas sociales europeas. Baudot (2007) indica, en la misma línea argumentativa, que las prácticas de brujería estaban conformadas por situaciones de desarraigo y exclusión: “el discurso desviacionista de la brujería (...) fue una manifestación de defensa de la identidad frente al poder y a la sociedad hispánicos (...) revelan situaciones marginales que apelan, como último recurso, a lo sobrenatural que la iglesia ya no controla por completo” (2007: s. f).

Cabe interpretar aún más, el cuadro muestra un hogar infeliz, se evidencian dificultades entre el matrimonio; el padre parece venir de la calle, y, obviamente, no quiere salir fuera con ella; la madre está enfadada por este sentimiento de vergüenza del esposo, permanece en la casa realizando las tareas domésticas. Destaca en la escena los sentimientos de agresividad e ira de la mujer de raza negra, ridiculizando su atavismo en el descontrol, el tener la sangre ardiente.

La imagen muestra, además, dos estilos diversos en el vestir y en la calidad: por un lado, la mujer africana viste ropajes adecuados a su raza, y realiza actividades asociadas a su raza, o sea, o es esclava, sirvienta o esposa dedicada a labores domésticas. El hombre español viste con elegancia al estilo español. En todo caso, se trata de una casa humilde, sin muchas riquezas, lo negro siempre se asociaba a la pobreza, como se evidencia aquí mismo, y el ambiente que se describe es de hostilidad y terror.

La pintura lleva implícita la narración de que este matrimonio no resulta conveniente para el hombre blanco, el mensaje subliminal advierte contra las personas africanas, ya que son agresivas, irracionales y furiosas. Sin embargo, la niña mulata aparece como un símbolo de defensa de lo español, la hija intenta apaciguar a la madre y defender a su padre, manifestando explícitamente una actitud servil, pues defiende al padre y no a la madre. Está en marcha el proceso de blanqueamiento, un intento de mejorar la casta; por eso, la mulata se presenta como conciliadora, como asimiladora de la cultura blanca, en un intento fallido, pues la sangre negra se traduce en impureza, en mancha eterna que nunca desaparece.

Las características físicas africanas se identificaban con atributos morales: agresividad y peligrosidad, tal como aquí se comprueba, y de esta manera, se construye el cuerpo negro como radicalmente diferente al cuerpo indígena o español. En comparación con la mujer indígena que se presentaba como delicada, sumisa y femenina, la escenificación de la mujer negra como violenta y feroz la codifica como pura fuerza, pura animalidad desatada, un ser incomprendido que hay que esclavizar y someter.

La mezcla de la sangre blanca con la negra no tenía posibilidad de blanqueamiento, ya que a pesar de las uniones de las nuevas generaciones con personas blancas, intentando disminuir la cantidad de sangre negra, produciendo “morisco” y “albino”, siempre finalizaba con “tornatrás”, una persona negra. Esta serie de Andrés de Islas sugiere evitar este tipo de mestizaje con personas de sangre negra, ya que la sangre española blanca es la que desaparece, al contrario de lo que ocurre con las personas indígenas. Por lo tanto, tener sangre negra, aunque solo fuera un mínimo porcentaje, era sinónimo de esclavitud, empeoramiento de la raza blanca e instinto salvaje.

En la pintura se resalta, con especial énfasis, la representación de las mujeres esclavas racializadas como reproductoras de personas esclavas, es decir, se acentúa el carácter meramente reproductor de las mujeres afrodescendientes como la única posibilidad para perpetuar el sistema esclavista. Por estas razones, tal y como apunta bell hooks: “La cultura blanca tuvo que producir una iconografía de los cuerpos de las mujeres negras como hipersexualizados (...) estas representaciones imprimen en la conciencia de todo el mundo la idea de que las mujeres negras son todo cuerpo y no mente” (hooks, 1984: 154, citado en Suárez Navas, L., 2008: 46).

La racialización de los cuerpos africanos y descendientes significó la reproducción y mantenimiento de la esclavitud en una sociedad jerarquizada en castas, en tanto se marginaba especialmente a las mujeres afrodescendientes, reduciéndolas a los límites de la sexualización e invisibilizando sus capacidades. El capitalismo que empezaba a surgir se consolidaba gracias a la fuerza del sistema esclavista, beneficiándose de una perspectiva de las mujeres africanas como doblemente subordinadas y abusadas brutalmente de diversas formas. Las mujeres racializadas fueron anuladas simplemente por ser mujeres, negras y pobres, es decir, por no pertenecer al patrón dominante blanco y masculino. En otras palabras, la construcción de la feminidad negra como una entidad incompleta, peligrosa, permanentemente en tensión con la cultura blanca, muestra una estrategia simbólica que crea

la idea de la mujer negra como la otra ajena de la historia. Estas narrativas etnocéntricas europeas se consolidaron como modelo hegemónico que modificaron las identidades africanas, tanto política como socialmente. Sin duda alguna, la esclavitud involucró no solo la racialización de los cuerpos sino también la racialización jurídica mediante la práctica del racismo.

Figura 17

Castas, "5. De Español y mulata: Morisco"



Fuente: Andrés de Isla; Museo de América, Madrid.

La imagen de este cuadro muestra el matrimonio entre una mujer mulata y un hombre español, y a su hijo que se clasifica como de casta morisca. En la escena no hay violencia ni tensiones, la acción que se representa es en el interior de una tienda, donde el matrimonio lía

cigarrillos sobre el mostrador y su hijo con un cigarro en la boca está observando cómo trabajan. El ambiente es de personas trabajadoras, no hay lujos ni riquezas, la calidad indica que son personas pobres, posiblemente, el hombre español tenga por oficio vender tabaco y su esposa e hijo lo ayuden. Con respecto a las actitudes del matrimonio, están centrados en su trabajo, con un tono serio, no se miran ni se tocan, se percibe un halo de cansancio. El hijo morisco intenta llamar la atención de la madre jugando a fumar un cigarro, pero ésta lo ignora. Este gesto de estar como fumando indica un rasgo negativo del morisco: es un vicioso y, por ende, dado al juego. Mientras los padres trabajan afanosamente, el niño se dedica a fumar, asociándose su color de piel oscuro y el cigarro con la degeneración y el vicio. Por tanto, el rasgo que destaca es el de ociosidad y vicio del niño morisco.

Mientras que el personaje español se presenta con dignidad y en estado de laboriosidad, bien vestido, con porte y semblante relajado, el niño se presenta como rebelde, su rostro presenta facciones de ser travieso, existe cierta inquietud en su expresión que da a entender cierto carácter vil, no posa majestuoso, con ropajes y en general, una calidad que refleja la degeneración de su sangre negra. Otra característica que conlleva connotaciones negativas sobre la casta morisca es la foto del paisaje que cuelga de la mesa de trabajo: figura un árbol con dos ramas que está torcido y no en posición vertical, las vallas de al lado están caídas, transmitiendo una sensación de desasosiego y desorden.

De nuevo se refleja cómo el mestizaje de gente española y negra no poseía ninguna probabilidad de blanqueamiento, incluso uniéndose la progenie resultante (población mulata) sucesivamente con gente blanca y, restando parte de sangre negra, el resultado obtenido era gente morisca. Las personas moriscas poseían tres abuelos- abuelas españoles y un abuelo- abuela negro/a. No obstante, al contrario que con las mezclas con personas indias, la nueva categoría social que produce es una persona con un porcentaje elevado de sangre negra, en dos generaciones futuras aparecerá el torna-atrás.

La escena presentada en el cuadro corresponde a una familia de gente pobre, vendedores de tabaco. Al respecto, Hering Torres plantea que las prácticas coloniales se codificaban con significados socio-raciales, y expone el ejemplo del uso del tabaco en la sociedad colonial. El tabaco era uno de los artículos más apetecidos. Supuestamente, en su consumo no había diferencias ni por sexo ni por calidad. La práctica estaba extendida a todas las categorías raciales; sin embargo, existía una distinción social según el espacio en donde se fumaba, los hombres de castas inferiores no conocían la moderación, les caracterizaba su impulsividad: “moderación que no es practicada por las castas, ni de los hombres; los cuales no distinguen de sitio, ni ocasión” (2011: 53). Según estos datos, el niño morisco fumando simboliza el exceso y el vicio, dos atributos que se atribuían a las personas con sangre negra.

Con el objetivo de aclarar el término “morisco”, que puede confundirse con el uso del término en referencia a la población árabe que vivió en España durante toda la edad Media y hasta el siglo XVI, se recogen las ideas de B. Vinson III sobre su concepción. La categoría racial “morisco” tenía un significado étnico y religioso en España, y fue transformándose en una categoría de raza en Hispanoamérica. Durante su evolución, el significado del término no se perdió enteramente:

y quizá esto fuera intencional (...) la incorporación gradual y la reconversión de esta noción original del estatus morisco dentro del marco del sistema de castas simbolizaron un tipo de nueva reconquista ideológica. La reinterpretación del estatus morisco representó un medio de hacer la heterodoxia y la desviación islámica más normativas al dotar al morisco de una fisonomía racial. (2011: s. f)

De cualquier forma, la categoría mencionada designaba a personas no integradas en la sociedad, y, en este sentido, los orígenes del término continuaron en su expresión dentro del sistema de castas.

En otra línea argumental, y rescatando ideas de Fanon y su teoría sobre el blanqueamiento, diremos que la negritud fue creada y definida por los amos blancos, y

asignada como atributo e identificación a las personas negras. La mulata del cuadro, al colocarse la máscara blanca, casándose con un hombre blanco, se inscribe en la civilización: “pero el costo es alto: los colonizados absorben valores que son inherentemente racistas. Implica aceptar la definición del colono que define qué son los colonizados. En otras palabras, es aceptar que se es salvaje, no totalmente humano, inferior” (Bidaseca, 2015: 110).

En consecuencia, las personas mulatas vivían una violencia estructural y una contradicción identificativa:

Algunas comunidades tratan de resolver la contradicción mediante la pura identificación con los blancos. “Dices que eres blanco, ¿pero dónde está tu abuela?”, lo que alude a una historia de la inyección de blanquitud en la población negra, que al mismo tiempo contradice la reivindicación de pureza blanca y nos presenta una memoria nada poética de dicho pasado. (Gordon, 2009: 232 citado en Bidaseca, 2015: 111)

Por otra parte, acerca de las experiencias de género de las mujeres mulatas, Bidaseca (2015), cita a Fanon: “Está la negra y está la mulata. La primera no tiene sino una posibilidad y una inquietud: blanquear. La segunda no solamente quiere blanquear sino evitar la regresión” (Fanon, 2009: 73 citado en Bidaseca, 2015: 112). Puede comprobarse el complejo de inferioridad y culpabilidad que vivía la comunidad negra frente a las poblaciones blancas y cuáles fueron algunas de sus estrategias para escapar del estereotipo. El imaginario colonial está definido por valores estéticos que conduce al deterioro de la autoestima de la gran mayoría de personas afrodescendientes, manifestándose un rechazo a la propia sangre negra puesto que a través de ella no era posible la utopía del blanqueamiento: “La luz de lo blanco iluminó las tinieblas de esos otros colores bastardos, sucios, mezclados con los que estaban embadurnados estos seres despreciables pero útiles para el sistema productivo de explotación impuesto” (Albán Achinte, 2009: 92).

La ideología de la colonización se sustentó, pues, en naturalizar la esclavitud y servidumbre de las personas afrodescendientes, esto es, en marcarlas racialmente para situarlas en espacios subalternos en el patrón productivo y reproductivo. El carácter sexual de la esclavitud pretende, igualmente, representar a las mujeres racializadas como inclinadas naturalmente a la sumisión y a la reproducción. De tal forma, los hombres conquistadores españoles llegan a asumir su masculinidad asociada a la categoría de raza, lo que demuestra la naturaleza sexual de la colonización generadora de categorías raciales. De hecho, el privilegio racial se manifestaba en el hecho de racializar a las personas a partir de lógicas de clase y, fundamentalmente, de género. Dicho esto, para las mujeres afrodescendientes del mundo colonial, la blanquitud se enuncia como una ventaja estructural debido al nivel económico y a cierto capital cultural, pero carentes de privilegios de autoridad y legitimidad.

Figura 18

Castas, "6. De Español y Morisca: Albino".



Fuente: Andrés de Isla; Museo de América, Madrid.

El cuadro número 6 representa a la familia compuesta por el padre español, la madre morisca y el hijo albino. La escena ocurre en el interior de una habitación o despacho decorado con varios cuadros colgados en la pared que dan la sensación de pequeñez y estrechura y un espejo con una vela encendida que transmite el sentimiento de escasez y

pobreza. Aparece el hombre español sentado en actitud de escribir, esto significa que realiza actividades de ocio y calidad, privilegios de la blancura. Frente a él la mujer morisca y el hijo albino que coge la pulsera que su madre le ofrece.

Lo más característico de toda la escena es el predominio de la blancura, los vestidos, la luz, la piel de toda la familia y, muy especialmente, la del niño albino. En el cuadro anterior el ambiente era más lúgubre, más oscuro, predominaba la oscuridad y el niño se mostraba como vicioso fumando. En cambio, aquí hay otro ambiente más relajado y más alegre. El niño albino es blanco como la nieve, y parece interesado en las joyas, en las pulseras, es lujurioso a pesar de tener apariencia blanca, de hecho, su cara parece estar como difuminada, mientras su madre alimenta su ambición. El rostro del niño albino no aparece como infantilizado, no hay ingenuidad ni inocencia, refleja el rostro de un hombre mayor, cuyo máximo interés es el mundo material, la riqueza, el lujo, las joyas, un afán por poseer aquello que simboliza su padre y que comparte con su madre. Si bien se retrata al niño albino con rostro dulce y angelical, aparece representado irónicamente con uniforme de oficial de milicianos y una espada, en referencia a la idea de aparentar ser blanco y europeo.

La presencia de tantos espejos transmite la idea de vanidad, de apariencia, pero los espejos están colocados de forma que resulte un reflejo grotesco, una deformidad, son espejos que reflejan el afán de blanqueamiento pero sin éxito. La mezcla con sangre negra significaba inferioridad e implicaba desventajas económicas (pago de tributos), y sociales (prestigio o la deshonra). Por ello, se intentaba ocultar o, en todo caso, acercarse a los valores dominantes: la blancura y la sangre española.

Impresiona en este cuadro el afán del pintor por representar el vestido y los accesorios que adornan a la mujer morisca, mientras que al hombre español se le retrata como escribiendo o tomando apuntes. La mujer vuelve a ser representada elegantemente vestida, rodeada de espejos, que simboliza la vanidad y el orgullo, referencia directa a la calidad, a querer presentarse como “blanca” europea. La actitud del padre es de

concentración y laboriosidad. No se trata de una familia aristócrata ni perteneciente a las élites de poder, a juzgar por el ambiente donde se ubican, es un entorno sin glamour, desgarrado. Por tratarse de un matrimonio donde aparece sangre negra, su situación económica no debe ser buena, ya que la sangre negra siempre es sinónimo de pobreza y esclavitud.

Se ha mencionado ya que existía un prejuicio bastante más marcado contra la población negra y afroestiza que contra la población mezclada de españoles e indios. La autora Laura Catelli sugiere que el discurso colonial criollo reflejado en los cuadros de castas coloca en el último lugar a la población afroestiza, en cuyo caso no es posible “revertir los efectos ‘negativos’ de la mezcla” (2012: 19), incluso en aquellos casos en los que las personas parecen blancas, como es el niño albino del cuadro analizado, ya que la “mancha” o mácula aparecerá en alguna generación posterior, simbolizado por la categoría racial “tornatrás”.

El estereotipo colonial de la persona albina como altiva, arrogante y vanidosa se hace presente en este cuadro en forma de discurso visual. El estereotipo se construye sobre un conjunto de elementos tales como los rasgos físicos, la ubicación de la persona en el ámbito social (la calidad), los atributos morales (en este caso, vanidad y arrogancia), la capacidad intelectual representada mediante gestos específicos y el conjunto de objetos que se dibujan en el cuadro que insinúan diferentes habilidades (ocupaciones, naturaleza, comidas).

Al respecto, Sojourner Truth refiere que una sociedad que reconoce a sus ciudadanos fundamentándose en sus fenotipos, produce en las personas una división psíquica, un conflicto entre: “un ‘yo’ racializado blanco y negro” (Citado en Fabardo 2012: 271). Tal y como refleja este cuadro, el niño está biracializado, se encuentra a medio camino “entre las fronteras raciales del blanco y el negro” (272). Sus sentimientos paradójicos oscilan entre un linaje colonizador y otro linaje colonizado; pero como logra engañar por su apariencia blanca, parece que niegue su negritud y abrace su blancura. Sus padres lo obligan a elegir una

identidad blanca. Se produce, por lo tanto, tal como sostiene Meriño Guzmán (2018), el propósito de eliminar una cultura e imponer un nuevo orden, basado en un catálogo de cuerpos racializados.

Al mismo tiempo, el niño albino, vestido con indumentaria española, representa el mantenimiento del status quo del modelo de masculinidad hegemónica. Beatriz Ranea Triviño (2019) asevera que la masculinidad hegemónica se construye como un estatus que ha de ser demostrado permanentemente tanto para sí como frente al grupo de iguales. El mensaje de esta pintura se dirige al grupo de iguales:

El rol del grupo de iguales funciona en dos sentidos: de un lado, tiene una función disciplinante en la adecuación a las normas de la masculinidad; y por otro lado, el grupo se constituye también vinculado al pacto entre iguales que garantiza la hegemonía social masculina. (Ranea Triviño, 2019: 67)

Este modelo de masculinidad hegemónica se apoya a su vez en lo que la autora Ranea Triviño denomina feminidad enfatizada, un tipo de feminidad donde la mujer teatraliza un papel de complacencia y satisfacción de los deseos de los otros, atribuyéndole al hombre un papel principal en escena. De acuerdo con dicho argumento, podría afirmarse que la institución matrimonial durante la colonización se equiparaba a un sistema prostitucional; de hecho, surgió la intersección entre género y raza en referencia a la prostitución, ya que la ideología ensalzaba que las mujeres blancas eran respetables por su honor, al mismo tiempo que surgía la racialización de las personas colonizadas. El afán por diferenciar a las mujeres decentes blancas de las otras colonizadas sustentaba la discriminación racista, por lo que éstas últimas eran estigmatizadas como prostitutas.

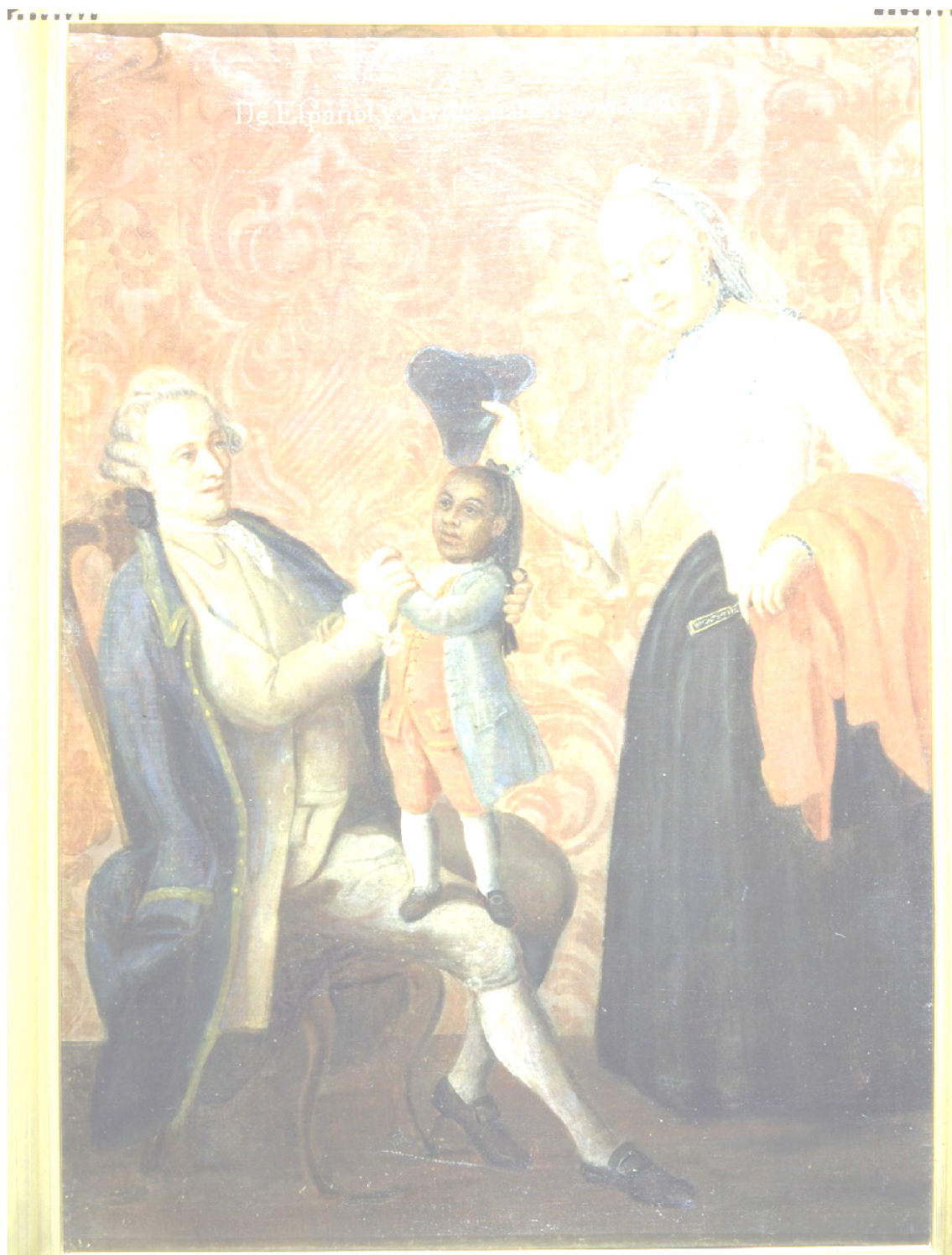
Por tanto, una de las interpretaciones del cuadro es la reafirmación de la masculinidad hegemónica en base a un sistema prostitucional de mujeres colonizadas. Estas pinturas funcionan como estrategia de marketing para atraer la mirada sobre la población femenina negra como un sistema de prostitución en un contexto de masculinidad

hegemónica occidental. Tal y como afirma Ranea Triviño (2018), la lógica colonial construye espacios de prostitución y turismo sexual que, bajo el disfraz del matrimonio, posibilita que los hijos o hijas de estos matrimonios mantengan el estatus de esclavos o esclavas para el poder colonial. Sin duda, la idea de que de las mujeres afrodescendientes fueran consideradas como prostitutas, en contraposición a las mujeres blancas que representaban el honor y la virtud, se apoya en un colonialismo sexual y racial.

Consecuentemente, el espacio prostitucional se construye entre el colonizador prostituyente y la colonizada prostituida, siendo un mecanismo institucional que conforma las relaciones de género con un modelo concreto de masculinidad hegemónica que representa al sistema patriarcal y un modelo inferiorizado de feminidad. La representación femenina como un cuerpo sin subjetividad lleva a conceptualizar su sexualidad como un factor negado y, por ende, una mercancía. Cabe recordar que en España, a partir del siglo XV, comenzaron los intentos por regular el fenómeno de la prostitución mediante la creación de casas de mancebía que eran reglamentadas y vigiladas por los municipios. Pierre Arnaud (2019) explicita que en el siglo XVII la mujer prostituida comenzó a ser vista no sólo como pecadora, sino también como delincuente; el momento más significativo fue en 1623 con la publicación de la Pragmática de Felipe IV que prohibía cualquier burdel o mancebía. Durante la Edad Moderna, la monarquía hispánica entendió la práctica prostitucional como una situación necesaria para preservar la honra de las mujeres honestas. La actitud de la autoridad y de la sociedad hacia la prostitución consistía en un doble discurso: Por un lado, las mujeres prostituidas eran estigmatizadas y criminalizadas; en cambio, los hombres que demandaban prostitutas eran “bien mirados”, formaban parte de las costumbres y de la ideología patriarcal.

Figura 19

Castas, “7. De Español y Albina: Torna atrás”



Fuente: Andrés de Islas; Museo de América, Madrid.

La imagen 7 representa a un matrimonio formado por el padre español, la madre albina y el hijo perteneciente a la casta "tornatrás". El escenario se desarrolla en una habitación forrada con telas, hay lujo y riquezas, la calidad es de estatus social alto. El

hombre sentado tiene cogido a su hijo y la madre le da el sombrero al niño para que se lo ponga.

La situación que se retrata es un tanto dramática, el niño negro busca con su mirada al padre blanco, busca su aceptación y su reconocimiento, pero su padre, aunque lo sostiene en sus brazos, no lo reconoce y mira con asombro e inquisitivamente a la esposa albina. El asombro del padre consiste en no dar crédito a que ese niño sea su hijo, él y la esposa tan blancos y el hijo negro. La negritud del hijo hace avergonzarse a la madre que baja la mirada al suelo. Quizás el esposo no sabía que por la sangre de su esposa corría sangre negra, la situación es de sospecha, ella ha debido engañarlo con respecto a sus orígenes. Él viste como un hombre correcto y siente vergüenza social por haberse unido a una persona con mancha negra, algo inaceptable que le quitará prestigio ante los ojos de la sociedad pigmentocrática.

La madre luce triste y al mismo tiempo con expresión extraña, parece ausente y combativa, obliga al hijo a ponerse el sombrero y a salir todos juntos en familia. La calidad y los rasgos de la familia son de personas españolas con buena posición social; no obstante, se observa una íntima tragedia al advertir que los progenitores tienen la piel blanca y su descendiente posee la piel negra, el drama de las personas negras de no poder ser blanqueadas por la sangre de españoles.

Esta pintura quizás sea la más representativa para mostrar la ideología de desprecio de la población blanca a las poblaciones negras, el mestizaje entre blanco y negro no hace desaparecer la sangre negra, recuerda a la esclavitud y a la inferioridad, con lo cual se racializan los cuerpos negros como cuerpos subordinados, animalizados y ganado de servidumbre. Evidentemente, identificar lo negro con lo no humano servía a intereses económicos y a la necesidad de seguir reproduciendo la jerarquía social.

El atavismo de la “raza negra” es una mancha que no se puede limpiar con las sucesivas mezclas con sangre española: “el tataranieta de la negra termina siendo negro, pese a que solo uno de sus ocho bisabuelos es de este color” (Portocarreño, 2013: 179). La

categoría “torna atrás”, sin duda, irrumpe como un suceso trágico, una conmoción enorme para sus padres que se califican como blancos, tras todo el proceso de blanqueamiento, han intentado negar a aquella “tatarabuela negra, y agresiva, que ahora regresa en el color del niño” (Portocarreño, 2013: 179). El niño “torna atrás” exhibe la fuerza de transmisión de la sangre africana. La sangre negra es una deshonra que no puede eliminarse, ya que en algún momento reaparecerá. El mensaje que transmite el cuadro es el ser precavidos a la hora de elegir una pareja, en efecto, una persona blanca o albina puede tener un ascendente negro, y lo negro produce vergüenza y tirantez:

El torna atrás era el fracaso del blanqueamiento (...) interrumpía súbitamente el proceso de purificación de sangre y condenaba al linaje (...) a una perpetua mancha (...). Dentro de la concepción pigmentocrática del discurso de castas, la construcción semántica de esta casta era una manera de advertir sobre las supuestas consecuencias de entrar en intimidad fisiológica con la raza negra. (Campos Rivas, 2016: 200)

De acuerdo con el concepto de genealogía de los cuadros de castas, la categoría “torna atrás” completaba el linaje empezado por el mulato/a, lo que conllevaba a cargar con la mancha a perpetuidad. Pero a pesar de ello, las personas seguían intentando eliminar su sangre negra, ya que “la cultura del dominador se convirtió en una ‘seducción que daba acceso al poder’ y los grupos subalternos intentaron apropiarse del capital cultural de la blancura y utilizarlo como instrumento de movilización social” (Castro Gómez, 2005: 90).

El blanqueamiento significaba estar a la altura de las élites dominantes, y era usado como una estrategia de movilización social. Si observamos con atención a la mujer de la pintura representada, observamos cierta compostura hierática, que delata su alteridad. En efecto, se la presenta rígida, sin mirar a su interlocutor, y sin atisbo de comunicación, con los ojos medio cerrados. Lo que la imagen transmite es que su condición de mujer con sangre africana está incapacitada para hablar, sentir y pensar, que su vida únicamente tiene sentido bajo el paternalismo del hombre blanco. Se produce aquí un doble proceso de racialización:

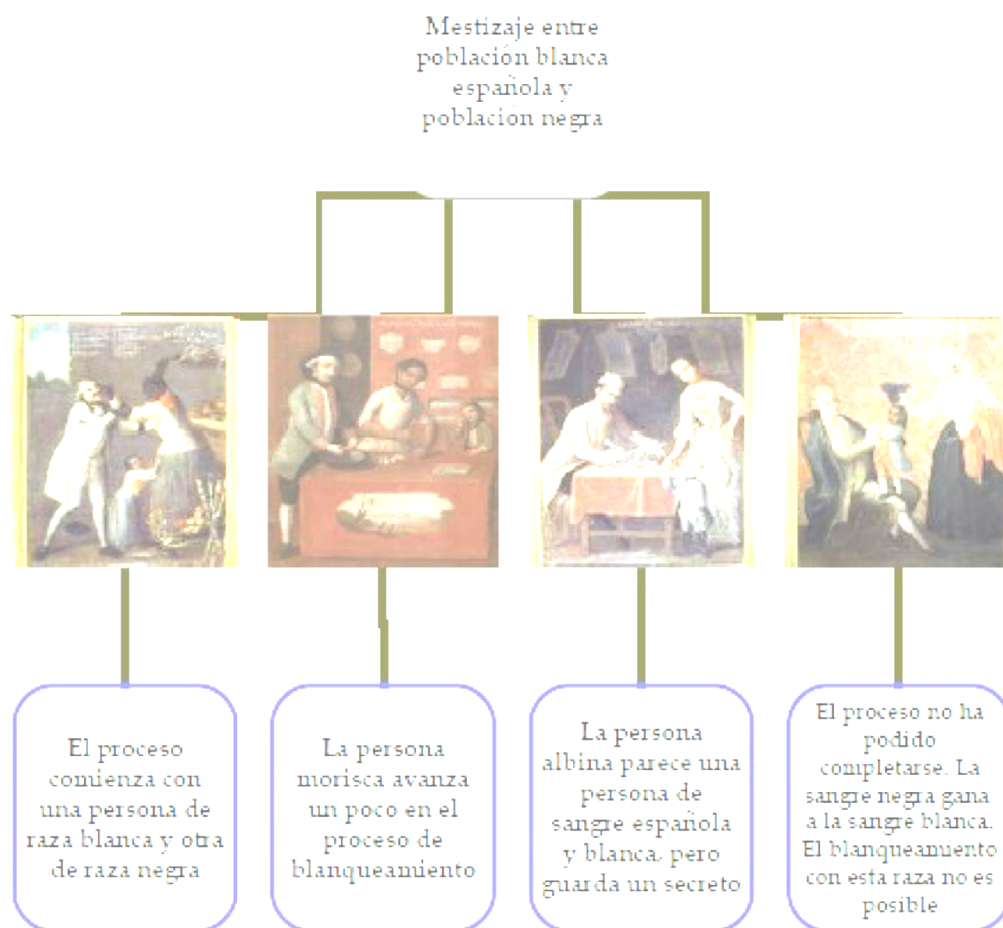
por un lado, el hombre blanco que posibilita la racialización de su esposa afrodescendiente y por otro, la mujer afrodescendiente que quiere blanquear su piel por un complejo “racial” impuesto.

En conclusión, en estas cuatro pinturas de mestizaje negro y español se advierte un temor a la sangre negra postulada como inmoral (frente al catolicismo) y salvaje (frente a la civilización). La intención de los pintores criollos fue desaconsejar al público receptor criollo o europeo sobre las relaciones matrimoniales con las mujeres negras, porque estas podrían maltratarlos, además de poseer virtudes negativas como la lujuria, el vicio y aportar desprestigio al linaje blanco español. De toda la serie, estos cuatro cuadros manifiestan una tendencia de repulsión a la mezcla sanguínea con población negra, defendida como sucia y agresiva. Las uniones ilegítimas o el matrimonio de españoles con negras supondrían un daño irreparable, pues estarían sometidos a maltratos y caprichos, su prestigio se reduciría significativamente y pasarían pudor al mostrar a sus descendientes en público. No obstante, todos estos atributos iban referidos con mayor intensidad a la mujer negra pura del tronco africano; el caso de la mulata era especial porque poseía más calidad y aceptación, aun así, en sus siguientes descendencias esto podría ser contraproducente porque vendría al mundo un/a “tornatrás”. Aquí de nuevo, al igual que en el apartado de mestizaje indígena, la serie de cruces con personas negras representa un círculo cerrado: comenzando con la mujer negra del cuadro número 4 y se cerraría con el cuadro número 7, comenzando todo con la sangre negra y finalizando con sangre negra. Para la población indígena era posible escapar de la racialización negativa a través de la mezcla de sangres; en cambio, la población negra no pudo escapar del estigma y la inferiorización de su sangre, no era posible de ninguna forma.

Ahora bien, como dijimos en el apartado anterior, para la población indígena era posible un camino de redención. A través de un planteamiento de sucesivas generaciones era concebible que la mujer indígena tuviera nietos/as y bisnietos/as completamente blancos o blancas. Esta fue la estrategia para librarse del estigma de ser indígena: “La bisabuela

indígena soporta desplantes que su equivalente negra no tolera pero que comportan grandes beneficios para sus descendientes” (Portocarreño, 2013: 184).

A la población afrodescendiente, durante siglos, le fue negada la calidad como sujetos políticos en el sistema jurídico monárquico y eclesiástico. La Iglesia, mediante la Inquisición, y el estado imperial mediante Los Códigos Negros, fueron dos poderosos instrumentos de dominación y opresión contra las poblaciones africanas y descendientes. Por su parte, los pueblos indígenas adquirieron el carácter de sujetos de la corona, aspecto que marcó una desigualdad sustancial. La idealización del cuerpo mestizo y sus descendencias como proyecto colonial blanco se diferencia de la racialización del cuerpo negro-mulato y sus descendientes. Obsérvese la linealidad cómo empieza y cómo finaliza para la población negra:



Detrás de este proceso de pérdida de sangre blanca española o inferioridad racial negra se esconde un programa eugenésico que, a través de imágenes, excluye a la población negra y que está emparentado con el racismo científico europeo, según el cual se pretendía mejorar las poblaciones mediante el blanqueamiento de sangre y evitar la reproducción o multiplicación de las personas menos aptas. Mostrando los estereotipos negativos y deformes de las personas negras se estaba negando su humanidad y el derecho a unirse con otras personas no negras.

Para resumir estos estereotipos ya tratados en el marco teórico, podemos observar el argumento ideológico del botánico Francisco José de Caldas (1808), quien a finales del siglo XVIII, en uno de sus viajes a Colombia, determina al respecto de la población negra:

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

Los estereotipos presentes en los cuadros de castas acerca de las personas africanas y descendientes recogen todas las formas caricaturizantes y simplificantes que el racismo científico les asignaba, como hemos podido comprobar. En los cuadros analizados del mestizaje de personas blancas con negras predomina un discurso de negación de blanqueamiento para las personas afrodescendientes, y precisamente este punto es el que domina en el imaginario español: si la redención no es posible porque la raza negra es impura y a los hombres españoles les quita dignidad y prestigio el unirse a mujeres negras, entonces la explicación para entender el porqué de los matrimonios interraciales se describe por acción de la brujería y magia; esta idea corresponde con las escenas donde las mujeres negras y descendientes preparan chocolate o tabaco, símbolos del embrujamiento amoroso. El enamoramiento es un acto con influencia de fuerzas sobrenaturales y mágicas, y no causado por el amor, lo que implicaría asumir que las mujeres negras no son cristianas, sino personas paganas que practican la brujería para atrapar a hombres blancos, además de carentes de atributos femeninos y humanos. Este argumento lleva dos ideas implícitas: la primera, la asociación de la brujería con la no aceptación de la cultura dominante, una desviación o antítesis de lo establecido colonialmente como aceptable y, en segundo lugar, se corrobora la idea de que la mujer negra no encaja dentro de los cánones de la belleza establecidos por la cultura blanca, no son atractivas ni deseables para los hombres blancos,

únicamente para encuentros sexuales esporádicos, pero no para el matrimonio. Por lo tanto, el mensaje oculto tras los cuadros del mestizaje de personas blancas y afrodescendiente puede interpretarse desde una perspectiva eurocéntrica según la cual la mujer negra aparece como un ser que no puede amar ni ser amado, a la que se utiliza como amante esporádica o simplemente como objeto erótico y, en el caso de aparecer en matrimonio, se les acusa de haber usado pócimas, hechizos o cualquier engaño.

Por añadidura, los rasgos físicos de la población negra, tal como sostiene Maya Restrepo (2009), se usaron para beneficiar al catolicismo como única norma civilizadora, implantada en una misión reveladora, ya que según el Génesis, las personas católicas se consideraban hechas a imagen y semejanza de Dios. El catolicismo apoyó la teoría acerca de las poblaciones negras y descendientes como subalternas mediante mecanismos dentro de una epistemología de negación, de invisibilidad y de inferioridad. Esta idea ha sido recogida por Maya Restrepo (2009), adaptando el concepto de “archivo de inferiorización” de Said, de su obra *Orientalismo* (1978) para explicar la relación existente entre conocimiento y poder, siendo una estrategia de dominación representativa y jurídica que implicaba la construcción de una terminología y unas imágenes nuevas usadas para determinar los vínculos de poder. Este archivo de inferiorización justificaba la pretendida superioridad de la población europea y sus descendientes y de la civilización occidental, y la deseada inferioridad de las poblaciones afroamericanas y descendientes. La imagen de la población negra y descendiente, tal como se presenta en los cuadros del mestizaje entre personas blancas y negras, se identifica como las Otriedades, simbolizando lo opuesto al modelo occidental blanco.

4.1.3. Proceso de mestizaje entre castas inferiores

Las mezclas entre castas se caracterizan porque en ellas no intervienen personas blancas, las diversas categorías que van naciendo de las relaciones entre poblaciones indias y negras es lo que se conoce como castas inferiores. Otra característica principal de las castas

es que en el 90 por ciento de todas ellas interviene la población negra esclava, y éste ya es un estigma generador de desigualdad y discriminación. La legislación establecía que estaban obligadas a pagar tributo, lo que significaba una deshonra imborrable a través de las generaciones futuras.

Este tipo de mestizaje se definía por una calidad disminuida y por un estatus social y una blancura también disminuidos. Eran grupos racial y socialmente marginados, ello incluía identificaciones basadas en términos animales tales como “coyote” (cánido), “lobo” (cánido), “cambujo” (ave), “albarazado” (caballo con manchas), “barcino” (gatos), etc. También incluyen términos muy complejos como “No te entiendo”, “Tente en el aire”, “Calpamulato”, etc.

Estos cuadros que continúan con la serie de mezclas entre población negra e india ayudaban a normalizar y legalizar las diferencias y desigualdades socioeconómicas, basadas en desigualdades raciales, y contribuían al establecimiento de una jerarquía social fija. De entre las distintas intenciones que poseían los pintores criollos, una de ellas era mostrar qué tipo de mestizaje y de raza eran los adecuados para posibilitar el blanqueamiento. Otra era demostrar que las razas o castas que no podían realizar el blanqueamiento pasaban a ser estigmatizadas. Claramente, detrás de estas narraciones visuales en forma de pintura de castas se encuentra el contexto histórico en el que la población criolla estaba en lucha, por una parte con la población española peninsular con la que compartía paridad racial pero desigualdad en algunos aspectos administrativos y, por otra, veía peligrar su posición de privilegio racial y económica con respecto a la población mestiza y mulata, porque la corona permitía el ascenso social de todas las personas anteriores mediante la compra de documentos que acreditaba la Real Cédula de Gracias al Sacar²⁰, de esta forma “pasaban”

²⁰ Según relata Pérez Vaquero (2013), la Real Cédula de Gracias al Sacar fue decretada por Carlos IV en 1795, dirigida a la población mulata y descendientes de Hispanoamérica, absolviéndola de su origen socialmente inferior, a través del pago de una cantidad de dinero. Mediante ella podían ascender socialmente y formar parte de ciertas instituciones educativas y ocupar cargos públicos. Gracias a ella, cualquier persona de origen africano

por blancos/as.

Por ello, estas castas pertenecían a lo que se denomina como gente baja, sin recursos o simplemente formaban parte del sistema esclavista. El poco dinero que ganaban con sus trabajos lo derrochaban en conseguir alcanzar el ideal de blanqueamiento existente en el imaginario, compraban ropas que no les correspondía por su estado, para lucir como la cultura española, para aparentar ser más blancos y menos negros. Arrelucea Barrantes (2018) declara que las diferencias sociales giraban en torno a tres categorías: orden, calidad y condición:

El orden se asoció a una lógica social con una estructura de funcionamiento orgánico, las personas podían pertenecer a la nobleza, al clero o a la plebe. La calidad hacía alusión a ciertas características inherentes a la naturaleza del cuerpo o grupo, por ejemplo, la calidad de la sangre y el color de la piel. Por último, la condición aparece asociada a las circunstancias de riqueza, pobreza o miseria que atravesaban las personas. (2018: 62)

En consecuencia, la sociedad colonial se sostenía en un orden considerado natural y en la calidad, formando estatus individuales que generaron una compleja estratificación socioracial.

Figura 20

“Castas, 8. De Indio y Negra: Lobo”

y pobre podían conseguir ciertos títulos nobiliarios por una determinada cantidad de dinero: *“si alguien quería su dispensación por su condición de ‘mulato’, debía pagar 500 reales de vellón; la concesión del distintivo de ‘don’ debía ser compensada a la corona con 1.000 reales”* (Luque, 2001: 49-50 citado en Pérez Vaquero, 2013: 49-50).



Fuente: Andrés de Islas, Museo de América, Madrid.

El cuadro número 8 representa a la familia formada por un hombre indio y una mujer negra, que da como fruto un hijo clasificado con el nombre de “Lobo”. La escena muestra un ambiente de pobreza y de falta de recursos, es el exterior de una calle, junto a un cañizo.

Alrededor de una mesa con alimentos, se hallan una mujer negra, la madre, con un cuchillo en una mano y unas hojas en la otra. El estereotipo de mujer negra como violenta, peligrosa y salvaje aparece de nuevo por el hecho de representarla con un cuchillo, debido a que sobre la raza negra pura pesaba el estigma de peligrosidad y criminalidad. Además, la mujer aparece con el corsé desabrochado, lo que le otorga el rasgo de una sexualidad relajada y desbocada que contradice los ideales estéticos de la moralidad española blanca. A su lado aparece un hombre indio, su piel en comparación con la mujer es más clara, su imagen no tiene calidad, sus ropas son harapos y tiene la mano extendida en actitud de petición. El hijo se muestra descalzo y con la ropa raída, y un plato lleno de comida. La casta que representa el niño, “lobo”, lleva un 50% de sangre india y un 50% de sangre negra. Para este niño el blanqueamiento a través del matrimonio con otras personas más blancas o blancas se hace casi imposible, porque la sangre negra termina predominando, por lo que el niño nace ya con el atavismo racial de la raza negra, por esa condición será inferiorizado y clasificado. Posiblemente sea un esclavo porque su madre es negra y por el ambiente de la escena, quizás sea un barracón donde vivían las personas esclavizadas. La negritud como símbolo de esclavitud es lo que resume la imagen.

Esta escena guarda relación con aquel cuadro (número 4) en el que se retrataba la unión entre un español y una mujer negra, los gestos violentos de la mujer negra se evidencian en el uso de un arma y en el aparente movimiento de dirigir este instrumento culinario contra su hijo. Este símbolo del cuchillo en manos de la mujer posee también otros significados, lógicamente, el cuchillo se relaciona con cortar, y esta acción conlleva asociada la idea de sangre. De esta manera, la sangre se manifiesta, en la ideología patriarcal, como un fluido femenino que se vincula con la impureza y la inestabilidad. La ferocidad de la mujer, de piel muy oscura, se acentúa frente al hombre indio en actitud pasiva y distante. Ella simboliza la fuerza mediante un instrumento de cocina, mientras que el indio simboliza ser víctima de ella.

Por otra parte, hemos indicado que la escena se desarrolla en la calle, en un espacio exterior. Esta característica va a repetirse en toda la serie de cuadros que representan a las uniones de personas indígenas y negras, en contraste con los cuadros de personas españolas que se representan en lujosas casas, en espacios interiores, en referencia a la idea de hogar. Nina Scott (2000) señala que:

El mercado público era otro espacio favorecido para retratar la vida de las castas. Desde puestos fijos o semifijos, la mujer era una presencia importante. Aparte de frutas, verduras y alimentos ya elaborados, era ella la que vendía el pulque, bebida popularísima y causa de muchas quejas sobre el abuso del alcohol en la sociedad novohispana. Curiosamente los hombres eran los vendedores de dulces. (2000: 16)

Los mercados fueron una temática constante en las pinturas de castas, ya que eran espacios donde se exponían todos los productos y riquezas del virreinato. Esto nos lleva a afirmar que las personas negras que aparecen en los mercados, las castas más bajas, eran, en sí mismas, objetos de comercio, de nuevo aparece la idea de la mujer como prostituta. La consideración de las personas negras como recursos utilizables les valió el reconocimiento como no humanas. El racismo institucionalizado mantenía una frontera espacial entre los distintos grupos sociales, las personas afrodescendientes en las periferias y en el campo.

Aún más, Dussel confirma la ideología racista no sólo en la segregación espacial, sino también en el ámbito de la intelectualidad europea al señalar algunas ideas eurocéntricas:

Entre los negros es, en efecto, característico el hecho de que su conciencia no ha llegado aún a la intuición de ninguna objetividad, como, por ejemplo, Dios, la ley, en la cual el hombre está en relación con su voluntad y tiene la intuición de su esencia [...] Es un hombre en bruto. (1994: 16)

Para Dussel, el racismo científico y el eurocentrismo fueron dos de los elementos que contribuyeron a la discriminación de las personas con sangre negra. Centrándose

especialmente en las ideas de Hegel:

Este modo de ser de los africanos explica el que sea tan extraordinariamente fácil fanatizarlos. El Reino del Espíritu es entre ellos tan pobre y el Espíritu tan intenso (...), que una representación que se les inculque basta para impulsarlos a no respetar nada, a destrozarlo todo [...]. África [...] no tiene propiamente historia. Por eso abandonamos África, para no mencionarla ya más. No es una parte del mundo histórico; no presenta un movimiento ni un desarrollo histórico. (Dussel, 1994: 17)

En efecto, la Otredad (africana, en este caso) es negada y obligada a ser esclavizada por poseer atributos que la población española blanca consideró como extraños bajo su concepción etnocéntrica.

Este cuadro es además representativo en relación a la comparación entre humanidad y animalidad, donde se subordina a ciertas poblaciones estigmatizadas con la idea de perro salvaje, concretamente, el lobo. La categoría “lobo” corresponde a las personas nacidas del cruce entre una persona negra y una india, ya que el cruce con la sangre negra se consideraba una infamia, incluso si quienes lo realizaban eran personas indias. El apelativo de lobo hacía referencia a lo profundamente salvaje y depravado. Las imágenes de los bestiarios medievales y las enseñanzas bíblicas revelaban al lobo como representante del mal, refiriéndose a su naturaleza voraz y al ansia de sangre que los lleva a engañar al rebaño, imitando a un perro dócil. Metafóricamente, el lobo simboliza al diablo que destruye las almas del rebaño de fieles de la Iglesia católica, eran seres temibles y amenazantes, tanto física como espiritualmente.

La representación del Otro cultural como lobo simbolizaba al mal y a una espiritualidad envilecida que era una tendencia genética en el sentido de los linajes de sangre de las personas no cristianas. La casta “lobo” era una amenaza para el imperio español y su identidad cultural: mientras el sistema de castas racial fue implantado en la Nueva España a través de la pureza de sangre y cultural, la imagen del lobo era un símbolo del miedo español

frente al Otro. Baste decir que las personas negras fueron asociadas con animales cánidos salvajes por el color de su piel y porque constituyeron la principal fuente de trabajo basada en la esclavitud y este hecho pretendió ser reproducido sin límites por las élites europeas o españolas. Las personas que pertenecían a la categoría “lobo” eran las que peor consideradas estaban, junto a la persona “mulata” y “coyote”, en la jerarquía social; un lobo convivía con las ovejas blancas de sangre pura y esto era una amenaza.

Djibril Mbaye (2019) asegura que a las mujeres negras se las ubicaban en espacios rodeadas de ratas, gaviotas y perros con la intención de despojarlas de su feminidad y humanidad. Esta imagen deja ver un estereotipo racista: la masculinización de algunas mujeres afrodescendientes. La mujer, al igual que un carnicero, con un cuchillo en mano, personifica a un animal “buscavidas que invade el matadero y compite con los pequeños predadores las entrañas de las reses u otros pedazos de carnes” (2019: 192). Lo que interesa de esta visión es su carácter deshumanizador que ubica a la mujer africana en el bestiario.

El cuerpo es el escenario central de la expresión de alteridad, su representación no se limita a los rasgos concretos de las personas, sino que se relaciona con los animales, un intento por reconocer su naturaleza humana como de extrañeza, de no pertenencia a ella. Precisamente, la representación de alteridad recae en lo femenino, como polo opuesto a las figuras dominantes; no obstante, no se trata simplemente de lo femenino, sino de lo femenino con algún porcentaje de sangre negra. De nuevo, observamos que la alteridad es simbolizada por rostros de mujeres negras. Una alteridad que es temida y por esta razón es enfrentada y violentada. El miedo de los conquistadores produjo cuerpos racializados negros, y para tener poder sobre ellos, fueron sexualizados mediante abusos sexuales y mutilaciones.

Como hemos visto, las representaciones del cuerpo femenino negro están influenciadas por la mirada colonial, representadas como cuerpos “extraños” colonizados, fuera de la norma, que deben ser expulsados o controlados mediante la violencia sexual. Esta mirada colonial establecía el lugar que debían ocupar los cuerpos racializados: espacios sin

poder y sin posibilidad de posición social.

Figura 21

“Castas, 9. De Indio y Mestiza: Coyote”



Fuente: Andrés de Isla, Museo de América, Madrid.

El cuadro número 9 representa a una familia compuesta por la madre mestiza, el

padre indio y el hijo de ambos llamado “coyote”. La escena se sitúa en plena calle, delante de una puerta. El hombre indio es un trabajador artesano, trabaja realizando esterillas, las cuales lleva cargada en las espaldas quizás con la intención de venderlas. Nótese que la escena transmite una sensación de pobreza, humildad, de ser personas con escasos recursos, sin lujos ni calidad. La mujer mestiza destaca por su claridad de piel, resplandece frente a su marido, pero al contrario de lo que ocurría cuando se casaba con un español, aparece pobre, descuidada, va descalza y sus ropas son de estilo indio. El hijo clasificado como “coyote” destaca por su color de piel oscuro, su sangre posee un 75% de sangre india y un 25% de sangre blanca; aparece tirándole de la falda a su madre, y alejado de su padre al que parece rehuirle, una actitud de rechazo hacia su sangre pura india. La idea de blanqueamiento es visible en la actitud del niño que prefiere a su madre mestiza, y niega la mezcla de mestiza e indio.

El cuadro transmite la idea de no estar bien pintado, las figuras del padre y el hijo están deformadas, no bien definidas; sin embargo, la mujer mestiza está definida, se observan sus rasgos más sobresalientes. Hay una defensa de la figura del mestizo, que al tomar el camino de cruzarse con sangre india y no con española, consigue un destino equivocado.

La pintura brinda información sobre la representación de su forma de vida, de sus actividades atribuidas a su grupo social, sobre sus formas de vestir y de ocupar el espacio en la ciudad colonial del siglo XVIII. El estudio que realiza De Alba et al. (2019) demuestra que la venta ambulante aparece asociada a ciertos grupos marginados, de las clases más bajas de la sociedad novohispana, descalzos y trabajando en familia. Los vendedores/as de la calle pertenecían a la plebe urbana de los suburbios y la venta de sus productos se dirigía a los y las transeúntes que caminaban por las calles.

La venta ambulante, asociada a las castas, estaba determinada por una serie de reglamentos en los que se prohibía a las personas indias y negras el comercio de

determinados tipos de productos, y diferentes normas en las vestimentas. Por ejemplo, tal como mencionamos en el marco teórico, las leyes prohibían usar ornamentos tales como el oro, las telas finas o las perlas. Como advierte Silva Ortiz, la legislación trataba de forma desigual a las mujeres negras y descendientes casadas con españoles que a las mujeres negras y descendientes casadas con hombres negros o indígenas. Igualmente, dentro de las leyes se encontraban las normas referidas a los hombres negros y descendientes:

A través de ellas se ordena a sus dueños que los vistan –bajo pena de multa- con un mínimo de honestidad (con calzones, camisolas de angeo, mantas, etc), no permitiéndoseles andar desnudos, ya que esto era motivo de escándalo para el conjunto de la sociedad católica y civilizada. (2018: 221)

Además, las personas indígenas y descendientes también poseían un código indumentario propio, muy parecido en cuanto a sus limitaciones al de las personas afrodescendientes. El control de los modos de vida (vestimenta, lenguaje, etc.) de las comunidades colonizadas por parte de las élites colonizadoras ponía en evidencia la distancia social y cultural entre ambos sectores, siendo la blancura y todo lo que ella simbolizaba el único eje diferenciador. Esta noción de blancura llevaba implícita la creencia de la superioridad cognitiva. Esta situación es denominada por Castro Gómez, siguiendo a Quijano, como colonialidad del poder como ya se ha argumentado, el intento de cambiar radicalmente las culturas colonizadas, tomando como propia la perspectiva de las personas colonizadoras: “Estamos, pues, frente al proyecto sui generis de querer cambiar radicalmente las estructuras cognitivas, afectivas y volitivas del dominado, es decir, de convertirlo en un ‘nuevo hombre’ hecho a imagen y semejanza del hombre blanco occidental” (2005: 63).

Las subjetividades se construían alrededor del imaginario de la blancura que, a su vez, se originaban en la idea de la limpieza de sangre. La blancura, entonces, era un escenario compuesto de vestimentas, modos de conductas, creencias religiosas: “y por formas de producir y transmitir conocimientos. La ostentación de aquellas insignias

culturales de distinción asociadas con el imaginario de blancura, era un signo de status social; una forma de adquisición, acumulación y transmisión de capital simbólico” (Castro Gómez, 2005: 64).

Resulta lógico pensar que la casta “coyote” estaba lejos de esta influencia y por eso, se le presenta excluida, advirtiendo que esta casta no estaba incluida en el proyecto colonial como privilegiada, sino como marginal. La categoría “coyote” poseía el mismo estatus de inferioridad que el “lobo” pero, al poseer esta categoría “coyote” un porcentaje de sangre española, no era tan acusado el aislamiento y la exclusión hacia ella. Téngase en cuenta que la categoría “coyote” lleva implícita la idea de un progenitor mestizo; si esta persona mestiza hubiese continuado el proceso de blanqueamiento con una persona española, en una generación más el fruto habría sido una persona española pero, por el contrario, al cruzarse con un indio se perdía el proceso. Como tal, la etiqueta “coyote” se usó como afirmación de la animalidad y como amenaza a otras personas mestizas. Por tanto, la cultura dominante diseñó esta etiqueta para conformar una identidad alternativa y diferente a la de “lobo”, la cual implicaba cierto grado de sangre impura, puesto que la formación de identidades coloniales atendía a una lógica binaria que giraba en torno al blanco o negro.

Es preciso destacar que en toda la serie de pinturas se muestra a los personajes en distintos ambientes dependiendo del tipo racial al que pertenezcan. Así, el contexto de cada familia protagonista sufre una progresión que abarca desde el salón de charlas, salón de estar, a la cocina, al patio, a la puerta principal, a la calle, al mercado, al campo cultivado y finaliza en el medio natural salvaje. Con respecto a esto mismo, René Peña López señala que “el paisaje ayuda incluso a situar a las castas cada vez más en la periferia a medida que descienden en la escala social, como si su impureza los fuera empujando desde los cuidados jardines de la élite hasta el medio agreste natural reservado a las castas” (2013: 7). Se esboza, pues, una asociación particular entre los ambientes dentro de casa para los matrimonios con ascendencia española, y ambientes donde no existe un hogar propiamente, en calles o

rodeados de naturaleza para las castas con mayor desprestigio. Esto significa una exclusión simbólica del territorio, del hogar.

Como ya comentamos, un punto importante de las pinturas de castas es su función de publicidad del discurso colonial, de propaganda ideológica a través de imágenes codificadas, manifestándose la idea de que el disfrute del lujo y la magnificencia, las actividades comerciales, las artes y el ocio estaban predeterminadas para la categoría racial blanca. Por el contrario, los oficios que se realizan al aire libre se gravaban sobre las castas, tal como sucede con esta pintura que analizamos.

Figura 22

“Castas, 10. De Lobo y Negra: Chino”



Fuente: Andrés de Islas, Museo de América, Madrid.

El cuadro número 10 muestra a una familia de las denominadas castas inferiores, el padre presenta a un lobo y la madre negra, el resultado de la unión es un niño clasificado en

el sistema social como “chino”. La escena representa a una familia pobre, trabajadora. No se puede saber con seguridad si son esclavos o esclavas o se dedican al oficio de vender alcohol. La mujer negra aparece tras un tonel en el que prepara una bebida llamada pulque, el marido está a su lado llevando un cuenco de la bebida, quizás se dediquen a la venta de esta bebida. El niño figura con una pierna apoyada en un taburete en un intento de subirse al tonel y beber de esa bebida, lo que refuerza el estereotipo del hombre negro como holgazán y dado a los vicios. El ambiente en el que se desarrolla la escena es al aire libre, en la calle. Los personajes están vestidos a la española, posiblemente sean esclavos/as o sirvientes, o en todo caso, por el oficio de venta de bebida se afanen en vestirse a la española. No es lógico que siendo pobres y perteneciendo a las castas de lobo y negra vistan así por preferencia personal. He aquí un rasgo de la calidad de la sociedad colonial, pertenecer a una casta excluida, a pesar de ello, mostrarse vestidos a la europea, con ropas que simulan ser blancas; con casi total seguridad se trata de personas esclavizadas. El blanqueamiento está presente en la escena en el intento de los personajes de parecerse a los españoles/as, de vestirse como ellos/as: el vestido de ella es tan blanco que consigue difuminar su piel oscura, por su parte, el marido también va vestido limpiamente, con colores blancos que disimulan su piel. El niño llamado “chino” va bien vestido, si no fuera por su sangre y el color de piel, parecería un español de status alto; su sangre es un 75% negra y un 25% india, el blanqueamiento no funcionaría a través del mestizaje, pero sí a través de las calidades, ropas y actitudes.

El estereotipo de vicio y embriaguez atribuido a estas castas se ve reflejado fielmente en este cuadro. El pulque era una bebida alcohólica muy consumida por las clases bajas, especialmente apreciada por las personas afrodescendientes. La costumbre, tal como aparece en este cuadro, es que estas bebidas alcohólicas las vendieran las mujeres. La representación de la bebida en esta imagen refuerza el estereotipo de la persona afrodescendiente asociada a tendencias dionisiacas y festivas, ya que la fiesta y el baile eran prácticas opuestas al trabajo y al progreso que proponían los conquistadores. De hecho, el consumo de alcohol por parte

de las poblaciones no europeas fue una práctica común que posibilitaba un espacio de socialización, un escenario de encuentro donde también se escuchaba música y se bailaba.

El grupo de investigadores e investigadoras Martha de Alba et al. (2019), antes mencionado, analiza en sus estudios el papel de las bebidas según la jerarquía social. La conclusión a la que llegan es que las clases pobres consumían pulque, ya que era barato, y lo bebían en recipientes de barro en las calles, tal como aparece en el cuadro; las clases altas consumían vino y licores en espacios cerrados, con mesa y sillas, y bebían en vasos de vidrios.

Como anteriormente estudiamos, cuando las castas populares eran protagonistas en los cuadros, la mayoría de las representaciones, junto a ellas, incluían comidas y bebidas. Esta preferencia responde a la ideología criolla de crear diferentes espacios para las diferentes clases sociales y las actividades que llevaban a cabo: “La nación impuso la idea de que a cada actividad humana debía corresponderle un recinto específico; con ello se inició la especialización de los espacios arquitectónicos” (Scott, 2000: 18).

Centrándonos en el ambiente donde se desarrolla la acción y la actividad de los personajes de la pintura, podemos deducir que son personas excluidas del sistema colonial, cuya actividad es la venta de pulque, una bebida alcohólica. Este estado de marginalidad económica, social y jurídica convertía a las poblaciones afrodescendientes en potenciales enemigos del sistema. Basándose en este prejuicio junto a la pobreza, se presuponía una inclinación natural de la sociedad africana al delito criminal, la pereza, la embriaguez o delitos contra las propiedades de sus amos y amas. En esta misma línea, la autora María Ghidoli, en sus análisis acerca de las personas afrodescendientes, confirma la idea del prejuicio que posibilita un racismo estructural y social: “un hombre blanco nunca sería reducido a un cuerpo, ya que se trataría de un 'cuerpo normal'. En cambio, siendo el cuerpo negro un 'cuerpo anormal', diferente, es posible de ser estigmatizado a fin de que tenga sentido” (Blanchard, P. 2006: 51 citado en Ghidoli, 2015: 63). La autora estudia la

representación de la corporalidad de personas afrodescendientes a lo largo de la modernidad, y concluye que “existe una repetición de determinadas características que tienden a desdibujar la individualidad para favorecer la generalización a través de la codificación de ciertos rasgos que fomentan la creación de un estereotipo” (2015: 65).

Ciertamente, la identidad de los personajes es negada mediante dos estrategias: una, la de desfigurar y desdibujar el rostro, haciendo que aparezca como una mancha de color marrón-negro; y otra, modificar sus nombres, o más bien, eliminar sus nombres propios para crear una generalización renombrándolos con un marcador racial tipo casta asociado a la naturaleza que se observa en el fondo del cuadro. Evidentemente, nos encontramos con una representación visual violenta. Este detalle visual es un evidente ejemplo de la construcción estética del racismo. Uno de los elementos más angustiosos de esta pintura es que no se pueden identificar los rostros de los protagonistas explícitamente, pues sus rasgos faciales no parecen individualizados. Si reparamos en sus rasgos y facciones, encontramos una serie de deformaciones típicas del discurso científico racista: nariz cóncava, labios gruesos y piel oscura. En estos rasgos deformados y deformantes se halla la violencia simbólica de esta pintura. Los cuerpos deformes eran una característica de la narrativa racial que asociaba la proximidad biológica entre afrodescendientes y simios.

Castro Gómez (2005) señala que las estrategias usadas por las élites dominantes para construir la “realidad colonial blanca” fueron el asignar valores denigratorios a las personas pertenecientes a estas castas y no atribuirles ningún tipo de privilegios, en tanto se consideraban como servidumbre. Un sistema social racializado se construye a partir de procesos de racialización en los que las categorías raciales no privilegiadas son identificadas con atributos estereotipados y estigmatizantes. Un ejemplo de lo anterior lo constituye lo que podríamos denominar racialización de la pobreza asignada a las castas más bajas, y concretamente, a las poblaciones afrodescendientes. En Hispanoamérica, los conquistadores preferían realizar trabajos no mecánicos, aquellos en los que no tuvieran que utilizar sus

manos, pues estas actividades fueron encomendadas a las poblaciones indígenas y africanas; los trabajos mecánicos eran los menos prestigiosos, incluso denotaban rasgos de infamia.

Es obvio que el pintor Andrés de Islas pretende afirmar, de un modo directo y visual, que las personas protagonistas de la pintura no pertenecen a su mismo estrato social. Tal y como asegura Ghidoli, se trata de convertir al “enemigo” en una realidad fija:

el concepto de fijeza, como signo de diferencia cultural/histórica/racial, es un modo paradójico de representación: connota rigidez y un orden inmutable así como desorden, degeneración y repetición demónica. [...] El estereotipo es una forma de conocimiento e identificación que vacila entre lo que siempre está “en su lugar”, ya conocido, y algo que debe ser repetido ansiosamente.... (Bhabha, 2002: 92 citado en Ghidoli, 2015: 73)

En definitiva, el pintor recopila una serie de elementos que vinculan la diferencia racial a la esclavitud mediante una imagen estereotipada. Los sujetos coloniales a los que se les atribuían tales estereotipos vivían en un ambiente de violencia estructural, sostenida por una lógica asimétrica que estratificaba y segregaba los cuerpos y los territorios.

Figura 23

“Castas, 11. De Chino y India: Cambujo”



Fuente: Andrés de Isla, Museo de América, Madrid.

El cuadro número 11 representa a la familia formada por una mujer india, un hombre chino y su hijo categorizado como “cambujo”. La escena se desarrolla ante una puerta abierta, se trata de una familia humilde, de escasos recursos. La mujer está sentada sacando alguna comida de una tinaja, en la mano izquierda lleva maíz, un símbolo de pobreza, no era una comida típica española, sino que se asociaba a las personas esclavas y con un estatus social bajo. El padre aparece con una tinaja en la espalda, posiblemente sea aguador o venda alguna bebida, se presenta con una actitud de sufrimiento, su cara refleja cansancio y sumisión, va vestido con ropas rotas y descalzo, se le representa como si se tratara de un animal de carga, surgiendo la comparación entre raza negra-animal, como correspondería a una persona de sangre negra según el estereotipo racial.

El protagonismo en la escena lo detenta la mujer india, el pintor acentúa su gusto y preferencia por la población india, ella tiene la piel más clara, puede blanquearse si hubiera elegido casarse con un español. El marido lleva demasiada sangre negra y lo representan como un marginado en comparación con su mujer, sus gestos son de sufrimiento y abnegación. El hijo de ambos, un niño “cambujo”, tiene un 68% de sangre negra y 32% de sangre india; en el cuadro aparece recostado muy cerca de su madre y lejos del padre, con una actitud de egoísmo. Pareciera que el niño le está pidiendo a la madre que no comparta la comida con su padre, he aquí otra característica del estereotipo que se va conformando a través de la pintura de castas, el niño receloso discriminando a su padre por llevar más sangre negra que él mismo.

La escenificación de los cuerpos a través de las pinturas de castas se expresa de diversas formas: “mientras que el cuerpo español se veía como relativamente robusto y el del negro aún más fuerte, el cuerpo indio se retrató de una manera que lo emascula” (Cullen, 2017: 37), tal como aparece en el cuadro que se analiza, donde se presenta al hombre indio débil y enfermo. Él se inclina hacia su mujer india para ayudarla a preparar la bebida, en una postura encorvada y sumisa. La naturaleza femenina de la escena se intensifica por la

existencia de tres vasijas:

una en la espalda del hombre, otra detrás de su pierna y la tercera situada en el centro como el foco de atención, cuya forma curvada trae a la mente imágenes del cuerpo femenino, sirviendo como símbolos de la emasculación de los varones indígenas. (Cullen, 2017: 38)

De esta forma, las pinturas de castas retratan “unos cuerpos como merecedores de reproducirse y otros como ineptos para la procreación debido a su emasculación construida” (Cullen, 2017: 38). El discurso se centra en conducir “lo indígena” hacia la cultura española, y desprestigiar a aquellas personas indígenas que no se prestan a mantener las prácticas del mestizaje indio-español. Este discurso se fundamentaba sobre las categorías de género y reproducción, vigilando las relaciones entre las personas y sus acciones.

Javier Laviña apunta que la esclavitud urbana se ocupaba de cubrir las necesidades de la sociedad blanca. La esclavitud en las urbes comprendía todo tipo de oficios “desde servicios domésticos hasta la venta ambulante o la prostitución” (1998: 143). En las urbes, el grupo de mujeres esclavizadas era mayor que en los territorios rurales. Los hombres esclavizados, principalmente, se dedicaron a la artesanía, albañilería y otros oficios, con lo que adquirieron cierta independencia económica, pero ello no significó un mejor estatus social, ya que pertenecían a las castas inferiores.

La estructura colonial española usaba dos instrumentos para evitar la unión de las capas más bajas socialmente y mantener en movimiento el sistema esclavista: “Se trataba de las cofradías²¹ y los cabildos de negros²², y la disgregación étnica” (Montejo Arrecha, 1393

²¹ Las cofradías de personas africanas y descendientes en América ocuparon un lugar destacado en el proceso de cristianización de la población afrodescendiente y en los vínculos con la Iglesia en esas zonas. Gutiérrez Azopardo sugiere que las cofradías surgieron “para procurar su mejora espiritual y aún la material entre sus miembros fomentando el culto al Santísimo Sacramento, a Cristo, a la Virgen y a los Santos representados por medio de imágenes escultóricas. El mejoramiento espiritual que se pretendía conseguir era la práctica de las virtudes cristianas mediante la recepción de los sacramentos, la asistencia a la misa, a la doctrinas, novenas, sermones y procesiones procurando, al mismo tiempo, ejercer la caridad entre los pobres y enfermos; el mejoramiento material se llevaba a cabo ayudando a los miembros en momentos de necesidad, incluso

citado en Laviña, 1998: 143). En efecto, los trabajos que realizaba la población esclava urbana impedían que sus movimientos facilitaran una concentración de muchas personas. Únicamente, durante algunas fiestas religiosas tenían la oportunidad de reunirse. Las élites españolas vieron con desconfianza y recelo las reuniones de muchas personas de castas inferiores por miedo a rebeliones y sublevaciones. Para impedir tales concentraciones de personas esclavizadas, “las autoridades coloniales fomentaron la constitución de los cabildos de nación, con ellos se pretendía disgregar el grupo esclavo” (Laviña, 1998: 143).

Mediante las cofradías, la Iglesia fue evangelizando a las poblaciones afrodescendientes integrándolas dentro de la estructura cultural colonial; sin embargo, mantenían su misma situación de marginalidad. Esta supuesta fraternidad que les proporcionaban los cabildos fue simbólica, permitiéndoles participar en fiestas y desfiles, pero de ningún modo alteraban sus condiciones económicas y políticas.

Aún más, otra interpretación que se deduce de la pintura se relaciona con la mujer y las vasijas que la rodean como metáfora de la hechicera que prepara infusiones y brebajes con hierbas. El papel asignado a las mujeres de clases sociales bajas o esclavizadas inspiraba menosprecio e invisibilidad. Por ello, algunas de ellas intentaban realizar actividades que la mostraran socialmente como personas útiles y laboriosas. En este sentido, las prácticas de brujería o de hechicería fueron usadas como “mecanismos de desviación para defenderse, dentro del marco de dominación masculina, podían permitir a estas mujeres transgredir los espacios que les habían sido adjudicados desarrollando un nuevo papel social más activo

facilitando los medios para la obtención de la libertad a los esclavos y sobre todo colaborando en los gastos de velorio, entierro y funerales de los cofrades” (2008: 2).

²² En Hispanoamérica, las reuniones que se realizaban en las cofradías se denominaban cabildos. El término cabildo adquirió nuevas connotaciones: “convirtiéndose en una institución independiente aparte para constituirse en una asociación de negros parecida pero distinta de la cofradía y denominada ‘cabildos de nación’” (Gutiérrez Azopardo, 2008: 3). Las diferencias de las cofradías con los cabildos residían en su aspecto simbólico: “surge un elemento diferenciador que, aunque externo, denota poderosa influencia en la marcha de estas instituciones. Nos estamos refiriendo al laicismo de los cabildos y al eclesiastismo de las cofradías” (Santa Cruz, Nicomedes, 1998: 13 citado en Gutiérrez Azopardo, 2008: 3). Mientras que las cofradías surgían bajo la advocación de un santo católico y vivían bajo el tutelaje de la Iglesia, los cabildos tenían como principal finalidad: “el socorro mutuo, la atención a los socios enfermos, gastos de entierro y obtención de la libertad mediante préstamos, aunque aparentemente la finalidad fuera el ocio y el baile. Su fiesta principal era el día de Reyes” (Gutiérrez Azopardo, 2008: 3).

dentro de sus entornos de relación social y convivencia” (López Pereda, 2014: 60). Cabe señalar que la hechicería proporcionó a las mujeres un espacio de empoderamiento personal para enfrentar castigos, oponer resistencia y confrontarse al poder patriarcal. Les permitió, además, crear vínculos con otras personas de su entorno y de otros entornos.

El papel de la iglesia católica fue el de distanciar a las poblaciones afrodescendientes de sus tradiciones y creencias culturales mediante su destribalización y deculturación. Por esta razón, las prácticas de hechicería atribuidas a las poblaciones afrodescendientes fueron un elemento destacable que confería un espacio de identidad grupal y una continuidad histórica con respecto a sus raíces africanas. La práctica de la brujería facilitó a las personas esclavizadas un horizonte de ilusiones, de canalización del inconformismo y ansias de justicia, al mismo tiempo que les ayudaba a vengarse de sus amos/as y huir de ellos/as mediante prácticas hechiceras. De algún modo, el poder de practicar la hechicería concedió a las mujeres esclavizadas el mecanismo de enfrentarse a la dominación racializada-sexualizada a la que la sometían los hombres occidentales, y también enfrentarse a la discriminación de género de su mismo grupo social. De ahí que, como subversiva de la cultura oficial hegemónica, es demonizada e inferiorizada, privada de su autoridad por el peligro que representaba para los valores dominantes. Tal y como argumenta Federici, el uso de la magia o brujería se asociaba por parte de las autoridades coloniales con la idea de rechazo al trabajo: “la prohibición de estas prácticas era una condición necesaria para la racionalización capitalista del trabajo, dado que la magia aparecía como una forma ilícita de poder y un instrumento para obtener lo deseado sin trabajar” (2014: 194-195). La creencia de las personas de castas inferiores en el poder de la magia atenuaba el poder de la autoridad y del estado, proporcionándoles seguridad y valor en relación a sus posibilidades para utilizar el contexto natural y social, y para alterar el orden establecido.

Figura 24

“Castas, 12. De Cambujo e India: Tente en el aire”



Fuente: Andrés de Islas, Museo de América, Madrid.

El cuadro 12 corresponde a una familia formada por una mujer india y un hombre cambujo, el hijo de ambos se clasifica en la casta “Tente en el aire”. La escena muestra la vida de una familia trabajadora, concretamente refleja el taller de un zapatero, un oficio destinado a las castas inferiores, ya que la población blanca española repudiaba estos trabajos

manuales. En el interior del taller de zapatos, el hombre cambujo está sentado haciendo o arreglando unos zapatos alrededor de una mesa donde aparecen algunas herramientas del oficio. La mujer india está al lado, sentada, cocinando lo que parece un huevo. El hijo abraza a la madre y está señalando con el dedo la comida que prepara la madre, se intuye un gesto de querer la comida para él, mientras que la madre se lo está ofreciendo al padre. Nótese que entre el niño y la madre existe una conexión afectiva mayor que con el padre. La actitud del niño no es del todo correcta, existe algo de tensión en el ambiente, el niño está muy cerca de la madre y alejado del padre, huye del padre para no trabajar o quizás porque éste le regañe. El estereotipo de inferioridad asociado a la raza negra se acentúa cuando el niño solicita a la madre que deje de ser sumisa al marido, que no piense en él y que le dé la comida a él mismo. La casta “Tente en el aire” llevaba un 67% de sangre india y un 33% de sangre negra, el blanqueamiento estaba lejos de poderse realizar.

El término “Tente en el aire” identificaba un cruce indefinido entre sangre india y negra. Hacía referencia al sujeto que se mantenía en el aire, sin tener una posición definida en términos raciales, sin pertenecer a ninguna “raza” en concreto. No obstante, lo que sí es evidente es la presentación de su cuerpo como un producto colonial que contribuye a la construcción del discurso racial: rodeado de pobreza y carestías, en un estado cercano a la naturaleza, asalvajados (el pájaro de la jaula denota el barbarismo no europeo), la carencia de utensilios para comer. Todo ello reproduce una enorme diferencia traducida en un sujeto no occidental contrario a la civilización y a la modernidad, que vive en el pasado, aún por desarrollar.

Es interesante anotar que en este cuadro se presenta visualmente cierta tensión y violencia entre padre e hijo. Lo que se sugiere no es más que ambos sujetos poseen una naturaleza vil, para que el estereotipo se mantenga, se refuerza la representación con cualidades de peligrosidad y maldad mediante pinceladas de tonos grisáceos y formas desdibujadas, sin color, de tal manera que los únicos objetos que destacan son las ropas

blancas que visten los protagonistas.

Otro rasgo del mestizaje entre personas afrodescendientes e indígenas y descendientes fue, en diversas ocasiones, los conflictos que surgían entre ambas comunidades. Las ordenanzas y leyes prohibían la convivencia entre ambas, pues el ideal de las personas europeas era crear poblamientos: “un tipo de ‘islas blancas’ ya que en dado caso del establecimiento de alianzas entre indios y negros, la población española quedaría en una franca desventaja” (Alejandro Montoya, 2015b: 173). En ocasiones, las tensiones entre las personas negras e indias, en varios procesos de impartición de justicia, finalizaban con la condena de la persona negra simplemente por su condición racializada. Las actitudes de odio hacia la población negra se fundamentaban en los estereotipos de personas con tendencias de desviación social y a ser hostiles con la gente india.

Aún más, resulta imprescindible observar cómo en el cuadro se representa a una familia sin sangre española. Esto significa que no era un modelo de familia católica, símbolo de status social y de poder y, por lo tanto, un matrimonio no reconocido por la Iglesia. Afirma Castro Gómez que el matrimonio católico “funcionó como un dispositivo social que permitía distinguir las relaciones familiares legítimas de las ilegítimas” (2005: 82). La familia legítima era aquella basada en el matrimonio católico, que implicaba una serie de garantías legales y éticas “cuyo cumplimiento formal hacía parte del habitus de la clase dominante: indisolubilidad, monogamia, honor familiar, fidelidad sexual por parte de la mujer y responsabilidad del padre hacia la prole” (82).

El matrimonio legítimo, por tanto, era el espacio natural afín a la condición social dominante blanca, mientras que los matrimonios que no cumplían esta norma eran considerados ilegítimos y, en definitiva, excluidos. Este era el caso de las uniones entre las personas de diversas castas, ya que culturalmente no se identificaban con el esquema hegemónico católico: “Puede decirse entonces que entre los miembros de la nobleza (...), la matrimonialidad - y (...) la legitimidad de los hijos-, funcionó como un mecanismo de

diferenciación étnica frente al ‘amancebamiento’ que predominaba en las castas” (Dueñas Vargas, 1997 citado en Castro Gómez, 2005: 82).

Ahora bien, en el caso de la pintura analizada, el matrimonio legítimo entre una mujer india y un hombre de casta inferior suponía la degradación social de su descendencia. Toda la familia está condenada porque las castas inferiores, según el discurso colonizador, eran incapaces de poseer honor, una virtud propia de las personas cristianas; y por esto mismo, necesitaban de un amo/a castigador/a que reprimiera sus instintos poco honorables.

Las mujeres esclavizadas practicaban, en entornos urbanos, además de las tareas de sus amos y amas, diversos oficios en la calle relacionados con la prostitución, cuya remuneración iba a parar a las manos de sus amos. Esta práctica de proxenetismo no estaba mal considerada entre las élites blancas ni por los demandantes de prostitución, esta idea de que las mujeres colonizadas carecían de honor, vergüenza y moral sexual eran la excusa para prostituirlas. En primer lugar, al ser esclavas eran violadas sistemáticamente por sus amos y, en segundo lugar, sus amos las prostituían a cambio del jornal. En definitiva, las narrativas coloniales muestran a las mujeres afrodescendientes e indiomestizas como subalternas ilegítimas de las que se podía abusar laboral, sexual y económicamente.

Figura 25

“Castas, 13. De Tente en el aire y Mulata: Albarrazado”



Fuente: Andrés de Islas, Museo de América, Madrid.

La imagen número 13 muestra a una familia compuesta por el padre Tente en el aire, por la madre mulata y el hijo “Albarazado”. La escena se desarrolla en un puesto de frutas, en la calle. Se trata de una familia pobre trabajadora que se gana el sustento vendiendo fruta. Los tres personajes están ubicados de tal forma que forman un círculo entrelazado, la madre apoya una mano en su marido, y la otra en el plato de fruta que coge el niño; el padre coge

del brazo o de la ropa al niño para señalarle algo a un lado que no aparece representado en la escena, pero que rompe el círculo. El círculo formado por los tres pilares de la familia simboliza el triple estigma de la gente de casta inferior, especialmente, la que lleva algún porcentaje de sangre negra. Los tres estigmas que pesan sobre la familia de la pintura son: la ilegitimidad del matrimonio erigido en base a una metáfora zoológica (mulata= mula, tente en el aire= pájaro sin nido, albarrazado= animal a rayas), el concepto de frontera racial que los excluye de espacios de poder porque su actividad laboral se dedica a oficios manuales, lo que era un desprestigio destinado a las personas subalternas y el estigma de la esclavitud.

En esta ocasión, el pintor criollo no representa el carácter violento ni perezoso u holgazán, o algún rasgo negativo de la población negra que sugiera que la mezcla sea mala, sino que visualmente presenta el mensaje de que cualquier mezcla con la sangre negra es sospechosa de volver atrás, de no poder ser borrada. En efecto, el padre cuando con su mano está indicando hacia atrás, está queriendo decir a su hijo que la sangre negra, a pesar de distintas mezclas siempre acaba apareciendo, y el blanqueamiento es imposible. Este mensaje lo dirige hacia su hijo, porque éste posee un 25% de sangre blanca que le viene de su madre mulata, y le advierte de la posibilidad de ser negro y excluido. El rostro del niño posee características de persona mayor, no es un niño alegre, ingenuo, sino que está contagiado de la resignación de sus padres, tal vez tenga que ayudarlos en su trabajo o quizás el niño haya querido comer algo y el padre le está diciendo que se vaya, que no coma o que venda el plato de fruta. Los rostros tanto del niño como del padre están oscurecidos, casi en penumbra con tonalidades oscuras, mientras que la madre luce con más color, más definida, tal vez porque tiene algo de sangre española, al ser mulata.

El cuadro presenta a la familia de vendedores de fruta, lo que se transmite es la idea de que la casta de “albarrazado” pertenece a un oficio, aparece el estereotipo de persona de esta casta asociado con realizar un oficio manual, jamás podría pertenecer a las élites blancas ni desarrollar labores propias de españoles/as o formar parte del clero. La idea criolla

fundamental manifestada en el cuadro era que la población africana y afrodescendiente se percibiera como seres no aptos para ocupar cargos de “razón”, sino más bien como cuerpos fuertes que soportaban trabajos duros: cultivar la tierra, recolectar frutas y venderlas era oficios atribuidos a ellos.

Aún más, la racialización de las castas asociada a la servidumbre era visible también en el trabajo forzado y en “el valor cultural que se imputaba al tipo de actividad ejecutado por las personas que allí laboraban” (Castro Gómez, 2005: 86). La nobleza criolla veía los trabajos manuales como un desprestigio para su condición, porque eran realizados por personas negras esclavizadas o personas indias bajo el sistema de la encomienda. La exhibición de su blancura exigía “que una persona tenida como tal debía ocuparse de ‘oficios nobles’ y no de ‘oficios viles y mecánicos’” (Juan y Ulloa, 1983 [1826]: 422 citado en Castro Gómez, 2005: 86). Por oficios mecánicos se entendían los trabajos del campo y de las minas, también la sastrería, zapatería, comercio, venta de chicha y otros productos, la platería, la panadería, etc. Los oficios nobles eran, principalmente, los cargos públicos, los trabajos intelectuales, la actividad jurídica y el sacerdocio.

Un rasgo que destaca en esta pintura es la actitud de resignación y miedo en la familia completa. Están vendiendo frutas para sus dueños o dueñas, o posiblemente, si la actividad es voluntaria, deben pagarle un porcentaje, quizás traten de ganar dinero para comprar su libertad. La actitud de pavor se debe a la violencia con la que algunos amos/as trataban a sus esclavos y esclavas. La agresividad de los amos/as es una situación confirmada en numerosos documentos. Al respecto, Carmen Bernard (2001) advierte que los enfrentamientos entre personas esclavizadas y personas esclavistas a menudo se producían con ocasión del matrimonio de un esclavo/a:

achaca el mal carácter de su esclavo a su estado de casado, que le ha dado ínfulas de hombre libre. Tal fue lo que ocurrió con María Antonia, que casó con otro esclavo del mismo amo, “y habiéndome casado, comenzó mi amo a tomar tierra con mi dicho

marido”. Trató de impedir el matrimonio y lo vendió “para fuera de la tierra”. El amo le propinó semejante paliza que “aún tiene en su cuerpo las cicatrices”. Los motivos de la ira del amo se adivinan claramente, pero la solicitante agrega: “y últimamente, habiéndome hecho embarazada de mi amo, por haber vuelto a pedirle mi marido, me dio un garrotazo en las caderas que me hizo mal parir”. “El amo recogió la criatura aún medio viva y la arrojó a los inojales”. Después de ese acto, la echó de la casa diciéndole “que me fuese a buscar mi vida, que ya nadie se metería conmigo, y que ya estaba libre de esclavitud”. (2001: 88)

El sadismo de las personas esclavistas se producía cuando la persona esclavizada no cumplía con el rol pasivo y la sumisión que se le había asignado. Antes de la abolición legal, la institución de la esclavitud estaba debilitada, y ésta pérdida de poder enfurecía a amos y amas:

(...) cuando querían castigar a algún esclavo por algo malo que había hecho, por no trabajar lo suficiente, por algún agravio que le hubiera hecho, o por no haber extraído de la mina la cantidad de oro o plata acostumbrada, cuando venía a casa por la noche, en lugar de cenar, lo mandaba desnudarse, si es que llevaba alguna camisa puesto, lo arrojaba al suelo y le ataba las manos y los pies con un palo atravesado que los españoles denominan la ley de Bayona, la cual, creo yo, ha sido escrita por algún demonio, y luego con una cuerda o correa le pegaban hasta que todo su cuerpo rezumaba sangre; después cogían una libra de pez o una escudilla de aceite hirviendo y se lo iban echando sobre todo el cuerpo; a continuación lo lavaban con pimienta del país diluida en agua salada y lo dejaban sobre una mesa, con una manta, hasta que el amo le pareciera que ya podía trabajar. Otros hacen un hoyo en la tierra y lo meten dentro, de pie y sólo con la cabeza fuera, dejándolo allí toda la noche. Los españoles que se valen de esta medicina sostienen que así la tierra les absorbe aquella sangre y les conserva la carne antes. (Bueno Jiménez, 2011: 104)

Como ya hemos comentado, las personas esclavizadas llegaban a América despojadas de todo, de sus lazos familiares, de sus símbolos y de su herencia cultural, separadas de todo su universo conocido. Únicamente las creencias y religiones eran el espacio de supervivencia y resistencia que les permitió enfrentarse a los sufrimientos y a su posterior integración. La esclavitud no puede entenderse sin aquellos elementos inmateriales de su cultura tales como los mitos, cuentos, valores, divinidades y ritmos, que eran la fuerza vital invisible que les hacía resistir frente a las personas esclavistas que sólo estaban interesadas en sus cuerpos. Algunas personas esclavizadas no podían olvidar su identidad y raíces africanas, prefiriendo antes la muerte a vivir lejos de sus comunidades, de sus costumbres y de los valores de su vida anterior. Al respecto, como bien afirman Diène, D., & Unesco, en las costumbres africanas:

el orden social empieza con la ocupación de la tierra. Se hereda la tierra del antepasado fundador del linaje. Esta herencia ancestral está constituida por el suelo en el que se ha nacido y crecido. En esta tierra se constituye nuestro sub-linaje y, por ello, la inmortalidad. Más que un simple lugar de nacimiento, la tierra natal es sinónimo de vida y acompaña al individuo hasta su muerte. Es testigo de los acontecimientos importantes de una vida, de las iniciaciones propias de la infancia y de la adolescencia, de los rituales periódicos de la edad adulta, incluidos los ritos de nacimiento, de curación y de purificación. (2001: 448)

La tierra natal simboliza el poder a través del tiempo: templos protectores, agua, lugares y árboles sagrados. Esta tierra conecta a todas las generaciones y, por lo tanto, representa el elemento cósmico de la espiritualidad africana. Estas cosmovisiones intentaron ser transformadas mediante argumentos que se apoyaban en el concepto jerárquico medieval de origen divino fundamentado en la fe cristiana. Cabe aclarar que el eurocentrismo entendido en su sentido cognoscitivo abarca no solo el punto de vista europeo, sino también a todas las

personas adoctrinadas bajo su hegemonía, esto es, a los pueblos colonizados se les impuso una superioridad eurocéntrica de producción de conocimientos, siendo sus imaginarios culturales, de esta manera, colonizados también. Como es sabido, la religión católica y la inquisición española se dedicaron, entre otras funciones, a extirpar y borrar de la memoria las diversas tradiciones culturales e históricas de las poblaciones afrodescendientes, evitando con ello que se reprodujera esa cultura material que ponía en peligro su prevalencia en tierras americanas.

Figura 26

“Castas, 14. De Albarrazado e India: Barcino”



Fuente: Andrés de Isla, Museo de América, Madrid.

El cuadro número 14 muestra una familia en la que el padre es de casta Albarrazado, la madre india y el hijo “Barcino”. La escena se desarrolla en el campo, la mujer figura con unos pájaros muertos en una mano y en la espalda algunos vivos. El hombre está descansando su pie en una roca con una cesta llena de comida. Aparece una niña cargando

con otro niño más pequeño, su hermano. Los personajes van todos descalzos y con ropajes propios de sus culturas y comunidades, no se observa lujo ni riqueza, más bien simbolizan el estereotipo de gente salvaje, que vive en la barbarie, ajena a la civilización. Da la sensación de que también se critica al padre, éste se muestra orgulloso, mirando a su hijo e hija con desdén y comiendo dulces, orgulloso de poseer un 25% de sangre española, mientras que sus descendientes sólo la poseen en un 12% y su esposa india no posee ninguna. Ese pequeño porcentaje de sangre española lo hace aparecer como destacable en la escena, él come pasteles mientras que su mujer lo observa con desdén.

Por otro lado, se presenta a la casta barzina como personas asalvajadas, que viven en estado salvaje, sin civilización ni orden. Para hacer hincapié en esta idea, se les presenta rodeado de animales, en un intento de compararlos con ellos. Además, en la escena aparecen dos niños o niñas, uno carga con otro a sus espaldas, lo que significa que el mayor debe cuidar del bebé mientras su madre vende los animales o prepara la comida. En todo caso, la idea es que la familia vive muy cercana a la naturaleza, bien distinta de las familias blancas aristócratas. El ambiente donde se desarrolla la escena sugiere que las fronteras entre la fauna, la vegetación y los seres humanos han sido eliminadas, no se establecen límites espaciales claros entre los animales, los productos que llevan y los seres humanos. La repetición de estos detalles: la desnudez, aparecer descalzos, ubicarse en zonas rurales o de campo, aproximación con flora y fauna,... apoyaba el discurso racial que acreditaba una mirada inquisidora sobre los cuerpos racializados. Cabe deducir que la ideología que esconde esta pintura se basa en el discurso pseudo-científico y político europeo en el que se muestra al espectador/a los diversos grupos humanos y “razas” que convivían en Hispanoamérica.

De nuevo en las escenas se describen actividades de ambulante. El pintor presenta al niño “Barcino” cargando sobre su espalda a su hermano o hermana. Esto se relaciona con la carencia económica que obliga al niño a convertirse en adulto y a ser responsable ganándose la vida trabajando en la calle o ayudando a sus padres. También en este caso se

racializa la pobreza, los personajes pintados como vendedores o vendedoras se transforman en indicadores que definen al grupo social al que pertenecen. Probablemente, se trate de una familia esclavizada que intenta ganar algo de dinero para comprar su libertad.

Un rasgo peculiar que destaca en este cuadro es el trasfondo narrativo; el pintor criollo usa como instrumento, para su discurso hegemónico de la blancura, el espacio donde representa a la familia de casta inferior. El espacio donde son representados, en el campo, es “un signo distintivo del rango y de la ‘calidad étnica’ de sus habitantes” (Castro Gómez, 2005: 88). Por tanto, los espacios y las viviendas fueron otra de las estrategias utilizadas en la construcción social de la blancura.

Como hemos visto, la mayoría de las personas negras o con algún porcentaje de sangre negra eran representadas con vestimentas rotas, harapos y roturas, o si son esclavas, van vestidas con ropa de sus dueños/as. Además, casi siempre aparecen descalzas y realizando trabajos consideradas deshonrosos para la población blanca, tales como zapatero y vendedora de frutas, bebidas o simplemente en sus tareas como esclavas. Estas pinturas son el soporte visual de la racialización por parte de las autoridades españolas; la perspectiva concatenada de la serie de castas constituía el paradigma visual de las mezclas coloniales con la intención de ser recordadas fácilmente.

La escena del cuadro describe un paisaje con formas decadentes, sin lujos, en el campo. Las caras de los protagonistas presentan cierta distorsión, al tratarse de rostros negros no se aprecian sus rasgos, aparecen sin forma definida; esta deformidad asociada a la animalidad, a simios africanos según la mentalidad de la época, tenía la función de deshumanizar y despersonalizar a las personas racializadas. Es notable la violencia epistemológica en esta imagen que defiende un discurso racial que excluye a las personas negras del ámbito social y político, sometiéndolas a mano de obra y a toda suerte de violencias. En este orden de ideas, el cuerpo del esclavo y la esclava era percibido a través del análisis de sus características físicas y morales, siendo éstas las que exhibían su posición

social:

Los defectos físicos (...) así como los vicios de los esclavos fueron resaltados enfáticamente en la pintura ya que el espectador debía estar enterado de los aspectos no visibles en el cuerpo del sumiso, o en otras palabras, de las imperfecciones morales que no eran tan fáciles de evaluar lamiendo el sudor que escurría de la barbilla de los esclavos como se acostumbraba para saber la edad y salud de los africanos. (Alejandro Montoya, 2015b: 91)

Quizás uno de los aspectos más interesantes en los que raza y calidad se cruzan es mediante el control sobre los cuerpos de los sujetos coloniales. En las pinturas se codifica simbólicamente el lenguaje corporal mediante gestos expresivos de las personas representadas revelando intencionadamente su posición social. En el cuadro que analizamos, el hombre es representado como un holgazán, dedicado a comer y dando de comer a su prole alguna comida, tipo pasteles, que ha robado a sus amos o los ha comprado en un acto de impulsividad y falta de moderación. Esta actitud contrasta con los gestos expresivos de las personas blancas que anteriormente analizamos, que se representan con atributos de poder, respetabilidad y la internalización de reglas y normas. De esta manera, los rasgos faciales funcionan como marcadores raciales que refuerzan la diferencia entre gente decente-honrada y gente degenerada. De nuevo, a través de este tipo de discurso, el Otro colonial es fijado y posicionado dentro de la sociedad colonial para reforzar la identidad occidental en un juego de identificaciones duales. Tal y como afirman Orozco Melgar y Sanz Pérez, “al negro solo le correspondía el papel de elemento residual del sistema social, una gran masa al margen de la vida social organizada y de toda esperanza, que sucumbe a la propia inercia” (2019: 9). En todo caso, el elemento central, según Cartier Barrera (2018), en el acto de representar a las personas pertenecientes a alguna casta era claramente intrusivo, en el sentido en el que su identidad como individuos no podía ser percibida; en cambio, sus cuerpos eran expuestos como evidencia de una categoría, personificando sus roles sociales, en tanto el ambiente, las

telas o la indumentaria que los acompañaba generaba un discurso que iba más allá del cuerpo mismo: “la domesticación de la mirada, que fue educada para cosificar ese cuerpo diferente al blanco, como si de una disección visual se tratara” (2018: 11). De este modo, la visualidad fue esencial en el triunfo del racismo, pues no sólo reforzaba las ideas racistas, sino que las visibilizaba.

Por último, podemos deducir de la pintura el vínculo que coexiste entre la identidad de género y la identidad racial de los personajes representados. Como ya se comentó, el concepto de interseccionalidad estructural alude a la unión de varios elementos discriminatorios: género, clase social y raza, y sus consecuencias en las vidas de las personas. Igualmente, se puede afirmar la existencia de una interseccionalidad de la representación, que centra su atención en cómo a través de la imagen se construyen las identidades subordinadas, teniendo en cuenta cómo las narrativas coloniales públicas y, en nuestro caso, las pinturas de castas proclaman la situación de exclusión y marginación.

En efecto, a través del estereotipo del varón negro y su potencia sexual y la mujer negra hipersexualizada se presenta una imagen donde aparecen dos vástagos y no uno, como ocurre en toda la serie de pinturas. La reproducción de una extensa prole se asocia a la potencia sexual y a una supuesta animalidad salvaje. De esta manera, se presenta la potencia sexual del hombre negro, el papel de la mujer como reproductora y subordinada al hombre negro; y además aparecen rasgos que hablan de su situación económica o de clase, bien están esclavizados o se dedican a algún oficio de bajo estatus. Este último rasgo, vinculado a su color de piel, a su raza. Como estereotipo de mujer se destaca su subordinación, y como estereotipo de mujer de raza negra se destacan sus atributos como objetos de placer a disposición de todos, debido a una supuesta promiscuidad sexual ilimitada y su afición por el vicio y la lujuria.

“Castas, 15. De Barsino y Cambuja: Campa mulato”



Fuente: Andrés de Islas, Museo de América, Madrid.

El cuadro número 15 representa a la familia formada por un hombre perteneciente a la categoría Barsino y una mujer categorizada como Cambuja. El resultado de su mezcla es un niño denominado como “Campa mulato”. En esta pintura se muestra a la familia en un

puesto de verduras en la calle, son vendedores de verduras. El ambiente hace referencia a un estatus social bajo, personas de castas inferiores que se dedican a vender comestibles u oficios artesanales. Tanto el padre como el niño aparecen con el torso desnudo asociándolos con lo salvaje y lo no español. Resulta curioso que el padre, que lleva un 12% de sangre española, se visualice con un rasgo de blancura representado en la verdura blanca que lleva en la mano como queriendo demostrar el grado de blancura que posee. Igualmente, el hijo agarra con su mano una pequeña verdura que representa ese pequeño porcentaje, un 6%, de sangre blanca. Además, la madre, que no posee ni una gota de sangre blanca, muestra su deseo de blanquearse a través de su vestido blanco. En la escena aparece el padre semidesnudo, rodeado de vegetales y en mitad de la naturaleza, mostrándose sin vergüenza ni pudor cristiano, sin calidades ni lujos. El hijo mulato también se muestra desnudo, sin rastro de civilización e imita a su padre, como destinado a reproducir el mismo estereotipo de hombre sin moral, animalizado y sin honor. Asimismo, la representación que se hace de los cuerpos desnudos negros consiste en asociar lo vigoroso y musculoso con una visión despreciativa, que lo ve como cuerpos diabólicos encargados de trabajos forzados y sinónimos de esclavitud, revelando elementos vinculados a la colonización y al racismo. Dicho esto, el cuerpo del esclavo y esclava puede ser analizado como un documento histórico en tanto es cosificado y considerado una propiedad por parte de sus propietarios o propietarias.

De nuevo, encontramos el estereotipo de barbarie en esta pintura: la atención se centra en sus cuerpos negros, asignándoles la simbología de salvajismo de las poblaciones afrodescendientes, su desnudez, cuerpos deformes sin individualizar. Con respecto a la desnudez en la cultura colonial cristiana, Apodaca Valdez, siguiendo a Butler, señala que:

Podríamos entender el sexismo, la homofobia y el racismo, es decir, el repudio de los cuerpos por su sexo, sexualidad y/o color, como una “expulsión”, seguido de una “repulsión” que culturalmente funda y consolida identidades hegemónicas sobre las

diferencias de sexo, raza y sexualidad del Otro o de un grupo de Otros. (Apodaca Valdez, 2021: 6)

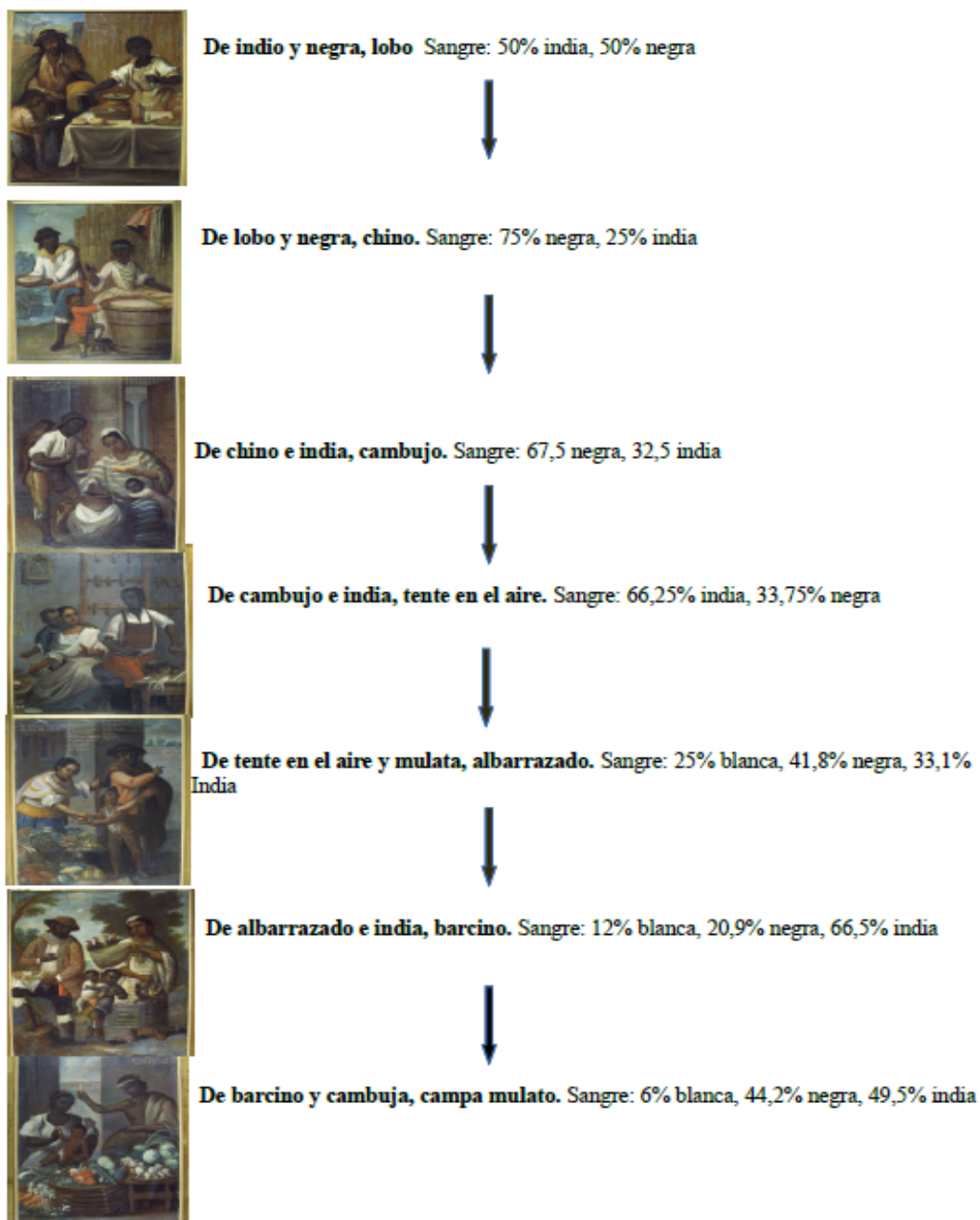
Ciertamente, bajo la estricta moral cristiana se estableció una visión cultural homogénea para calificar a los Otros u Otras mediante el uso represivo del poder y el control sobre los cuerpos esclavizados. El único elemento blanco que se observa son los ropajes de la mujer que contrastan con su piel negra y desdibujada. Una característica notable de esta pintura es el vestuario, o más exactamente, su ausencia en la representación del hombre y el niño. Este detalle de desnudez se convierte en un recurso retórico que crea categorías sociales y relaciones de poder, asignándole un rol como individuo no refinado, no europeo.

El cuadro que se aleja más del ideal español es este porque los personajes son estereotipados como salvajes, no refinados, sin compostura y sin religión cristiana. La familia al completo tiene interiorizada su condición de marginalidad, ya que parece que han aceptado los límites raciales impuestos y las pocas posibilidades para las castas de personas negras e indias. En la escena que se representa no existe ninguna posibilidad para el blanqueamiento, prevalece un discurso negativo sobre la negritud que ha sido interiorizado por la propia comunidad negra. Kabunda Badi afirmó que: “Mantenidos en esclavitud durante varios siglos, los ‘negros’ mantienen, consciente o inconscientemente, la mentalidad de esclavo, la mentalidad de ‘sub-hombre’” (Coulibaly, 2006: 21 citado en Kabunda Badi, 2018: 39).

Se muestra el final de un proceso de mestizaje por el que se vuelve al estado de mulato, después de tantas generaciones, siempre predomina la sangre negra y ésta es representada como la antítesis del hombre blanco europeo. De esta manera, se muestra a través del mestizaje que la alteridad se territorializó, es decir, que Hispanoamérica, y concretamente, Nuevo México sufrió un proceso de racialización territorial; las nuevas tierras conquistadas fueron relacionadas con la alteridad, con la Otredad. Atributos tales como lo exótico, el salvajismo, la consideración de no humanidad de las sociedades africanas

y el canibalismo indígena se inscriben en un espacio simbólico dentro de una epistemología racializante que denota un claro sesgo etnocéntrico. Así, clase y casta se consolidaron como un orden simbólico general, la categoría clase distinguió a la élite remarcando sus cualidades, mientras la casta distanció a las personas al hacer visible su supuesta inferioridad. En definitiva, la situación que percibimos en esta imagen pertenece al programa racial colonial: la presencia africana se relaciona con los oficios, los vestidos se vuelven harapos y la calle es el lugar incómodo donde un matrimonio empobrecido se afanan por conseguir unos cuantos reales.

Proceso de mestizaje entre población negra e indígena.



Desde una óptica española se vislumbran poblaciones inferiorizadas y racializadas: a la comunidad india se le ofrece la posibilidad de subir de estatus social a través del blanqueamiento, a la población negra se le someterá a un ostracismo por su incapacidad de mezclarse y no poder ser eliminada su impureza, su mancha. Se sitúa a la población indiadescendiente en igualdad ontológica a la española, pero con diferencias culturales que

podían ser eliminadas. A las personas negras se las sitúa en la línea que existe fuera de la humanidad, en la animalidad, negándoseles la igualdad ontológica y la cultural.

Ilona Katzew señala que las relaciones de personas indias y negras fueron las más temidas y perturbadoras para la administración colonial y para la Iglesia, puesto que su rebelión constituía una gran amenaza. Por tanto, la legislación dictaminó que la descendencia de las uniones entre personas negras e indias fueran declaradas personas esclavas: “de este modo, se cerraba la vía por la que los africanos que se casaban fuera de su grupo pudieran mejorar la posición social de sus hijos, que en teoría obtenían la libertad siempre y cuando la madre no fuese negra” (2004: 41).

Además, se favorecieron otros modos de control social para prohibir las uniones entre personas negras e indias, como por ejemplo castigos y sanciones. Si se sospechaba que una persona negra abusaba de una persona india sexualmente o de cualquier otra forma, las leyes coloniales imponían una sanción grave: en el caso de ser esclavo, por abuso sexual se le azotaban cien latigazos en público, y por otras formas de abuso, se les mutilaban las orejas; si la persona era negra libre, se le castigaba exiliándola para siempre.

Los conceptos que permiten entender toda esta estructura española de poder y dominio sobre otras poblaciones giran en torno a la dicotomía civilización/barbarie. La civilización estaba representada por personas europeas que se definieron blancas por oposición a aquellos que no lo eran, lo que permitió la existencia de grupos sociales o castas inferiores que eran marginadas socialmente y que no avanzaban hacia lo civilizado, sino que se distanciaban enormemente de la raza dominadora. La secuencia vestimenta-civilización-ciencia define la dominación cultural europea, en el sentido en que la persona española vestida a la española era una construcción de un grupo de referencia a través del cual se iban creando identidades de pertenencia o de exclusión.

La hegemonía de la cultura hispana durante el colonialismo americano se atribuyó el dominio económico, político y cultural sobre las sociedades que ya estaban allí establecidas

y sobre las traídas de África para la esclavitud. Pero estas poblaciones, a su vez, fueron diferenciadas claramente en el trato y en su ubicación en la estructura social colonial. El racismo religioso manifestado en los estatutos de sangre y en la demostración de ser un cristiano viejo frente al mundo islámico y judío en la España del siglo XV, fueron convirtiéndose en tierras hispanoamericanas en un racismo de la apariencia física, un racismo basado en el color de piel, concretamente la piel negra. Esta racialización de las personas negras conllevó el estigma de esclavitud, la población europea identificó así un elemento económico con un estado de color de piel. En una sociedad donde imperaba lo blanco y todo lo que ello representaba, era lógico que las poblaciones marginadas intentaran escapar de su situación social y trataran de asimilarse a la cultura dominante. En este sentido, la ideología del blanqueamiento fue una estrategia utilizada por algunos grupos discriminados para lograr ese fin.

La población criolla deseaba seguir con la estructura racial que le beneficiaba con privilegios y se sentía amenazada por la movilidad social que proponían las reformas borbónicas, pretendía enquistarse en un sistema que estaba en movimiento. Por otro lado, esa especie de contrato significó para las castas y la población afroestizada movilidad social ascendente, ya que el sistema de castas hispanoamericano fue esencialmente endogámico a pesar de la legislación que impedía determinados tipos de matrimonio con la consecuente movilidad social descendente y pérdida de calidad de las personas blancas que lo practicaran. Por añadidura, el mensaje tras los cuadros donde aparecen las uniones entre poblaciones indias y negras es evidente y claro, tal como lo expresa Katzew: “algunas mezclas, en particular la de españoles o indígenas con negros, solo podían engendrar sentimientos viles, gran inmoralidad y la exacerbada susceptibilidad que induciría a un estado incivilizado” (2014: 114).

Por tanto, la corona española deseaba una sociedad estamental en la cual todas las personas se ubicaran conforme a su prototipo racial. Este deseo se enfrentaba a diferencias

económicas más importantes que las diferencias raciales. De esta manera, las castas podían convertirse en blancas y eliminar sus colores de origen, pero no todas las castas lo conseguían, aquellas que llevaban sangre negra en un gran porcentaje no alcanzaban el blanqueamiento de su estado inferior. Además, en el Virreinato de Nueva España se mantuvo la segregación espacial entre las distintas poblaciones según su origen racial principal: la población india vivió en repúblicas de indios, en comunidades separadas de la población española y negra. La población negra vivía al lado de la población blanca como personas esclavas, limitadas legalmente en asuntos matrimoniales, y por distintas prohibiciones que las diferenciaban de otros grupos. La principal diferencia que existió entre las personas indígenas y negras en su discriminación fue la concepción que las personas blancas tenían de ellas. Entonces, el indio o la india podían ser salvados por el hombre blanco europeo, ya que solo necesitaba ser educado y civilizado. No obstante, el negro o negra, al no poseer ningún rasgo humano, era insalvable y podía ser usado como ganado de trabajo. Se observa que estas dos ideas, el salvajismo indio y la otredad negra, resumen las relaciones que se establecieron entre estos tres troncos raciales y que pueden percibirse en la pintura de castas.

Como se ha verificado, las personas etiquetadas con algún nombre de casta se clasificaban jerárquicamente según un linaje racial que privilegiaba la genealogía española y todas las demás etiquetas raciales ocupaban las escalas móviles más bajas de las subjetividades raciales. Las mezclas entre personas indígenas y descendientes y afrodescendientes fueron ubicadas como miembros de los estamentos más bajos de la sociedad y de dudosa naturaleza como seres humanos, dada su comparación con animales. Las etiquetas mulata (mulo), lobo (cánido salvaje), coyote (cánido salvaje), chino (cerdo), cambujo (animal de color muy oscuro), albarrazado (animales con manchas blancas) y barcino (caballo manchado) son marcadores que dirigían su atención hacia estas razas como de naturaleza animalizada. Esas categorías zoológicas revelan procesos de animalización aplicados a personas indias y negras, o especialmente, aquellas que llevan algún porcentaje

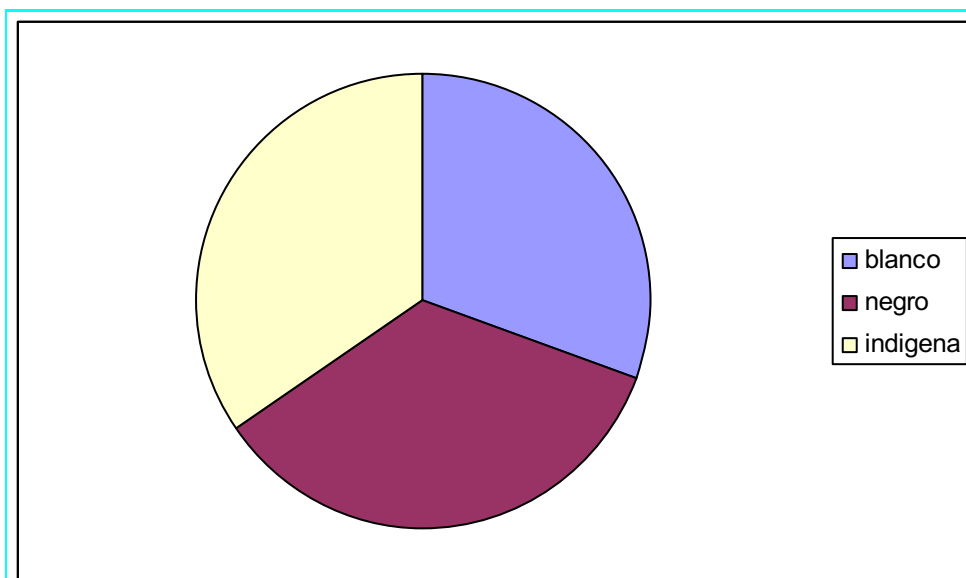
alto de sangre negra. Dashnaw (2014) señala que estas etiquetas aluden a los bestiarios humanos medievales, dadas las similitudes de los sujetos coloniales con animales. Las pinturas de castas contenían conexiones lingüísticas directas referidas a animales atribuidas a la casta que representaban. Por ejemplo, la persona mulata, nacida de sangre africana y española, era reconocida como una mezcla extraña y fea, considerándose a estas personas mulatas con naturaleza de la mula. Asimismo, la casta cambujo tenía connotaciones negativas y de maldad, asociándose con animales de color muy oscuro; barcino se utilizaba para describir caballos manchados; albarazado refería a animales con manchas blancas; lobo y coyote se referían a animales salvajes feroces y depredadores.

En definitiva, la representación de las subjetividades coloniales como animales sugería que el estado natural de estas personas poseía esa cualidad animal, cuestionando su humanidad. Aquellas mezclas raciales que el hombre blanco español consideraba como impuras y menos humanas eran una amenaza para la pureza, y por ello, se necesitaba un control visual manifestado en los cuadros a través de la posición principal en el orden de la serie de las poblaciones españolas como señal de dominio y al final de la serie se situaría la deformidad y lo más impuro.

A continuación, se presentan aquellos datos que describen diversas categorías en forma de estereotipos que aparecen en los cuadros analizados:

Figura 29

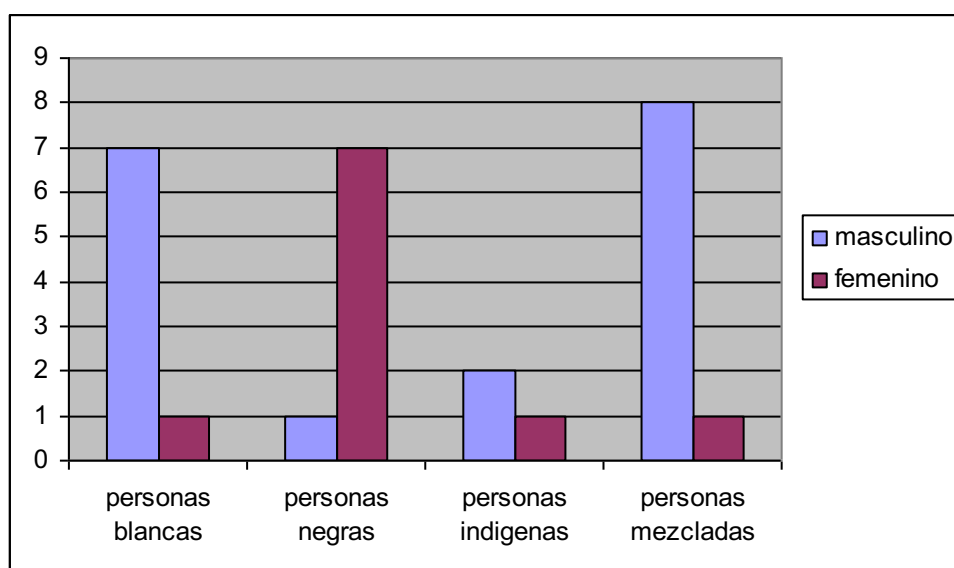
Distribución de cuadros según porcentaje mayor de sangre



La población blanca representada en los cuadros de castas del pintor Andrés de Islas significaba el 30%, mientras que la población negra el 35% y la indígena el otro 35%. En el siglo XVIII, las poblaciones afrodescendientes y las indias y descendientes suponían el grueso de la población. En cada categoría estudiada ha de suponerse las ramas primarias y sus descendencias.

Figura 30

Distribución de cuadros según el sexo de los personajes

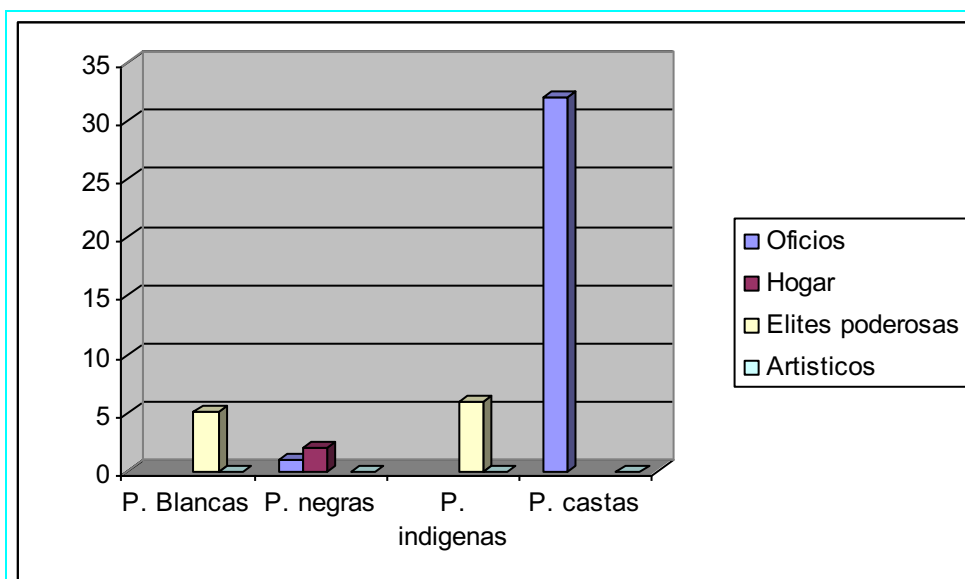


Predomina en los cuadros la representación de las figuras masculinas, siendo evidente en las poblaciones blancas, indígenas y en las castas inferiores. Sin embargo, la

población negra destaca por sus representaciones femeninas, un dato que surge de dos situaciones constatadas: por un lado, el proceso de blanqueamiento de la raza negra era imposible, y por otro, el sistemático abuso sexual por parte de los hombres blancos contra las mujeres negras tenía el fin de seguir reproduciendo personas esclavas negras o personas que trabajaran como campesinado o servidumbre. Por tanto, en general, se representan imágenes masculinas en mayor número que las femeninas, excepto en la población negra que, además de sufrir discriminación por el color de piel o racialización, debe enfrentarse a la diferencia genérica debido a la sexualización de las mujeres negras.

Figura 31

Actividades realizadas según la raza



En las categorías de actividades, la población blanca y mestiza (población indígena y descendientes) pertenecen a las élites poderosas de terratenientes, seguramente el elevado número de personas indias se asocia con mujeres indígenas casadas con hombres españoles. Las poblaciones negras se representan como pertenecientes a la servidumbre y a oficios tales como vendedores de diversos comestibles o aguadores. Es destacable el gran número de personas que pertenecen a las castas inferiores y se dedican a oficios y actividades poco rentables tales como aguadores, vendedores de verduras, de alcohol, vendedores de animales como patos, escribientes, fabricantes de tabaco, es decir, actividades marginales.

4.2. Indigenidad versus negritud: Identidad nacional

Para la hipótesis que planteamos, se considera oportuno exponer mediante un análisis comparativo los argumentos más relevantes que sirvieron para diferenciar entre la población esclava negra africana y la población indígena de servidumbre americana, ya que fueron los que conformaron la estructura que consolidó al poder colonial como dominador mundial. Estas diferencias establecen dos posibles identidades coloniales como dos marcadores raciales opuestos: Negritud e Indigenidad, y son los pilares sobre los que se asientan las actitudes negativas que actualmente perduran.

Como ya se ha señalado, tras la estética de las pinturas de castas se promueve un discurso ideológico y racial, ya que el conjunto de cuadros son la representación de ese discurso y no el reflejo de la realidad cotidiana novohispana. Se ha considerado el corpus de pinturas como documento y fuente primaria de investigación y estudio. Asimismo, se puede reseñar que las fuentes donde se hace referencia al discurso de castas, según Campos Rivas (2016), son diversas, como por ejemplo las obras literarias, las obras de Francisco Cervantes de Salazar, un cronista del siglo XVI; los relatos de viaje; la literatura satírica y el periodismo científico del siglo XVIII. Aún más, se las puede encontrar en los libros científicos de los siglos XVIII y XIX y en determinadas fuentes documentales y oficiales tales como los archivos parroquiales, la Recopilación de Indias y las pragmáticas.

Como se ha afirmado, la función principal de la pintura de castas era la de construir y reproducir ficciones genealógicas del discurso de castas, es decir, crear un conjunto de generaciones entorno a la lógica de purificación de la sangre. En el fondo, se trataba de un manifiesto criollo sobre su calidad y pureza. Esta lógica de la purificación de la sangre se dividía en tres tipos de linajes:

- Linaje ascendente: pertenece a la descendencia de la persona mestiza, considerada gente de razón. El proceso se completaba al llegar a 1/8 de sangre india:

Si el compuesto es nacido de español e indio sale la mancha al tercer grado, porque se regula que de español e indio sale mestizo, de éste y español castizo, y de éste y español sale ya español; aunque en la realidad no se debe respetar por mancha la del indio, pues da todo el lleno que se pudiera desear, y el señor Felipe II concedió a los mestizos la profesión de sacerdotes, y en esto se funda la común estimación a los mixtos de indio y español europeo, o sea criollo. (Pedro Alonso O’Crouley, 1975: 151-152 citado en Campos Rivas, 2014: 195)

- Linaje retrogrado: el discurso pretendió disuadir a la población española de entrar en contacto con la población negra. La persona mulata se consideraba vanidosa, voluble de lengua, rebelde y viciosa. Las razones por las que se sentía odio por la población negra eran muchas, se les consideraba raza maldita por ser descendientes de Cam, eran personas “servi a natura” según la teoría aristotélica del barbarismo²³. En términos legales, resultaba desventajoso que las personas esclavas se cruzaran con blancas e indias, ya que podrían desear ser libres y dejar de pagar tributos:

En el compuesto de español y negro queda manchado el mixto por innumerables generaciones, sin salir de ellas, ni perder su primitiva calidad de mulato; porque se encuentra que de español y negro nace mulato, de éste y español morisco, de éste y español tornatrás, de éste y español nace el tentenelaire, que es lo mismo que mulato, y por esto se dice y con razón que el mulato no sale del mixto, y antes bien como que

²³ Para la cultura griega, los usos de la expresión “bárbaro” se referían principalmente a la “distinción cultural” (no sanguínea) que acontecía entre ellos y los extranjeros (o al interior mismo de la nación en algunos casos), a los que no eran ‘helenos’” (Lepe Carrión, 2012: 63). Según relata Lepe Carrión, Aristóteles consideraba a los pueblos no helenos como extranjeros, a quienes tras la victoria en las guerras, los consideraban como en estado de barbarie, lo que implicaba que fueran tratados como capacitados para la esclavitud. Únicamente el ser humano tiene razón, la carencia de ella se relaciona con la bestialidad o animalidad. El barbarismo aparece asociado a una cierta carencia de racionalidad. Algunas diferencias que existen entre los animales y las personas esclavas, entre otras, son que las personas esclavizadas poseen un atributo para poder entender las órdenes de sus amos o amas; es decir, pueden percibir pero carecen del logos, del entendimiento racional. Las personas bárbaras no poseen la capacidad de pensar, solo ejecutan órdenes ya que tan solo comprenden gritos o balbuceos. Por lo tanto, son incompetentes para convivir en las polis debido a que tan solo son cuerpos o instrumentos de dominación. Esta ausencia de politicidad de las personas bárbaras-esclavas es el argumento que sustenta su desigualdad.

se pierde la porción de español y se liquida en carácter de negro, o poco menos que es mulato. (Pedro Alonso O’Crouley, 1975: 156 citado en Campos Rivas, 2014: 202)

- Linaje estacionario: relaciones entre población indígena y negra: se trataba de la población de castas inferiores, la pintura de castas es responsable de la mayoría de la terminología usada para nombrar a las diversas mezclas de personas:

(...) porque siendo plebe tan extremo plebe, que sólo ella lo puede ser de la que se reputare la más infame, y lo es de todas las plebes por componerse de indios, de negros, criollos y bozales de diferentes naciones, de chinos, de mulatos, de moriscos de mestizos, de zambaigos, de lobos y también de españoles, que en declarándose zaramullos (que es lo mismo que pícaros, chulos y arrebatacapas) y degenerando de sus obligaciones, son los peores entre tan ruin canalla. (Carlos de Sigüenza y Góngora, 1984: 113 citado en Campos Rivas, 2014: 205)

El privilegio que gozaba la población india y descendiente se manifestaba en un linaje ascendente, un linaje que aportaba a la corona española más personas españolas. La asimilación de las normas blancas españolas por parte de la población india y mestiza a través del blanqueamiento hizo de las personas indígenas y descendientes personas con una identidad sistematizada, conservando su propio idioma y costumbres. Sin embargo, los pueblos afrodescendientes fueron despojados de sus comunidades de origen, de sus idiomas y adquirieron una identidad subordinada a la cultura española. Desde Europa, el racismo científico reforzó esta visión diferenciadora, reconociendo a los pueblos indios un espacio con derechos propios, mientras que a las poblaciones afrodescendientes se las reconocía como personas que no pertenecían a la especie humana.

Como se mencionó anteriormente, desde el inicio de la conquista y colonización de América, la expansión española se consolidó en municipios y en ayuntamientos como forma de gobierno local. Los primeros asentamientos urbanos eran habitados tanto por población española como indígena, siendo esta organización la que mejor permitía la evangelización de

las personas indias y el desarrollo de la hispanización. La segregación residencial fue formulada políticamente mediante la creación de dos Repúblicas: una, la de españoles, criollos y personas negras, y la otra, la República de indios. En la República de españoles, las tierras eran propiedad privada y la administración religiosa era dirigida por sacerdotes o clero secular, mientras que en la República de indios la propiedad de la tierra era comunal, únicamente evangelizaban los frailes y el clero regular. Esta política de separación permitió a la población india el poder vivir alejada de personas negras o españolas y poder gobernarse a sí misma, facilitándole conservar su lengua, su cultura y sus tradiciones. El hecho de continuar habitando su propio territorio y mantener interacciones con su mismo grupo proporcionó a la población indígena la posibilidad de reinterpretar su propia cultura y adaptarla a la cultura dominante española, pudieron disfrutar de sus propias posesiones, tener ganado, cultivar sus tierras y comerciar sin pagar impuestos. Así, esta nueva cultura-ideología impuesta pudo ser asimilada y transformada en algo propio. En la sociedad colonial se estableció un espacio subordinado pero reconocido a las personas indígenas, quienes permanecerán en ese espacio separado después de la independencia de Nuevo México.

Por el contrario, la población negra no tuvo esa posibilidad de tomar distancia del dominio español para enfrentarlo y readaptarlo en su identidad individual y grupal. Este grupo popular de afrodescendientes fue integrado plenamente en la nueva identidad mexicana; la estrategia política y sociocultural consistió en integrarlo, eliminándolo como un grupo específico dentro de la sociedad de su tiempo. La corona española y el sistema político les prohibía, además, recordar y recrear su pasado y su cultura ya que estaban en contradicción con las normas católicas; únicamente, se les permitía trabajar y comportarse de acuerdo a las costumbres occidentales o de España.

Con relación al linaje estacionario, en el que no había mezclas con españoles o españolas, debe afirmarse que el encuentro entre personas indias y negras fue de relaciones

entre iguales. Algunos documentos afirman que ambas poblaciones se unieron en muchas ocasiones en las rebeliones contra España; ambas adoptaron rasgos del otro grupo, pero las relaciones no fueron siempre buenas, la hostilidad se producía por su ubicación en la jerarquía colonial. La resistencia y la rebelión a la esclavitud y al sistema colonial español unían a ambos grupos, pero los diferenciaba su posición social, su consideración social y el ámbito en el que la población española los colocaba, unos humanos, los otros subhumanos.

La esclavitud fue el hito más importante que separó a ambas poblaciones. Los estereotipos sobre ambas poblaciones se muestran muy evidentes en la serie de cuadros, porque se intentaba presentar a través de ellos un esquema general del mestizaje, una ecuación matemática donde los resultados se observaban con imágenes y, evidentemente, estas imágenes estaban cargadas de categorías que servían para un conocimiento intuitivo del mestizaje que allí ocurría.

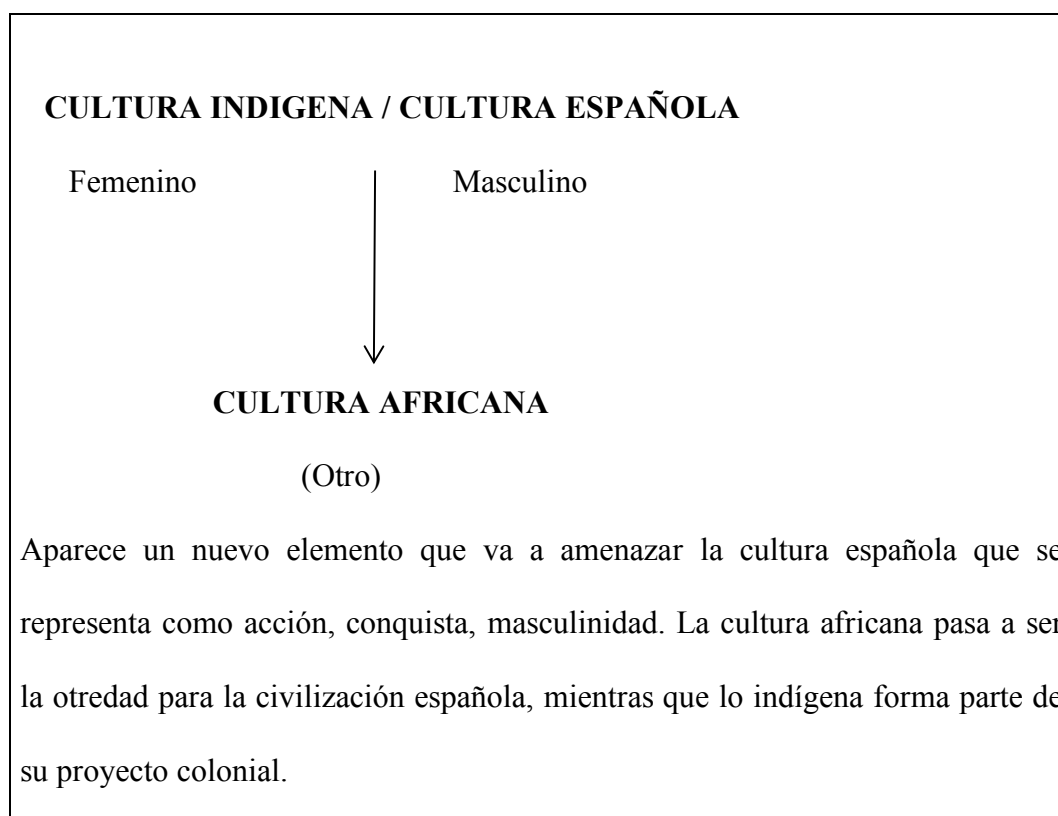
La supuesta insignificancia de las poblaciones africanas y descendientes con respecto a las poblaciones indias y descendientes se basaba, fundamentalmente, en una negación de la cultura africana como signo de civilización y memoria, también se negaba su participación en la historia y en la cultura de Hispanoamérica; más bien, se pensaba que la población negra era un elemento amenazador, ya que podría eliminar la cultura española e indígena por ser portadora de estereotipos tales como el primitivismo, la brujería y la sensualidad. Cabe recordar que el estado imperial español produjo una legislación específica que naturalizaba las discriminaciones cotidianas de dominación. Así, los Códigos Negros se establecieron como una herramienta jurídica potente que justificaba una violencia estructural contra las poblaciones afrodescendientes.

Lavou Zoungho (2001) asegura que una de las razones del desprecio por la comunidad negra estaba vinculada a su condición de extranjería, el ser juzgada como extranjera y ajena a aquella tierra la situaba fuera de la lógica de un nosotros blancos e indios que se percibían en conjunto, como fundadores de la nación americana. Tanto las personas

criollas como las mestizas y descendientes veían en las personas negras una amenaza para su propósito de blanqueamiento de las élites gobernantes y dominantes. Esta idea de extranjería se corresponde con el concepto de alteridad, que puede interpretarse posicionado fuera de la lógica dual de género occidental: masculino/femenino, como puede observarse en las siguientes tablas:

Figura 32

Patrones de género



Fuente: Elaboración propia.

Profundizando en las relaciones de género, ha de afirmarse que eran distintas entre las poblaciones indígenas y afrodescendientes. En primer lugar, ambas poblaciones diferían de las poblaciones blancas y mestizas en su concepción acerca del dominio del género masculino. Aunque la estructura colonial racista se basaba en una reglamentación sobre la sexualidad y la maternidad de todas las mujeres, las experiencias de género que vivieron las mujeres afrodescendientes estaban definidas por el sesgo racial a diferencia de las de las

mujeres indias y descendientes.

La supremacía del hombre blanco español o europeo sobre todas las mujeres, ya fueran blancas, negras o indígenas, fue posible por la dominación sexual. Al inicio, la barraganería²⁴ y la violación fueron los caminos elegidos por los hombres blancos con las mujeres indígenas y negras, pero pronto esta situación cambió con la llegada de las mujeres blancas. Desde ese momento, los hombres blancos se unían en matrimonio con mujeres blancas de sangre española, reafirmando la ideología de la supremacía blanca. Pero las mujeres indígenas tenían la opción de blanquearse a través del matrimonio, mientras que los abusos sexuales de las mujeres afrodescendientes por parte de hombres blancos fueron crueles y sistemáticos.

La autora Helen Safa (2008) señala que la sociedad blanca y mestiza entendía el patriarcado como el dominio del hombre como cabeza de familia que implicaba el rol de la mujer como ama de casa dependiente de él. Pero, asimismo, las élites blancas masculinas poseían un doble rasero: relegaban a las mujeres blancas al ámbito del hogar y la domesticidad, mientras que ejercían como depredadores sexuales con mujeres indígenas y, sobre todo, con mujeres negras. Otra diferencia apreciable es que las mujeres mestizas y castizas estaban económica y sexualmente sometidas a la estructura patriarcal española, pero las mujeres afrodescendientes poseían dentro de sus comunidades una autonomía económica

²⁴ Según la enciclopedia jurídica española editada en 2020, la barraganería era un término usado en el derecho germánico y durante la Alta Edad Media, que hacía referencia a la unión de hecho entre hombre, soltero o casado, y mujer soltera, con los mismos efectos jurídicos que los matrimonios solemnes. Era una institución de la antigua legislación española, que hacía referencia a la unión sexual de hombre soltero con mujer soltera caracterizada por cierta vocación de permanencia y fidelidad. No se trataba de una unión prohibida y casual, sino que por el contrario revestía cierto carácter de permanencia, aun cuando dicho vínculo era disoluble. El origen del concepto data de la antigua legislación española:

La ley 1, título XIV, partida IV de Alfonso el sabio, explicando su significado, expresaba: “barra, que en arábigo tanto quiere decir como fuera, e gana, que es de latino, que es por ganancia; estas dos palabras ayuntadas, quiere tanto decir como ganancia que es fecha fuera demandamiento de iglesia”. (*Enciclopedia jurídica*, 2020: s.f.)

La barragana no fue considerada mujer legítima, no obstante, la legislación le concedía ciertos derechos y le imponía determinadas obligaciones; y, en ciertos casos, las hijas o los hijos nacidos de tales uniones eran considerados herederos o herederos legítimos. Las partidas de Alfonso el Sabio establecían que: “todo hombre soltero, con excepción de los clérigos, podía tener barragana, toda vez que no fuera mujer virgen, menor de doce años, viuda honesta o pariente suya” (*Enciclopedia jurídica*, 2020: s.f.).

gozando de un estatus independiente similar al de los hombres. Por su parte, las mujeres indias que no se mezclaban con hombres españoles estaban limitadas al ámbito del hogar dentro de sus comunidades.

Gómez Suárez (2009) puntualiza este argumento afirmando que los sistemas sexo/género en diferentes grupos del mundo responden a las cosmovisiones propias de cada sociedad. Existen diversos patrones para concebir la sexualidad y el género. En la tradición cristiana y española se caracteriza por categorías duales hombre/mujer, heterosexual/homosexual, naturaleza/cultura. En algunas culturas prehispánicas amerindias y en otras culturas africanas, antes de ser trasladadas a América, se concebía el universo sexual de diferente óptica, siguiendo un orden sexual flexible, abierto, fluido y menos moralista que en las sociedades cristianas. El siguiente gráfico muestra un esquema de las diferencias entre las distintas percepciones sobre el ámbito sexual en aquellas sociedades antes citadas:

Tabla 8.

Visiones sobre el género/sexo

	Ser humano	Hombre	Mujer
<u>Sociedad blanca española</u> Esquema del marco identitario judeo-cristiano	Se nace varón o hembra heterosexual. Se es hombre o mujer, categorías excluyentes y complementarias.	Proveedor, protector, padre, poder (falo), activo, hipersexual, público, fuerte, ser para sí.	Nutridora, maternal, pasiva, dependiente. Orden heterosexual y monógamo orientado a la reproducción.
<u>Sociedad indígena</u> Esquema del marco identitario mexicana (prehispánico)	Se nace varón o hembra según el estatus, sexo y estado civil, más o menos permisividad.	Valiente, guerrero, administrador y sabio.	Naturaleza desequilibrante y fuerza nociva. Mesura sexual, pero sin abstinencia. La sexualidad como don de los dioses y diosas.
<u>Sociedad afrodescendiente</u> Esquema del marco identitario bijagó	Se nace macho o hembra. Se es hombre o mujer.	Pasivo, incompleto espiritualmente, trabajador, místico, obediente, objeto de deseo.	Activa, completa, poderosa, maternal, proveedora, fuerte, sujeto deseo.

Fuente: Gómez Suárez (2009).

Asimismo, Gómez Suárez (2010) explicita que los sistemas de sexo/género no occidentales eran diversos y no estaban dominados por una lógica de la identidad basada en oposiciones binarias, patriarcal y heteronormativa. Existieron una variedad de escenarios donde se mostraba el transgenerismo, la sexualidad entre personas del mismo sexo y un tercer género:

Según el “Vocabulario castellano zapoteco”, texto anónimo del siglo XVI, existen estos términos para nombrar la diversidad sexual: nabeelchi o nageelachi (hombre no austero ni vano), beniconnaa o benegonaa (mujer), naguebenigonaa o nacalachicicabennigoona (hombre amujerado), benigonaaguieelachi (mujer varonil), beniricaalezaaniguio o beniriyotexichebenigonaa (puto sodomita) y benibiraaxe o benibixegonaa (puto que hace de mujer). (Gómez Suárez, 2010: 2390)

Esta situación permite verificar el proceso de colonización occidental de Hispanoamérica, ya que se instaura el nuevo orden sexual siguiendo un modelo de sexualidad procreativa. Las experiencias de género no europeas, constituidas en la intersección del racismo y del sexismo, quedaron consecuentemente excluidas de las políticas de la corona española. En la sociedad colonial novohispana dominaban los valores judeocristianos de la población blanca, teniendo que realizar ajustes en sus identidades sexuales y racializadas las poblaciones afrodescendientes. Los pueblos indígenas, por su parte, asimilaron mayoritariamente las normas españolas.

Se afirma que los paralelos procesos históricos de las poblaciones indígenas y descendientes y afrodescendientes en la sociedad latinoamericana permiten deducir diferencias reveladoras en la percepción social de los dos grupos en Hispanoamérica. Así, las personas indígenas y descendientes participaban de la sociedad nacional que más tarde daría lugar a la independencia de los países latinoamericanos, mientras que las personas negras y descendientes no han sido percibidas como participantes de las naciones que surgirían, pues

no desarrollaron una identidad institucional.

Tal y como asegura Dora Careaga-Coleman (2015), los estudios etnográficos se han visto limitados, ya que las investigaciones en el tema no han podido abordar un marco teórico que justifique sus aportaciones a un corpus de una etnografía nacional de las personas afrodescendientes en México, dejando a la población afrodescendiente en una posición de invisibilidad y sin potestad jurídica. Consecuentemente, la población afrodescendiente mexicana no forma parte del discurso de identidad nacional mexicano, porque la existencia de este grupo “se ha ido borrando a lo largo de la historia” (2015: 15). La ideología del mestizaje, a través de una identificación homogénea, marginó y borró la existencia de la población afrodescendiente en México. Sin embargo, para Careaga-Coleman, la invisibilidad y negación de las personas afromexicanas no fue total, a pesar de que se les sometió a un proceso de racialización y se les prohibió recrear su propia cultura, sus tradiciones y sus identidades familiares. Pero las leyes reconocían el mestizaje y la pluralidad social en relación a las poblaciones indígenas. Esto es, las personas indígenas estaban protegidas por “el derecho de preservar y enriquecer sus lenguas, conocimientos y todos los elementos que constituyan su cultura e identidad” (Careaga-Coleman 2015: 28).

Este discurso sociopolítico fundamentado en un sistema de castas se apoyó, como se ha visto, en las ideas ilustradas sobre las diferencias raciales mediante diversos mecanismos. Como se ha argumentado, uno de ellos fue el pago de impuestos, ya que se desarrollaron normas que establecían “que entre más cercana es la persona a la sangre africana, el pago tributario es más alto y, por el contrario, entre más se acerca la persona a la ‘sangre pura’ del español, el impuesto económico es menor” (Careaga-Coleman 2015: 39).

La conclusión más inmediata de lo expuesto anteriormente consiste en afirmar que el ocultamiento de las poblaciones afrodescendientes en el discurso ideológico estaba relacionado con el ámbito económico. En efecto, en la sociedad novohispana, elegir el linaje al que se quería pertenecer, ya fuera con cédulas “gracias a sacar”, o mediante registros

“ilegales” en los censos de bautismos, permitió que las personas negras eligieran la “raza” a la hora de adscribirse que fuera más ventajosa en términos económicos. En otras palabras, la población africana y descendientes no obtenía ningún beneficio económico si se definía y consideraba a sí misma como de sangre negra:

Por lo tanto, este fenómeno redujo seriamente las estadísticas demográficas de los afrodescendientes para esa época (...), ello no significa que los negros no existieran pero sí se puede señalar que dicho fenómeno es el primer mecanismo que contribuye a la invisibilidad de los afrodescendientes mexicanos. (Careaga-Coleman, 2015: 42)

Como se ha podido comprobar tras los análisis de los cuadros de castas, el otro instrumento que facilitó la invisibilidad africana fue el desprestigio de su “raza”. A lo largo de la investigación, hemos analizado que los principios ilustrados y el racismo científico defendían ideas positivas de las poblaciones indígenas, mientras que mantenían una postura más inflexible y racista hacia las cuestiones relacionadas con las poblaciones afrodescendientes.

Evidentemente, las posturas que defendían los asuntos indígenas se hallaban inmersas en el discurso del estado de la nación mexicana, que anhelaba su independencia con respecto a la metrópolis, y es precisamente en este contexto donde se constituye la “identidad nacional mexicana”, que será reconocida, únicamente, como el resultado del mestizaje entre personas españolas e indígenas, sin lugar para las personas afrodescendientes.

En relación con la comunidad afrodescendiente, se señala además que la población negra no formaba parte de ningún grupo específico en la estructura de castas:

Los negros y mulatos, a diferencia de los indios, no eran considerados una casta separada (...) los negros, mestizos y mulatos, liberados o fugitivos, constituían el segundo grupo más grande de población al final de la época colonial. La destrucción definitiva del sistema de castas resultó de su incapacidad para contener el creciente número de estos hombres marginales sin una posición distinta en la estructura (...) la

integración del negro fue el resultado de su posición insostenible, de su lugar marginal dentro de la sociedad colonial, una situación indeseable que se resolvió con la abolición del propio sistema de castas. (Aguirre Beltrán, 1970: 26, citado en Careaga-Coleman, 2015: 58)

Si bien es cierto que en la estructura de castas colonial existían designaciones o términos de referencia a las comunidades indígenas, había una multitud de conceptos reservados para los pueblos africanos. Esto se explica por la necesidad de mayor control de esta población sometida, intentando eliminar su presencia en la cultura novohispana, tal y como se mencionó antes. Esto es así porque la élite criolla basó su planteamiento sociopolítico en la supremacía indoeurocéntrica:

México tuvo que elaborar una identidad nacional que fuera comparable con el de las otras naciones civilizadas, o sea blanqueadas, y por eso tuvo que dibujar las líneas (...) para borrar al “negro”. Por eso los nacionalistas mexicanos (...) abrazaron la idea de mestizaje. Sin embargo, tuvieron cuidado de tomar una selección de los cuadros de castas que no incluían a las personas traídas involuntariamente desde África. (Careaga-Coleman, 2015: 92)

A través de los cuadros estudiados, se ha podido comprobar que las personas afrodescendientes eran percibidas como entidades nocivas para la composición racial de México por sus atributos degenerados y amorales. Mediante el matrimonio entre distintas mezclas que aparecen en los cuadros, la población española e indígena representan a los padres de la patria, los padres de México, mientras que el grupo de población con sangre negra estaba destinado a desaparecer, ya que no reunía los requisitos para formar parte de la nación ideal: “Usando el sentido de las relaciones amorosas como símbolo del discurso fundacional de las naciones, con este nuevo sentido la historia personal/amorosa se traslada a la esfera pública/política” (Careaga-Coleman, 2015: 111).

Los principios ideológicos que se intuyen detrás de las pinturas de castas analizadas

abogan por un mestizaje encargado de eliminar la presencia y herencia cultural de la población afrodescendiente, al mismo tiempo que la población indígena es reabsorbida “a lo español” mediante un proceso de homogenización cultural. Por otra parte, la imagen de la población indígena también fue inferiorizada, concretamente aquellas personas que huían y se alejaban de la cultura oficial impuesta. Al resto, se empeñaron en incorporarlas al proyecto nacional, ya que formaban parte de un sector del territorio mexicano, reivindicándoles como parte de la nación mexicana.

Por ende, la construcción del mestizaje nacional mexicano se apoya también en dos imágenes: por un lado, una imagen mestiza, rural y feminizada de la población indígena, que aparece infantilizada y necesitada de paternalismo, necesitada de un proyecto de identidad nacional. Por otro, la imagen de la persona afrodescendiente cargada de estereotipos sexuales, raciales y de violencia y vicios, que se representa animalizada como la Otridad, cargada de marcas de género, sexualización y racialización excluyentes. Por consiguiente, estas dos imágenes permiten a la incipiente nación mexicana incorporar un corpus imaginario donde se establece un ideal imaginado indioeuropeo o hispanoamericano y como elemento no deseado la marginalización africana.

Los cuadros de castas analizados incluyen en el esquema de mestizaje a unas supuestas razas representadas como supuestamente superiores e inferiores. El proceso de construcción del concepto de “raza” durante la colonización incluía un doble proceso de racialización: por una parte, de las poblaciones afrodescendientes como otridad, lo negro como negativo. Por otra, de las poblaciones blancas como artífices de una pretendida identidad privilegiada en oposición a la otridad. Estas poblaciones españolas y blancas no se representaban desracializadas, sino incluidas dentro de las supuestas razas “buenas” y, por tanto, también se estaban racializando. Las poblaciones indígenas, a su vez, formaban parte del proyecto racial de blancura, tuteladas por los agentes coloniales, por lo que se produce la racialización de lo indígena integrado en la categoría indohispana.

Este proceso de racialización indohispano asociado a la blancura funcionaba como elemento opuesto en la dualidad blanco/negro. De esta manera, el elemento negro aparece como la antítesis de lo blanco significando lo extranjero, la otredad, el intrusismo, permaneciendo invisible, sin pasado. Esta connotación de lo negro como extranjero y desarraigado en el discurso dominante sobre las mezclas raciales fundadoras de las naciones latinoamericanas no les otorgó ningún emplazamiento a las poblaciones afrodescendientes.

A través de esta investigación, se ha señalado cómo a lo largo de la historia hispanoamericana, y concretamente en México, antes de que el país se construyera como nación independiente, arraigó un discurso de superioridad eurocéntrica junto a un discurso paralelo de inferioridad racial afrodescendiente, al mismo tiempo que la narrativa de igualdad entre comunidades indígenas y criollas-españolas.

5. Conclusiones y resultados

Tras haber escudriñado y analizado atentamente los cuadros de castas del autor Andrés de Islas, se constata que la sociedad novohispana exhibe un mestizaje de tres poblaciones de distintos orígenes que coincidieron al mismo tiempo en tierras hispanoamericanas: europea, africana e indígena. En la serie de cuadros analizados se muestra aquella sociedad utópica que el pintor criollo deseaba mostrar a un público español deseoso de exotismo desde la óptica de la supremacía blanca, poniendo énfasis especial en la discriminación hacia las poblaciones negras y descendientes. Mediante los cuadros de castas, las élites españolas y criollas fueron responsables de la imposición de su supuesta superioridad, ya que se encontraban en la cima del sistema jerárquico colonial, controlando a las personas subalternas de manera indirecta y ocultando intereses económicos a través de discursos raciales.

Se ha documentado el modo en que la serie comienza con el mestizaje en el que intervienen las personas españolas, principalmente, población masculina española. Los tres

primeros cuadros muestran los cruces entre personas españolas e indias, donde todos los personajes aparecen rodeados de lujos y telas preciosas. Es importante señalar el cuadro número tres, donde aparece una mujer española con un hombre de sangre india, hecho que demuestra que las pinturas no eran reflejo fiel de la realidad social, sino reflejo de la ideología criolla y su deseo de representar a América como una tierra de riquezas, como la tierra prometida, pues, en general, las normas de patriarcado cristiano prohibían estos matrimonios entre mujeres blancas y hombres indios. Del resultado del mestizaje entre personas españolas e indias surgía, en tres generaciones, una persona española. La sucesión mestizo-castizo-español sigue el esquema de un árbol genealógico que presenta gráficamente la pureza de sangre y el linaje.

Los cuadros números cuatro, cinco, seis y siete representan a la población española mezclada con la población negra y descendientes, apareciendo las escenas en medio de vestimentas lujosas y en dos de ellos en actividades u oficios asociados al comercio. Se comprueba que el racismo institucional e ideológico se centró en las personas afrodescendientes, quienes se representan a través de estereotipos tales como la violencia, la lujuria o la criminalidad. La sangre negra llevaba implícito el estigma de la esclavitud y la degeneración; por ejemplo, en el cuadro denominado *De español y negra nace mulata* se describe una escena en la que una mujer negra está peleando con un hombre español, en la escena se desarrolla violencia intrafamiliar, presentando a las mujeres negras como peligrosas y temibles.

En el resto de cuadros de la serie se escenifica el mestizaje de la población indígena y negra, las llamadas castas inferiores. Las características más evidentes son los escenarios donde se muestran los personajes, en ambientes públicos o mercados o en paisajes agrestes. Además, casi todos los personajes aparecen con vestimentas raídas y rodeados de pobreza. En cuanto a las actividades que realizan, son todas correspondientes a oficios modestos o personas esclavizadas. Las denominaciones atribuidas a los distintos cruces de este grupo

corresponden a nombres de animales o algún aspecto de la naturaleza, lo que demuestra el desprecio, la inferioridad y la discriminación con los que eran juzgados o juzgadas. Para estas poblaciones debió ser difícil mostrar su árbol genealógico o linaje, porque los porcentajes de sangre eran muy difíciles de demostrar, sin contar con otros tipos de mestizaje que tuvieron lugar entre todas las castas a lo largo del tiempo.

Tras el análisis de esta serie completa de cuadros de castas, se deduce que un elemento fundamental de la empresa colonial fue el control de la sexualidad. En los espacios colonizados, la cuestión racial se ubicaba en el centro de la construcción de las sexualidades, ya que era el elemento principal de la organización económica esclavista y social. Desde la perspectiva interseccionalidad, se observa que las categorías sexualidad, esclavitud y raza se entrelazaron inexorablemente durante este periodo. En efecto, hemos podido percibir en las pinturas cómo la alteridad de los cuerpos se describe mediante estereotipos visuales, estas imágenes eran producciones fabricadas por la élite dominante, escenificando su propio dominio sobre la Otra y/o el Otro. En todos ellas se muestran cuerpos sexualizados con marcadas connotaciones androcéntricas, siendo el protagonista reproductor el varón español en su rol de ser superior. En efecto, la “naturaleza” española y su calidad se transmitía a través del género masculino, lo masculino como indicador de pureza y catolicismo se opone a la feminidad negra como impureza, por lo que la subordinación sexual de las mujeres negras quedaba establecida por la dominación colonial blanca. En los cuadros figuran las costumbres y leyes sobre matrimonios, sexualidad y sangre que influían en las relaciones del día a día entre las personas, se hallan en ellos el mensaje de qué cuerpos eran dignos de reproducirse y cuáles no eran aptos para la reproducción debido a su falta de virilidad y de pureza.

Como se ha reiterado, en la sociedad colonial abundaron muchos estereotipos raciales y sexuales que fueron contruidos institucionalmente para ordenar la diversidad de mezclas a través de leyes y normas escritas y también con la intención de dominar y subordinar a las

mujeres, muy especialmente a las no europeas. En las pinturas de castas, las representaciones se utilizan como parte del discurso de dominación y de racialización de determinados grupos afrodescendientes.

Por consiguiente, el concepto de raza que emergía del racismo científico del siglo XVIII se expresó en creaciones artísticas que sustentaban y daban forma a la ideología de la supremacía blanca europea. Se aprecia que los estereotipos de raza se basaban en el fenotipo, en la pureza de la sangre y la calidad. La calidad era la puesta en escena de todas las manifestaciones que demostraban la posición social de la persona. Tanto en las Leyes de Indias como en los Códigos Negros se regulaban, entre otros y variados aspectos, las vestimentas de las poblaciones indias y descendientes o negras y descendientes. Así, por ejemplo, se prohibía a las personas negras ir desnudas o semidesnudas bajo pena de una multa; en cambio, debían llevar camisolas, mantas y calzones. En cuanto a la población india, las mujeres podían vestir túnicas bordadas y los hombres túnicas cortas hasta las rodillas.

Además, los estereotipos sexuales se vinculaban a los de raza, puesto que lo que determinaba la posición social era el color de piel. Las mujeres tenían unos roles que cumplir fuera cual fuera su raza y estatus social, los estereotipos sexuales sobre las mujeres afrodescendientes e indiodescendientes servían para estructurar la sociedad en base a una moralidad católica y puritana blanca. De ese modo, la sociedad colonial se configuró como una sociedad patriarcal, androcéntrica y heteronormativa tras la llegada de la cultura occidental, que se reflejó fundamentalmente en las imágenes estereotipadas de las mujeres:

- Mujeres españolas y criollas: estereotipo de castidad, pureza y honradez. Símbolo de la élite blanca, poder, riqueza y civilización.
- Mujeres indígenas y mestizas: estereotipo de infantilidad, de inutilidad sin un hombre español viril que las proteja. Estereotipo de mujer sumisa, dulce, cariñosa.
- Mujeres afrodescendientes: estereotipo de fogosidad, promiscuidad, salvajismo,

mujer objeto violable.

Las representaciones del mestizaje analizado, por tanto, deben ser percibidas como exposiciones ideológicas del entramado colonial, de ahí que se haga referencia a los estereotipos como formas de construcción y percepción de la realidad. En efecto, la pugna de España por posicionarse geopolíticamente como potencia mundial dependía del éxito en el control y articulación eficientes de sus colonias de ultramar, de tal modo que estas se constituyeron en fuentes de materia prima que sustentaban el proceso industrial en la península. En este sentido, la administración y control de las poblaciones acontecía como un hecho vital, ya que para conseguir que las colonias fueran espacios de aprovisionamientos era indispensable inmiscuirse en el proceso poblacional. Y de este contexto surge el mecanismo de blancura en la configuración de jerarquías y castas sociales. Esto se consigue a través de la focalización en determinados rasgos, presentes en las representaciones de las pinturas, como una estrategia consistente en señalar ciertos atributos del grupo estigmatizado, y facilitar al público destinatario de dichas pinturas la capacidad de enjuiciar dichos atributos al percibirlos completamente ajenos y contrarios a los suyos propios.

A lo largo de la investigación se ha descrito cómo se construyeron los diversos estereotipos generizados entre los distintos grupos de la sociedad colonial hispanoamericana. La masculinidad del hombre indígena no se reconoció como entidad de género, los hombres indios no existían para las mujeres blancas porque los hombres blancos lo impidieron; aún más, los hombres negros fueron racializados para ser presentados como violadores y utilizados como herramienta de dominio contra las mujeres blancas.

Por su parte, las representaciones de las mujeres afrodescendientes en los cuadros las conciben con una intensa exageración de los gestos y una gradación del color negro muy marcada, para que el contraste con el personaje español blanco sea significativo, encarnando la sumisión de la feminidad a la masculinidad y de lo negro a lo blanco. En cuanto a las mujeres indias, mestizas y descendientes se muestran como mujeres españolas, representadas

como el prototipo español: virtuosas, trabajadoras, castas, cristianas y sometidas o sumisas, y siempre en el ámbito privado del hogar. Se aprecia en ellas el deseo de ascender socialmente y ser consideradas como españolas mediante el blanqueamiento por matrimonio.

En definitiva, se puede afirmar que las pinturas de castas documentan la historia de México, dan testimonio de la presencia afrodescendiente y de la esclavitud, y constituyen un elemento documental fundamental a pesar de no haber sido estudiado con profundidad en las investigaciones coloniales. A través de estas pinturas, se ha analizado el tipo de relaciones sociales que existían dentro del contexto del racismo institucional y patriarcal de la época y la conformación de identidades subalternas impuestas por un ideario de supremacía blanca. La hipótesis de la que se partió fue la cuestión de la población negra, considerada como no humana y sometida a un proceso de animalización. Propusimos que, si bien muchas investigaciones analizan a los pueblos indígenas y africanos como un mismo grupo sometido a la colonización hispanoamericana, no se han abordado suficientemente las diferencias entre ambos grupos. Así, la comparación de la población negra con la población indígena demuestra cómo el racismo contra las personas negras creó nuevas identidades racializadas que afectaron a toda la configuración de la sociedad colonial. De hecho, los marcadores visuales de las razas llaman poderosamente la atención, ya que determinaban los comportamientos y la moralidad de cada grupo social. La construcción de identidades blancas o negras en la sociedad colonial condujo a un vocabulario que resumía el porcentaje de sangre que se poseía para poder ser identificado apropiadamente.

Las conclusiones más evidentes son que la marginalidad e invisibilidad de la presencia negra fueron impulsadas por diversas razones: una, la lucha de las élites españolas y criollas por el poder económico; otra, el mantenimiento de la supremacía europea y la última, las prácticas y teorías de los científicos sociales y raciales que les negaban la identidad social y jurídica. La supuesta invisibilidad de los afromestizos provenía de la política impuesta por las élites gobernantes que perseguían el ideal de una identidad única

para toda la nación mexicana, obviando las huellas culturales, económicas y sociales de las personas afrodescendientes esclavizadas. La invisibilización de los pueblos afrodescendientes fue un medio para ubicar a las personas indígenas-hispanas como modelos ideales en el proceso de homogeneización europea. También los pueblos indígenas fueron marginados, sobre todo aquellos sujetos que se unían a afrodescendientes.

Entonces resulta lógico pensar que el mestizaje propuesto por las élites europeas y criollas precisaba de dos imágenes contrapuestas: por un lado, una imagen que proporcionara al estado y a la corona proyectarse a sí mismos, tal es el caso de la población indígena. Por el otro, una imagen que fue utilizada para marcar lo no deseado, lo que debe situarse en la marginalidad, es el caso de la población afrodescendiente. En este sentido, hemos podido demostrar cómo el papel de las mujeres indígenas sexualizadas fue el de contribuir al mestizaje como proyecto europeo, “pariendo” hijos o hijas blancos/as españoles/as; mientras que el papel de las mujeres negras, racializadas y sexualizadas, fue el de reproducir hijos o hijas con su misma condición de esclavitud y, en consecuencia, mano de obra forzada y barata.

A través del análisis de las pinturas de castas también hemos podido identificar los supuestos de la superioridad eurocéntrica, que surgen en paralelo al discurso de la inferioridad racial de las personas negras. Estas pinturas definen lo que es lo “normal”, es decir, normativo, y lo que se define como degeneración en cuanto a las “razas” en la Nueva España. Estos procesos de racialización formaban parte del discurso colonial, ya que servían para posicionar a las personas y grupos en la sociedad. Las personas esclavas provenientes de África y sus descendientes fueron clasificadas socialmente con el adjetivo de negros, una categoría que los fragmentaba cultural y comunitariamente, mientras que afianzaba el estatus de la nobleza blanca española y criolla.

Finalmente, desde el punto de vista de las élites españolas blancas o criollas, mediante los cuadros de castas, se propugna el discurso de separación de las castas usando

para ello dos procesos simultáneamente: el blanqueamiento o civilidad que se les ofrece a las personas indígenas como posibilidad, y el ennegrecimiento que se produce al mezclarse con personas negras y descendientes, dando lugar a las castas inferiores como sinónimo de involución y degradación.

El imaginario eurocéntrico consolidó así la institucionalización de la violencia por medio de patrones xenófobos, clasistas y patriarcales. La naturalización del racismo euroblanco validó el proceso de mestizaje con el objetivo de crear una raza nueva, invisibilizando las tradiciones negras y transformando las indígenas. Esta ideología silenció la evidencia histórica de la contribución de las comunidades africanas y descendientes en la formación del país, idealizando la figura del mestizo como el “buen cruce” entre lo español y lo indígena. En este esquema se hacía visibles a las poblaciones indígenas, invisibles a las comunidades afrodescendientes y se sancionaba la norma del blanqueamiento social como posibilidad de ascenso social, perpetuando las relaciones raciales jerarquizadas. La nueva nación mexicana se declaraba de una sola lengua, religión y raza: una reproducción de lo español en Hispanoamérica. Así, la categoría de raza permitió limitar la diversidad dentro de la nación mexicana, así como engendrar, en el imaginario cultural, el ideal de una identidad común, estableciendo las líneas de un “nosotros” mexicano, mediante la asimilación de lo indígena-mestizo y por oposición a la negritud. Ello tiene su importancia sobre cómo se concibe la sociedad mexicana actual.

Como cierre, se plantea una reflexión acerca de los discursos y representaciones coloniales que se ubican en los museos europeos centrándonos en las representaciones que han sido objeto de análisis en esta tesis: las pinturas de castas. Si consideramos los museos como instrumentos que legitiman la hegemonía europea en el sentido en el que construyen una identidad histórica basada en la memoria material, hemos de cuestionar ese patrimonio colonial desde otras perspectivas que no glorifiquen a las personas colonizadoras, y atender a esas historias no relatadas desde Occidente. El arte no se exime del proceso colonizador,

baste observar cómo se retratan a las poblaciones no europeas en sus colecciones pictóricas y las narraciones que se escenifican: únicamente se percibe una cultura que hizo desaparecer a otras culturas en aras de un proceso “civilizador” universal.

6. Referencias

- Albán Achinte, A. (2009). Artistas indígenas y afrocolombianos: Entre las memorias y cosmovisiones estéticas de la resistencia. En Mignolo, W. y Palermo, Z. (Comp.). *Arte y estética en la encrucijada descolonial*, 83-112. Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- Alberro, S. & Gonzalbo, P. (2013). *La sociedad novohispana: estereotipos y realidades*. México, DF: El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos.
- Alegret Tejero, J. L. (1993). *Cómo se enseñan los otros: análisis de la presentación racialista de la diversidad étnica en los libros de texto de EGB, BUP y FP utilizados en Catalunya en la década de los 80*. [Tesis de Doctorado, Universidad Autónoma de Barcelona]. Disponible en <https://redined.mecd.gob.es/xmlui/handle/11162/17575> [Consulta: 11 de abril 2020].
- Alejandro Montoya, R. (2015a). *El esclavo africano en San Luis Potosí durante los siglos XVII y XVIII*. San Luis Potosí: Secretaría de Cultura del Gobierno del Estado de San Luis Potosí. Disponible en <http://sociales.uaslp.mx/Documents/Publicaciones/Libros/EIesclavoAfricano.pdf> [Consulta: 30 de mayo 2019].
- Alejandro Montoya, R. (2015b). “Piezas de Indias” en una frontera esclavista novohispana. Una mirada a la corporeidad del esclavo africano en el San Luis Potosí del siglo XVII. En *Revista Historia 2.0, Conocimiento histórico en clave digital, Año V*, 9, 83-102.
- Alonso de Sandoval, S. J. (1987). *De instauranda aethiopia salute, el mundo de la esclavitud negra en América* (Vila Vilar, E., Trad.). Madrid: Alianza Editorial (Obra original publicada en 1576-1652).
- Andrade Jaramillo, M. (1997). *La legislación afro-colonial en el caribe (siglos XVI-XVIII)*. 49 Congreso Internacional de Americanistas. Disponible en <http://www.equiponaya.com.ar/congresos/contenido/49CAI/Andrade2.htm> [Consulta: 19 de marzo

- 2019].
- Apodaca Valdez, M. (2021). Raza, género y poder colonial en la Nueva España (Siglos XVI-XVII). En *Figuras, Revista Académica de Investigación*, 2 (2). Disponible en <https://doi.org/10.22201/fesa.figuras.2021.2.2.144> [Consulta: 3 agosto 2021].
- Araya Espinoza, A. (2014). ¿Castas o razas?: imaginario sociopolítico y cuerpos mezclados en la América colonial. Una propuesta desde los cuadros de castas. En Hilderman Cardona y Zandra Pedraza (Comps.). *Al otro lado del cuerpo. Estudios biopolíticos en América Latina*. Universidad de los Andes/Universidad de Medellín, 53-77. Disponible en <http://repositorio.uchile.cl/handle/2250/138358> [Consulta: 15 de marzo 2017].
- Arrelucea Barrantes, M. (2018). *Sobreviviendo a la esclavitud: Negociación y honor en las prácticas cotidianas de los africanos y afrodescendientes. Lima, 1750-1820*. Perú: Instituto de Estudios Peruanos.
- Arias Castro, B.A. (2020). Colonialidad y resistencia. En *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 25, 90, 290-301. Disponible en <https://www.redalyc.org/journal/279/27965038022/html/> [Consulta: 11 de mayo 2018].
- Arnaud, P. (2019). El Caso Abella (1819-1820). Debates en torno a la movilidad social durante la Primera Restauración absolutista. Pasado y Memoria. En *Revista de Historia Contemporánea*, 18, 195-220. Disponible en <https://doi.org/10.14198/PASADO2019.18.09> [Consulta: 24 de octubre 2019].
- Atondo, Ana M. (1991). La prostitución en los siglos XVI y XVII. Una alternativa para la supervivencia femenina. En *Historias*, 26, 65-67.
- Ávila Aldapa, R. (2002). *Los pueblos Mesoamericanos*. México: Instituto politécnico nacional.
- Barjau Martínez, L. (2002). La etnohistoria: reflexiones y acotaciones en torno a su definición. En *Ciencia. Revista de la Academia Mexicana de Ciencias*, 53 (4), 40-53.
- Barnet, M. (2020). *Biografía de un cimarrón*. Madrid: Editorial Siruela Nuevos Tiempos. (Obra original publicada en 1966).
- Barragán Ronderos, D. (2012). La política de la liberación. En *Revista VIA IURIS*, 12, 105-117. Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=273925462006> [Consulta: 30 de mayo 2020].
- Barroso Tristán, J. M. (2014). Feminismo decolonial: una ruptura con la visión hegemónica eurocéntrica,

- racista y burguesa. [Entrevista con Yuderkys Espinosa Miñoso]. En *Iberoamérica Social: revista-red de estudios sociales (III)*, 22-33. Disponible en <https://iberoamericasocial.com/feminismo-decolonial-una-ruptura-con-la-vision-hegemonica-eurocentrica-racista-y-burguesa/> [Consulta: 9 de mayo 2018].
- Baudot, G. (2007) 2. Sociedad colonial y desviaciones. Marginalidad y resistencia cultural en el México de los virreyes. En Baudot, G., Arnauld, C., Baudot, G., & Bertrand, M. (Eds.), *Poder y desviaciones: Génesis de una sociedad mestiza en Mesoamérica, siglos XVI-XVII*. Centro de estudios mexicanos y centroamericanos. DOI: <https://doi.org/10.4000/books.cemca.1571>.
- Beauvoir, Simone de (1949). *El segundo sexo*. Volumen II. Madrid: Cátedra ediciones, 1998.
- Bennassar, B., Jacquart, J., Blayau, N., Denis, M. y Lebrun, F. (2005). *Historia Moderna*, 5º ed. (De Fonseca y Guerrero, Trad.). Madrid: Akal (Original en francés, 1980).
- Bermúdez Barreiro, F. (2009). La Pintura de castas; un acercamiento histórico al proceso de diseño de imagen para entender la diferencia social en México. En *Impacto Social del Diseño. MX Design Conference*, 63-66.
- Bernard, C. (2001). *Negros esclavos y libres en las ciudades hispanoamericanas*. Madrid: Fundación Histórica Tavera.
- Bidaseca, K. (2015). *Escritos en los cuerpos racializados. Lengua, memoria y genealogías (pos)coloniales del feminicidio*. Ediciones Universidad de Las Islas Baleares.
- Bidaseca, K. & Vázquez Laba, V. (comps.) (2011). *Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina*. 2a ed. - Buenos Aires: Ediciones Godot Argentina.
- Bravo Moreno, A. (2015). Educando y aprendiendo desde procesos de racialización. *Gazeta de Antropología*, 31(1): artículo 05. Disponible en <http://hdl.handle.net/10481/34251> [Consulta: 10 de diciembre 2016].
- Brayan Alvarez, V. (2019). Sistema social racializado: Representaciones de las mujeres negras en Colombia durante el periodo 2001-2018 (Trabajo de pregrado, Universidad Santo Tomas, Bogotá, Colombia). Disponible en <http://hdl.handle.net/11634/21700> [Consulta: 5 de mayo 2021].
- Bueno Jiménez, A. (2011). Representación gráfica de la esclavitud negroafricana en el Caribe español por el taller de Bry. En *Historia Caribe*, VI (19), 85-112. Disponible en <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=93722987005> [Consulta: 7 de Febrero de 2021].

- Buffa, D. y Becerra, M.J. (Ed.) (2008). *Los estudios afroamericanos y africanos en América Latina. Herencia, presencia y visiones del otro*. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. Disponible en <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/coediciones/20100823025226/african.pdf> [Consulta: 11 octubre 2017].
- Burke, P. (2001): *Visto y no Visto. El uso de la imagen como documento histórico*. (de Lozoya, T., Trad). Barcelona: Edición Crítica.
- Butler, J. (2006). *Deshacer el género* (P.S. Beltrán, Trad). Ediciones Paidós Ibérica (Obra original publicada en 2004).
- Cala C., V., Soriano Ayala, E., & Dalouh, R. (2018). Racism and Health in the Spanish Context: Bases for a Transcultural Health Education. En *SOCIAL REVIEW: Revista Internacional De Ciencias Sociales*, 7(2), 75-86. <https://doi.org/10.37467/gka-revsocial.v7.1642> [Consulta: 2 de abril 2018].
- Caldas, F. J. (1808). El influxo del clima sobre los seres organizados. Semanario del nuevo reino de Granada. Biblioteca popular de cultura colombiana. Disponible en http://www.lugaradudas.org/archivo/publicaciones/fotocopioteca/16_inti_guerrero.pdf [Consulta: 12 de enero 2020].
- Calderón Quijano, J. A. (1970). Población y raza en Hispanoamérica. En *Anuario de Estudios Americanos* 27: 733-785. Disponible en <http://hdl.handle.net/10261/89603> [Consulta: 26 de marzo 2018].
- Campos García, A. (2012). Racialización, racialismo y racismo, un discernimiento necesario. En *Universidad de la Habana*, 273, 184-199.
- Campos Rivas, C. F. (2014). El discurso social novohispano a través de la pintura de castas. En *Museo de Historia Mexicana*. Disponible en <https://youtu.be/B1Jx-iUeprQ> [Consulta: 6 de mayo 2020].
- Campos Rivas, C.F. (2016). El diálogo taxonómico entre la pintura de castas y el cientifismo racial: el caso de José Joaquín Magón. En *Kaypunku, Revista de Estudios Interdisciplinarios de Arte y Cultura*, 3, (2), 177-221. Disponible en www.kaypunku.com [Consulta: 6 de mayo 2020].
- Caño, M.C. (2001). Relaciones raciales, proceso de aporte y política social. En *Revista Temas, Nueva Época*, 7, 58-65.
- Careaga-Coleman, D. (2015). *La ausencia de lo Afro en la Identidad Nacional de México: Raza y los*

- mecanismos de la invisibilización de los Afrodescendientes en la Historia, la Cultura Popular, y la literatura Mexicana*. Disponible en https://digitalrepository.unm.edu/span_etds/10 [Consulta: 24 de septiembre 2020].
- Cardona Rodas, H. (2017). Colonialidad del poder y biopolítica etnoracial: Virreinato de Nueva Granada en el contexto de las Reformas Borbónicas. En *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, 12, (2), 571-594, maio-ago. DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/1981.81222017000200017> [Consulta: 17 de marzo 2019].
- Cartier Barrera, N. (2018). *De la taxonomía al estereotipo: reinterpretaciones de las estéticas del cuerpo “de color” desde el arte contemporáneo en América*. Universidad de los Andes [Consulta: 7 de octubre 2022].
- Castaño Rodríguez, P. (2003). Tres aproximaciones al mestizaje en América Latina colonial. En *Historia Crítica*, 23, 115-134. Disponible en http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0121-16172002000100007&lng=en&tlng=es [Consulta: 23 de enero 2021].
- Castañón González, G. (2005). Legislación negra (El Afrocaribe colonial). En *Revista del CESLA*, 7, 109-124. Disponible en <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=243320976005> [Consulta: 30 de mayo 2019].
- Castillo Wilson, J. (2011). Sexo, sudor y lágrimas. Un acercamiento a los estudios que intersectan las categorías de raza y género. En *Revista del Instituto Cubano de Investigación Cultural Juan Marinello*. Disponible de http://www.perfiles.cult.cu/article.php?numero=6&iframe=true&width=80%25&height=80%25&id=1&padre=3&ramal=1&materia=5&articulosPage=3&article_id=382 [Consulta: 30 de mayo 2019].
- Castro Gómez, S. (2000). Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la “invención del Otro”. En Lander, E. (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*, 191-213. Buenos Aires: CLACSO.
- Castro Gómez, S. (2005). *La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana. Disponible en <http://biblioteca.clacso.edu.ar/Colombia/pensar-puj/20180102042534/hybris.pdf> [Consulta: 10 de mayo 2020].

- Castro Morales, E. (1983). Los cuadros de castas de la Nueva España. En *Anuario de historia americana*, 20 (1), 671-690. DOI:10.7767/jbla.1983.20.1.671 [Consulta: 9 de noviembre 2018].
- Catelli, L. (2012). 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(2), 147-175. Disponible en http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1852-96152012000200009&lng=es&tlng=es. [Consulta: 17 de diciembre 2016].
- Centro de Estudios e Investigaciones Afro (2006). *Manual de los afrodescendientes de las Américas y del Caribe. Civilizaciones de África, Historia de la Trata y Lucha por la Libertad*. Panamá: Mundo Afro, Ministerio de Asuntos exteriores y de cooperación y UNICEF. Disponible en https://www.unicef.org/venezuela/spanish/Manual_Afrodescendientes.pdf [Consulta: 15 de mayo 2019].
- Cesar Bou, L. (2010). *África y la historia*. Disponible en: <http://ultimorecurso.org.ar/web/archives/book/africa-y-la-historia> [Consulta: 13 febrero 2017].
- Contreras Hernández, P. & Trujillo Cristoffanini, M. (2017). Desde las epistemologías feministas a los feminismos decoloniales: Aportes a los estudios sobre migraciones. En *Athenea Digital*, 17 (1), 145-162. <http://dx.doi.org/10.5565/rev/athenea.1765> [Consulta: 27 febrero 2019].
- Cortés, A. (2017). Disponible en <http://www.upsocl.com/mundo/zoologicos-humanos-12-fotos-que-muestran-el-espantoso-trato-de-la-civilizacion-con-las-tribus/>
- Cortés López, J. L. (1989). *La esclavitud negra en la España Peninsular del Siglo XVI*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.
- Crowley, E. (2014). *Third World Women and the Inadequacies of Western Feminism. Global Research*. Disponible en www.globalresearch.ca/third-world-women-and-the-inadequacies-of-western-feminism/5372515 [Consulta: 3 enero 2022].
- Cuba Manrique, M.C. (2002). Antroponimia e identidad de los negros esclavos en el Perú. En *Escritura y Pensamiento*, 5 (11): 123-134. Disponible en https://sisbib.unmsm.edu.pe/bibvirtual/publicaciones/escri_pensam/2002_n10/antroponimia_identidad_negros.htm [Consulta: 27 febrero 2019].
- Cullen, C. (2017). El cuerpo político: La pintura de castas interpretada a través un marco médico. En *Honors Theses (Bachelor's)*, University of Michigan. Disponible en

- <https://deepblue.lib.umich.edu/bitstream/2027.42/139600/1/cmculen.pdf> [Consulta: 23 de agosto 2019].
- Cunin, E. (dir.) (2010). *Mestizaje, diferencia y nación: Lo "negro" en América Central y el Caribe*. Mexico: Centro de estudios mexicanos y centroamericanos. Disponible en Internet:<<http://books.openedition.org/cemca/143>>. DOI:<https://doi.org/10.4000/books.cemca.143> [Consulta: 1 de Febrero 2021].
- Curiel, O. (2007). Crítica poscolonial desde las prácticas políticas del feminismo antirracista. En *Nómadas* 26, 92-101. Disponible en <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=105115241010> [Consulta: 3 de febrero 2020].
- Curiel, O. (Junio, 2009): *Descolonizando el feminismo: Una perspectiva desde América Latina y el Caribe*. Trabajo presentado en el Primer Coloquio Latinoamericano sobre Praxis y Pensamiento Feminista, Buenos Aires.
- Curiel, O. (2017). Género, raza, sexualidad: debates contemporáneos. *Intervenciones en estudios culturales*, vol. 3, (4). Disponible en <http://portal.amelica.org/ameli/jatsRepo/53/5312003/html/index.html>. [Consulta: 24 de octubre 2019].
- Chaves, M. E. (1998). La mujer esclava y sus estrategias de libertad en el mundo hispano colonial de fines del siglo XVIII. En *Anales*, 1, 91-118.
- Dashnaw, M.R. (2014). An Unframeable Icon: Coyote. Casta and the Mestizaje in Colonial New Spanish Art. (Tesis de Master, University Arizona). Disponible en <https://repository.asu.edu/items/25080> [Consulta: 16 de octubre 2020].
- Davis, A. (2004): *Mujeres, Raza y Clase*. Madrid: Ediciones Akal (Obra original publicada en 1981).
- De Alba, M.; Exbalin A. et Rodríguez, G. (2019). El ambulante en imágenes: una historia de representaciones de la venta callejera en la Ciudad de México (siglos XVIII-XX). En *Cybergeo: European Journal of Geography Dossiers, document 373*. Disponible en <https://doi.org/10.4000/cybergeo.5591> [Consulta: 29 de octubre 2019].
- De Humboldt, A. (1827). *Ensayo político sobre la Nueva España*. Traducido al español por Vicente González Arnao. Paris: En casa de Rosa, gran patio del Palacio Real. Tomo I. Disponible en <https://doi.org/10.5962/bhl.title.38073> [Consulta: 3 de junio 2018].
- De Rudder, V., Poiret, C. & Vourc'h, F. (2010). La desigualdad racista. Precisiones conceptuales y

- propuestas teóricas (Combès, I, Trad.) En *Cuaderno de trabajo AFRODESC / EURESCL*, 8. Estudiar el racismo. Textos y herramientas, México (Obra original publicada en 2000).
- Destiny-Bey, E. (2017). *La historia de Sarah Baartman: Hottentot Venus*. Editorial: Plataforma de publicación independiente CreateSpace.
- Díaz Araya, Alberto, Martínez Sagredo, Paula, & Choque Mariño, Carlos (2016). Etnohistoria, Colonización, Descolonización e Imaginarios. En *Diálogo andino*, (49), 5-6. Disponible en <https://dx.doi.org/10.4067/S071926812016000100001> [Consulta: 23 de diciembre 2021].
- Díaz Polanco, H. (1991). *Autonomía regional. La autodeterminación de los pueblos indios*. Madrid: Siglo veintiuno de España editores.
- Diène, D., & Unesco. (2001). *De la cadena al vínculo: Una visión de la trata de esclavos*. Paris: Ediciones UNESCO.
- Diez, J. (2018). *La política del matrimonio gay en América Latina*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Duarte Sepúlveda, N. (2013). Sevicia y pleito legal como elementos de dominación y prácticas de resistencia entre amos y esclavos negros en el Santiago tardo colonial, el caso de la esclava Thadea Aranguéz, 1775-1776. En *Revista de Historia Social y de las Mentalidades*, Año 17, (2), 9-41. Disponible en <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6501962> [Consulta: 1 de abril 2018].
- Dussel, E. (1994): *1492: el encubrimiento del otro: hacia el origen del mito de la modernidad*. UMSA: Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación Plural Editores. Disponible en <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/otros/20111218114130/1942.pdf> [Consulta: 11 de agosto 2019].
- Dussel, E. (2007): *Política de la liberación. Historia mundial crítica*. Madrid: Editorial Trotta.
- “El poder del dinero” (2007). Documental BBC. En *Historia del Racismo*. Disponible en https://www.youtube.com/watch?v=gHI-TDLGI_Y [Consulta: 22 de mayo 2017].
- Elía Marcos, J. A. (2016). Las mentiras del racismo: el peligroso mito de la raza y la falaz ideología del determinismo biológico. En *Revista fe y razón*. Disponible en <https://lasmentirasdelracismo.wordpress.com/2016/01/13/10-6-del-caracter-simiesco-de-las-razas-inferiores/> [Consulta: 8 de abril 2019].
- Elía Marcos. JA (2019). *Racismo. Historia del peligroso mito de la raza*. Madrid: Editorial Digital Reasons.

- Elisa Velázquez e Iturrialde Nieto (2016). *Afrodescendientes en México. Una historia de silencio y discriminación* (2ª Edición). Ediciones Conapred. Disponible en Afrodescendientes_2daEdicioon_WEB.pdf [Consulta: 22 octubre 2022].
- Enciclopedia jurídica* (2000). Disponible en <http://www.encyclopedia-juridica.com/inicio-encyclopedia-diccionario-juridico.html> [Consulta: 20 marzo 2022].
- Escalón, E. y Castellanos, A. (2016). Detrás de lo “mestizo”, otra forma de racismo y discriminación. *Universo Año 15*, (630). Publicación Xalapa, Veracruz, México. Disponible en <https://www.uv.mx/universo/general/detras-de-lo-mestizo-otra-forma-de-racismo-y-discriminacion/> [Consulta: 12 de febrero 2022].
- Essed, P. (2010). Hacia una conceptualización del racismo como proceso. En *Cuaderno de trabajo AFRODESC/ EURESCL. Estudiar el racismo. Textos y herramientas*, 8. Disponible en <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00691352> [Consulta: 11 de agosto 2018].
- Espinosa-Miñoso, Y. (2014). Una crítica descolonial a la epistemología feminista crítica. En *El Cotidiano*, 184, 7-12. Disponible en <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=32530724004> [Consulta: 10 de octubre 2019].
- Fabardo, M. (ed) (2012). *Feminismos negros. Una antología*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Fabbri, L. (2014). Desprendimiento androcéntrico. Pensar la matriz colonial de poder desde los aportes de Silvia Federici y María Lugones. En *Universitas Humanística*, 78, 89-107. <http://dx.doi.org/10.11144/Javeriana.UH78.dapl> [Consulta: 2 octubre 2021].
- Fracchia, C. (2009). La problematización del blanqueamiento visual del cuerpo africano en la España Imperial y en Nueva España. En *Revista Chilena de Antropología Visual*, 14, 67-82. Disponible en <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3128902> [Consulta: 14 julio 2020].
- Fraga, E. (2013). El problema de la identidad en los estudios poscoloniales. Clasificación racial, historias de las minorías, reconocimiento intercultural. En *Astrolabio*, 11. Disponible en <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/astrolabio/article/view/4123> [Consulta: 3 de agosto 2018].
- Fanon, F. (2009). *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Ediciones Akal.
- Fanon, F. (2018). *Los condenados de la tierra* (4ª Ed.). México: Fondo de cultura económica (Obra original publicada en 1961).

- Federici, S. (2014). *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria* (Hendel, V. y Sebastian Touza, L., Trad.). Madrid: Traficantes de Sueños (Obra original publicada en 2010).
- Gallego Durán, M. (2003). Ser Negra y Mujer: Feminismos de color desde 1850 a la actualidad. En Gallego Durán, & Navarro Domínguez (Eds.) *Razón de mujer. Género y discurso en el ensayo femenino*, 117-135. Sevilla: Ediciones Alfar.
- Galindo, M. (2015). La revolución feminista se llama despatriarcalización. En Bonilla Artigas (Eds.) *América Latina: de ruinas y horizontes: la política de nuestros días, un balance provisorio*, 611-628. Disponible en <http://digital.casalini.it/4535907> [Consulta: 8 febrero 2021].
- Gamboa Umaña, L.E. (2007). *África en América*. Editorial Universidad de Costa Rica.
- García Benítez, A. (2006). Sociedad y educación en las Leyes de Indias. En *Barataria. Revista De Ciencias Sociales*, 4, 259-274. <https://doi.org/10.20932/barataria.v0i4.281> [Consulta: 11 enero 2019].
- García Valdés, D. (2015). Cimarrones de palenque, guerreros de la libertad. En *Revista cultural La sogá*. Disponible en <https://lasoga.org/cimarrones-de-palenque-guerreros-de-la-libertad/> [Consulta: 14 noviembre 2020].
- Garduño, E. (2010). Reseña de “La Conquista de América. El problema del otro” de Tzvetan Todorov. *Culturales*, VI (12), 181-197. México: Universidad Autónoma de Baja California Mexicali. Disponible en <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=69415135008> [Consulta: 10 de mayo 2018].
- Garzón López, P. (2013). Pueblos indígenas y decolonialidad: sobre la colonización epistemológica occidental. *Andamios*, 10 (22), 305-331. Disponible en http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S187000632013000200016&lng=es&tln g=es [Consulta: 12 de septiembre 2018].
- Ghidoli, M. (2015). Potencia de los estereotipos. Retrato intervenido de Ernesto Mendizábal, periodista afroporteño. En *Boletín Americanista*, 0 (63), 57-76. Disponible en <https://revistes.ub.edu/index.php/BoletinAmericanista/article/view/13567> [Consulta: 9 de octubre 2021].
- Gómez Suárez, A. (2009). El sistema sexo/género y la etnicidad: sexualidades digitales y analógicas. En *Revista mexicana de sociología*, 71 (4), 675-713. Disponible en http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0188-

25032009000400003&lng=es&tlng=es [Consulta: 23 de abril 2020].

Gómez Suárez, A. (2010). Etnicidad y tercer género. En *XIV Encuentro de Latinoamericanistas Españoles: congreso internacional*, Sep 2010, 2385-2399. Disponible en <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00532556/document> [Consulta: 23 de abril 2020].

González Gómez, O. (2008). Visiones del “otro”: la sexualidad de los pueblos originarios de América en las formaciones discursivas de la expansión ibérica. En *Estudios Latinoamericanos, nueva época*, 0 (22). Disponible en <http://dx.doi.org/10.22201/cela.24484946e.2008.22.2028.2> [Consulta: 14 de octubre 2019].

Gordon-Chipembere, N. (Ed.) (2011). *Representación y feminidad negra. El legado de Sarah Baartman*. Palgrave Macmillan.

Grenni Montiel, H. (2013). Las “Leyes de Indias”: un intento por considerar a los indígenas como personas con derechos. En *Redicces, Repositorio digital de Ciencia y Cultura de El Salvador*. Disponible en: <http://hdl.handle.net/10972/808> [Consulta: 13 marzo 2018].

Grignon, C. (1993). Racismo y Etnocentrismo de clase. En *Revista Archipiélago: Cuadernos de crítica de la cultura*, 12, 23-28. Disponible en <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?Codigo=2763046> [Consulta: 1 de febrero 2019].

Grosfoguel, R. (2007). Decolonizando los universalismos occidentales: el pluriversalismo transmoderno decolonial desde Aimé Césaire hasta los Zapatistas. En Castro-Gómez y Grosfoguel (comps.). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.

Grosfoguel, R. (2011). Racismo epistémico, islamofobia epistémica y ciencias sociales coloniales. En *Tabula Rasa*, (14), 341-355. Disponible en <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=39622094015> [Consulta: 3 de mayo 2020].

Grosfoguel, R. (2012a). El concepto de racismo en Michel Foucault y Frantz Fanon: ¿Teorizar desde la zona del ser o desde la zona del no-ser? En *Tabula Rasa*, 16, 79-102. Disponible en <http://www.revistatabularasa.org/numero-16/05grosfoguel.pdf> [Consulta: 6 de diciembre 2019].

Grosfoguel, R. (2012b). Descolonización del conocimiento y descolonización de los paradigmas de la economía política. [Video]. Conferencia días 12-14 noviembre para Org. DILAAC y Doctorado en

- Ciencias Sociales. Disponible en https://youtu.be/borTndxD_lk [Consulta: 8 de junio 2018].
- Grupo de Estudios sobre Colonialidad (GESCO) (2012). Los avatares de la crítica decolonial. En *Tabula Rasa*, 16, 213-230. Disponible en <http://www.scielo.org.co/pdf/tara/n16/n16a12.pdf> [Consulta: 12 de enero 2020].
- Grupo de trabajo ZooXXI (2015). Zoológicos de humanos. Disponible en <https://zooxxi.org/informe-telematico-1/>.
- Guha, R. (Ed.) (1982). *Estudios subalternos I: escritos sobre la historia y la sociedad del sur de Asia*. Nueva York: Oxford University Press.
- Gumilla, J. (1745). *El Orinoco ilustrado, y defendido: historia natural, civil y geographica de este gran rio ... gobierno, usos, y costumbres de los Indios*; Tomo primero [segundo]. Disponible en [http://bdh.bne.es/bnearch/biblioteca/El%20Orinoco%20ilustrado,%20y%20defendido%20%20%20%20%20%20%20%20%20historia%20natural,%20civil%20y%20geographica%20de%20este%20gran%20rio%20...%20gobierno,%20usos,%20y%20costumbres%20de%20los%20Indios...%20%20%20/qls/Gumilla,%20Jos%C3%A9%20\(1686%201750\)/qls/bdh0000045093;jsessionid=15FC47A3BEF8084DBDF97745AD388680](http://bdh.bne.es/bnearch/biblioteca/El%20Orinoco%20ilustrado,%20y%20defendido%20%20%20%20%20%20%20%20%20historia%20natural,%20civil%20y%20geographica%20de%20este%20gran%20rio%20...%20gobierno,%20usos,%20y%20costumbres%20de%20los%20Indios...%20%20%20/qls/Gumilla,%20Jos%C3%A9%20(1686%201750)/qls/bdh0000045093;jsessionid=15FC47A3BEF8084DBDF97745AD388680) [Consulta: 12 de enero 2020].
- Guerra, S. (1997). Etapas y procesos en la historia de América Latina. En *Cuaderno de trabajo*, 2. Veracruz: Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales. Disponible en http://biblioteca.clacso.edu.ar/Mexico/iih-s-uv/20170608043740/pdf_473.pdf [Consulta: 1 mayo 2019].
- Gutiérrez Azopardo, I. (2008). *Las cofradías de Negros en la América Hispana. Siglos XVI-XVIII*. Disponible en www.africafundacion.org [Consulta: 11 marzo 2019].
- Gutiérrez Azopardo, I. (1987). El comercio y mercado de negros esclavos en Cartagena de Indias (1533-1850). En *Quinto centenario*, 12, 187-210.
- Gutiérrez Usillos, A. (2017). Tránsgresiones y Marginalidad. El arte como reflejo de la visión del “Otro”. Modelos europeos para los cuadros de castas: Ter Brugghen y Wierix. En *Librosdelacorte.es*, MONOGRÁFICO 5, año 9. Disponible en https://repositorio.uam.es/bitstream/handle/10486/678393/LC_5_11.pdfsequence=1&isAllowed=y [Consulta: 16 de mayo 2017].

- Hall, S. (2013). "El espectáculo del otro". *Sin garantías: trayectorias y problemáticas en estudios culturales*, 431-457. Ecuador: Corporación Editorial Nacional.
- Hellebrandová, K. (2014a). El proceso de etno-racialización y resistencia en la era multicultural: Ser negro en Bogotá. En *Universitas Humanística*, 77, 145-168. Disponible en http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S012048072014000100007&lng=en&tln_g=es [Consulta: 17 de septiembre 2018].
- Hellebrandová, K. (2014b): Escapando a los estereotipos (sexuales) racializados: el caso de las personas afrodescendientes de clase media en Bogotá. En *Revista de estudios sociales*, 49, 87-100. Disponible en la base de datos Dialnet [Consulta: 25 de julio 2018].
- Hering Torres, M. (2007). Raza: Variables Históricas. En *Revista de Estudios Sociales*, 26, 16-27. Disponible en <https://doi.org/10.7440/res26.2007> [Consulta: 10 de marzo 2019].
- Hering Torres, M. (2011). Color, pureza, raza: La calidad de los sujetos coloniales. En Heraclio Bonilla (Ed). *La cuestión colonial*, 451-469. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Holmes, R. (2007). *African Queen: The Real Life of the Hottentot Venu*. Random House.
- Ibarra, E. (2015). Racismo, esclavismo, afrodescendientes. En *Movimiento contra la intolerancia*, Cuaderno de análisis nº 57. Disponible en www.empleo.gob.es/oberaxe/ficheros/documentos/Raxen_57.pdf. [Consulta: 4 de julio 2018].
- International Slavery Museum (2018, 8 julio). Historia de la trata de esclavos. Disponible en http://www.liverpoolmuseums.org.uk/ism/slavery/middle_passage/index.aspx [Consulta: 8 julio 2018].
- Izquierdo Iranzo, P. (2004). *Representación de la raza en la publicidad: análisis de "El País Semanal", 1997-2003*. Memoria para optar al título de Doctora, Universidad Complutense de Madrid. Disponible en Repositorio Institucional <https://eprints.ucm.es/id/eprint/5276/> [Consulta: 10 de febrero 2019].
- Jabardo, M. (ed.) (2012). *Feminismos negros. Una antología*. Madrid: Traficantes de sueños. Disponible en <https://acoca2.blogs.uv.es/page/13/#:~:text=ht%3A//www.inmujer.gob.es/publicacioneselectronicas/documentacion/Documentos> [Consulta: 6 de octubre 2018].
- Jiménez Abollado, F. L. (2000). Implantación y evolución de la encomienda en la provincia de Tabasco, 1522-1625. En *Anuario De Estudios Americanos*, 57 (1), 13-39. <https://doi.org/10.3989/aeamer.2000.v57.i1.257> [Consulta: 6 de octubre 2018].

- Johnston Aguilar, R. (2017). De la casa de doncellas a la cárcel de mujeres: sexualidad y disciplinamiento en Santiago de Guatemala durante el período colonial. En *El Taller De La Historia*, 9 (9), 12–27. Disponible en <https://doi.org/10.32997/2382-4794-vol.9-num.9-2017-2130> [Consulta: 8 de octubre 2020].
- Juanena, C. (2016). Por qué en África no se reconoce la existencia de poblaciones indígenas. Un estudio de caso: los bubis de la isla de Bioko. En *Revista antropología social* 25 (2), 389-420. Disponible en <https://doi.org/10.5209/RASO.53978> [Consulta: 28 de octubre 2018].
- Kabunda Badi, M. (2018). Africanos y descendientes africanos en las Américas: la apuesta por la humanidad común o la revolución humanista. En Ross, C., & Badi Kabunda, M. (Eds.). *Tránsitos materiales e inmateriales entre África, Latinoamérica y El Caribe*, 27-56. Ariadna Ediciones. Disponible en <http://books.openedition.org/ariadnaediciones/1497> [Consulta: 18 de agosto 2020].
- Katzew, I. (2004). *La pintura de castas. Representaciones raciales en el México del siglo XVIII*. Madrid: TURNER Publicaciones.
- Kogan, L. y Galarza, F. (2015). *Cuando la piel habla: Estrategias de blanqueamiento en el sistema universitario peruano*. Lima: Universidad del Pacífico. Disponible en el repositorio <http://hdl.handle.net/11354/966> [Consulta: 30 de mayo 2021].
- Ladero Quesada, M. (2002). *El primer oro de América. Los comienzos de la casa de la Contratación de las Indias (1503- 1511)*. Madrid: Real Academia de la Historia.
- Laviña, J. (1998). Comunidades Afroamericanas. Identidad de resistencia. En *Boletín Americanista*, 48, 139-51. Disponible en <https://www.raco.cat/index.php/BoletinAmericanista/article/view/98736> [Consulta: 18 de noviembre 2019].
- Laviña Gómez, J. (2005). Esclavos rebeldes y cimarrones. En Andrés-Gallego (Ed.), *Tres grandes cuestiones de la historia de Iberoamérica: ensayos y monografías: Derecho y justicia en la Historia de Iberoamérica: Afroamérica, la tercera raíz: Impacto en América de la expulsión de los jesuitas*. Fundación MAPFRE.
- Lavou Zoungbo, V. (2001). Indigenismo y marginación de los negros en América Latina. En *LETRAS*, 1 (33), 129-141. Disponible en <http://www.revistas.una.ac.cr/index.php/letras/article/view/3660> [Consulta: 25 de octubre 2021].

- León y Moreno, N. (1924). *Las castas del México colonial o Nueva España: noticias etno-anropológicas*.
Número 1 de Publicaciones del Departamento de Antropología Anatómica. Talleres gráficos del
Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía.
- Leonetti, F. (2013). Las crónicas de Indias: fronteras de espacios y confluencia de géneros. En *Frontiere: soglie e interazioni. I linguaggi ispanici nella tradizione e nella contemporaneità*. Disponible en <http://hdl.handle.net/11590/314531> [Consulta: 5 de abril 2017].
- Lepe Carrión, P. (2012). Civilización y barbarie: La instauración de la “diferencia colonial” durante los debates del siglo XVI y su encubrimiento como "diferencia cultural". En *Andamios*, 9 (20), 63-88. Disponible en http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1870-00632012000300004&lng=es&tlng=es [Consulta: 20 de enero 2022].
- López-Beltrán, C. (2008). Sangre y temperamento: Pureza y mestizajes en las sociedades de castas americanas. En Gorbach y López-Beltrán (Eds). *Saberes locales; Ensayos sobre historia de la ciencia en América Latina*, 289-331. Disponible en <http://www.scielo.org.co/scielo> [Consulta: 27 de mayo 2019].
- López Cortés, J. (1986). *Los orígenes de la esclavitud negra en España*. Madrid: Editorial Mundo Negro.
- López Pereda, M. (2014). Superstición, brujería y esclavitud en una sociedad colonial: Nueva España a mediados del siglo XVIII. En *Ucrea*, Repositorio abierto de la Universidad de Cantabria. Disponible en <http://hdl.handle.net/10902/5501> [Consulta: 3 de marzo 2019].
- López Rodríguez, M. (2013). *Ficciones raciales: representaciones de raza y genero a través de la literatura y las artes visuales en Colombia 1830-1875*. (Trabajo para optar a doctorado, Georgetown University). Disponible en <http://hdl.handle.net/10822/558681> [Consulta: 20 de marzo 2019].
- López Torres, L. (2012). Fitz-Roy, Darwin y los zoológicos humanos en Jemmy Button de Benjamin Subercaseux. En *Revista de Humanidades*, 25, 97-120. Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=321227326005> [Consulta: 19 de agosto 2021].
- Losada Cubillos J. (2011). Los estudios poscoloniales y su agenciamiento en el pensamiento crítico latinoamericano. En *CRITERIOS, Cuadernos de Ciencias Jurídicas y Política Internacional*, 4 (1), 251-287. Disponible en <https://revistas.usb.edu.co/index.php/criterios/article/viewFile/1952/1695> [Consulta: 30 de mayo 2020].

- Lovejoy, P. E. (2011). Esclavitud y comercio esclavista en el África Occidental: investigaciones en curso. En Velásquez, M. E. (Ed.). *Debates históricos contemporáneos: africanos y afrodescendientes en México y Centroamérica*. Centro de estudios mexicanos y centroamericanos, 35-57. DOI: <https://doi.org/10.4000/books.cemca.193>.
- Lucena Salmoral, M. (2000). *Leyes para esclavos. El ordenamiento jurídico sobre la condición, tratamiento, defensa y represión de los esclavos en las colonias de la América española*. Madrid: Fundación Histórica Tavera. Disponible en http://www.larramendi.es/i18n/catalogo_imagenes/grupo.do?path=1000202 [Consulta: 3 de mayo 2019].
- Lugones, M. (2008). Colonialidad y Género. En *Tabula Rasa*, 9, 73-102. Disponible en: http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1794-24892008000200006&lng=en&tlng=es [Consulta: 7 de julio 2019].
- Lugones, M. (2012). Subjetividad esclava, colonialidad de género, marginalidad y opresiones múltiples. En Montes, P. (Ed.), *Pensando los feminismos en Bolivia*, 129-140. La Paz: Conexión Fondo de Emancipaciones.
- Lux, M. y Pérez Pérez, M.C. (2020). Los estudios de historia y género en América Latina. En *Historia Crítica*, 77, 3-33. DOI: <https://doi.org/10.7440/historicrit77.2020.01>.
- Maldonado-Torres, N. (2007). Sobre la colonialidad de ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. En Castro-Gómez, y Grosfoguel (Eds.). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, 127-167. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- Manuel i Cuenca, C. (1997). Literatura desde la exterioridad salvaje: el descubrimiento de la voz silenciada de la esclava afro-americana. En *Askarpia: Investigación Feminista*, 8, 31-48. Disponible en la base de datos ISOC.
- Manrique, N. (1999). *Algunas reflexiones sobre el colonialismo, el racismo y la cuestión nacional*. Disponible en <https://centroderecursos.cultura.pe/es/registrobibliografico/algunas-reflexiones-sobre-el-colonialismo-el-racismo-y-la-cuesti%C3%B3n-nacional> [Consulta 8 de marzo 2020].
- Marín Cisneros, A. (2016). Moverse en la raza como anticipación de futuro. Apuntes para cabalgar la afectividad racista del presente. En *Revista activista para la divulgación de las voces/los haceres/las experiencias subalternas*. Disponible en <http://desde-elmargen.net/moverse-en-la-raza-como->

- anticipacion-de-futuro-apuntes-para-cabargar-la-afectividad-racista-del-presente/ [Consulta: 24 de junio 2019].
- Márquez, M. (2010). El postestructuralismo como punto de intersección entre medio ambiente y sociedad. En *CCSH 10* (19), 15-2. Disponible en <https://revistas.usergioarboleda.edu.co/index.php/ccsh/article/view/47> [Consulta: 30 de mayo 2020].
- Martínez Andonegui, I. (2014). La presencia del demonio entre los indios de Nueva Granada según las crónicas de Indias (siglos XVI y XVII). En *Mundo Histórico, 1*, 1-18. Disponible en <https://mhistorico.files.wordpress.com/2014/08/artc3adculo-demonio-en-las-crc3b3nicas-de-indias.pdf> [Consulta: 10 de abril 2019].
- Martínez Carreño, A. (1995). *La prisión del vestido. Aspectos sociales del traje en América*. Bogotá: Ariel.
- Martínez Montiel, M. (2006). *Afroamérica, la ruta del esclavo*. México D.F.: Universidad nacional autónoma de México.
- Martino Bermúdez, M. (2007). Género y clases sociales. Debates feministas en torno a E. P. Thompson. En *Revista Herramienta, 23*, Julio. Disponible en <https://www.redalyc.org/pdf/3211/321127307004.pdf> [Consulta: 4 de marzo 2020].
- Massa, P., Bracco, G., Guenzi, A., Davis, J.A., Fontana, G.L. y Carreras, A. (2003). *Historia económica de Europa, siglos XV-XX*. Barcelona: Crítica.
- Maya Restrepo, L. (2009). Racismo institucional, violencia y políticas culturales. Legados coloniales y políticas de la diferencia en Colombia. En *Historia Crítica, 39*, Suppl. 1, 218-245. Disponible en http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0121-16172009000400012&lng=en&tlng=es [Consulta: 22 de noviembre 2019].
- Mbaye, D. (2019). Negritud y género: la representación de la mujer negra en la literatura argentina decimonónica. En *Cuadernos de Investigación Filológica, 46*, 181-200. DOI: <https://doi.org/10.18172/cif.3885> [Consulta: 12 de abril 2020].
- Mead, M. (1935). *Sexo y temperamento en las sociedades primitivas*. Barcelona: Editorial Laia.
- Meillassoux, Claude (1997): Trata de esclavos y desarrollo. En *La Ruta del esclavo*, Unesco. Disponible en: https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000114427_spa [Consulta: 14 julio 2017].
- Memmi, A. (1974). *Retrato del colonizado, precedido por retrato del colonizador*. (Davis, J, Trad.). Buenos

Aires: Ediciones de la Flor.

- Menjívar Ochoa, M. (2007). Género y esclavitud en el Caribe durante la época colonial. En *InterCambio: revista sobre Centroamérica y el Caribe*; 33 (4), 125-143. Disponible en <http://genero.bvsalud.org/lildbi/docsonline/get.php?id=1003> [Consulta: 3 de octubre 2020].
- Meriño Guzmán, R. (2018). Colonialismo, racismo y cuerpo: apuntes críticos desde Frantz Fanon. En *Hermenéutica Intercultural Revista de Filosofía*, 29, 119-135. Disponible en <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6510181> [Consulta: 23 de octubre 2019].
- Mesa, M. (2011). *La imagen del Sur. Racismo, clichés y estereotipos. Unidad Didáctica de Educación Intercultural*. Disponible en <http://centroderecursos.alboan.org/es/registros/6062-la-imagen-del-sur> [Consulta: 29 de diciembre 2017].
- Mignolo, W. (2003). *Historias locales / diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Akal Ediciones. Disponible en <http://www.ram-wan.net/restrepo/decolonial/11-mignolo-un%20paradigma%20otro.pdf> [Consulta: 30 de marzo 2018].
- Milena Coral-Díaz, A. (2010). El cuerpo femenino sexualizado: entre las construcciones de género y la Ley de Justicia y Paz. En *International Law, Revista Colombiana de Derecho Internacional*, 17, 381-410. Disponible en http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1692-81562010000200011 [Consulta: 28 de abril 2020].
- Mira Caballos, E. (1994). Las licencias de esclavos negros a Hispanoamerica (1544-1550). En *Revista de Indias*, 54, (201), 273-297.
- Miranda, E. (2016). La historia del movimiento feminista negro en Estados Unidos. En blog *El orden Mundial*. Disponible en <https://elordenmundial.com/movimiento-feminista-negro-estados-unidos/> [Consulta: 1 de abril 2020].
- Modonesi, M. (2012). Subalternidad. En *Conceptos y fenómenos fundamentales de nuestro tiempo*. Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Sociales. Disponible en http://conceptos.sociales.unam.mx/conceptos_final/497trabajo [Consulta: 2 de junio 2020].
- Mohanty, Chandra (2008). Bajo los ojos de Occidente. En Suárez Navaz y Hernández (Eds.). *Descolonizando el Feminismo: Teorías y Prácticas desde los Márgenes*. Madrid: Cátedra. Disponible en https://www.feministas.org/IMG/pdf/articulo_libro_descolonizando_el_feminismo-.pdf [Consulta:

3 marzo de 2019].

Molina, F. (2011). Crónicas de la hombría. La construcción de la masculinidad en la conquista de América. En *Lemir*, (15), 185-206. Disponible en https://parnaseo.uv.es/lemir/Revista/Revista15/08_Molina_fernanda.pdf [Consulta: 12 de agosto 2020].

Montanaro Mena, A. M. (2016): Hacia el feminismo decolonial en América Latina. En *Libro de Actas del I Congreso de jóvenes investigadorxs con perspectiva de género*. Instituto de Estudios de género, Universidad Carlos III de Madrid. Disponible en <http://hdl.handle.net/10016/23966> [Consulta: 18 de agosto 2019].

Morales Fundora, S. (2001). *El negro y su representación social. Aproximación a la estructura social cubana actual*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.

Moreno Navarro, I. (1969). Un aspecto del mestizaje americano: El problema de la terminología. En *Revista Española de Antropología Americana*. Disponible en http://revistas.ucm.es/index.php/REAA/article/view/REAA6969110201_A [Consulta: 23 de septiembre 2018].

Moya, J. (2012). Migración africana y formación social en las Américas, 1500-2000. En *Revista de Indias*, 72 (255), 321-348. DOI: <http://dx.doi.org/10.3989/revindias.2012.010>.

Munive Contreras, M. (2009). Gozar de su cuerpo: El abuso sexual a las negras esclavas en el Caribe colombiano, Cartagena y Mompo, siglo XVIII. En *Historia*. Disponible en https://www.azc.uam.mx/publicaciones/tye/tye16/articulos_16.html [Consulta: 30 de febrero 2020].

Muñoz Arbelaez, S. (2010). Las imágenes de viajeros en el siglo XIX. El caso de los grabados de Charles Saffray sobre Colombia. En *Historia y Grafía*, 34, 169-204. Disponible en <http://www.redalyc.org/pdf/589/58922689007.pdf> [Consulta: 26 de julio 2018].

Navarro García, L. (2012). *Hispanoamérica en el siglo XVIII* (4ª ed.). Sevilla: Universidad de Sevilla, Secretariado de publicaciones.

Núñez Arancibia, R. (2014). Interrogando las líneas de sangre. “Pureza de sangre”. Inquisición y Categorías de Casta. En *Diálogo Andino - Revista de Historia, Geografía y Cultura Andina*, 43, 101-113. Disponible en <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=371333936009> [Consulta 21 de Enero de 2021].

- Ocampo López, J. (2008). Paulo Freire y la pedagogía del oprimido. En *Rhela*, 10, 57-72. Disponible en https://revistas.uptc.edu.co/index.php/historia_educacion_latinoamericana/.../1482/ [Consulta: 5 de agosto 2020].
- Ochoa Muñoz, K. (2014). El debate sobre las y los amerindios: entre el discurso de la bestialización, la feminización y la racialización. En *El Cotidiano*, 184, 13-22. Disponible en <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=32530724005> [Consulta: 15 de marzo 2018].
- Ojalvo P., A. (2011). *Masculinidades y poder en la pluma del cronista: masculinidad hegemónica y textos coloniales en los Andes del siglo XVI*. (Tesis de postgrado, Repositorio académico de Universidad de Chile). Disponible en <http://repositorio.uchile.cl/handle/2250/108720> [Consulta: 25 de abril 2020].
- Omar Montilla, C. (Ed.) (2007): Performatividad. En *Gramscimania, revista digital*, 13-07-2007. Disponible en <http://www.gramscimania.info.ve/2012/07/que-es-la-performatividad.html> [Consulta: 13 febrero 2021].
- Ortiz Piedrahíta, V. (2013). Modelos estéticos hegemónicos, subalternos o alternativos: una perspectiva étnico-racial de clase y género. En *Tabula Rasa*, 18, 175-197.
- Orozco Melgar, M. y Sanz Pérez, E. (2019). El esclavo imaginado hoy en las artes visuales en el oriente de Cuba. En *Études caribéennes*, 4. Disponible en <https://doi.org/10.4000/etudescaribeennes.17799> [Consulta: 13 febrero 2021].
- Pachón Soto, D. (2008). Nueva perspectiva filosófica en América latina: el grupo modernidad/Colonialidad. En *Ciencia Política*, 5, 8-35. Disponible en <http://www.bdigital.unal.edu.co/20801/1/17029-53780-1-PB.pdf> [Consulta: 5 de septiembre 2020].
- Paiva, R. (2014). Feminismo paritario indígena andino. En Espinosa Miñoso, Gómez Correal, D. y Ochoa Muñoz, K. (Eds.). *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*. 295-308. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- Palacios Mosquera, A. J. (2020). *El poder de la belleza negra: discursos y prácticas en torno al cabello afro*. Repositorio Institucional Universidad de Antioquia. Disponible en <https://hdl.handle.net/10495/16591> [Consulta: 24 abril 2022].
- París Pombo, M. D. (2002). Estudios sobre el racismo en América Latina. En *Política y cultura*, 17, 289-309. Disponible en la base de datos Dialnet [Consulta: 23 de julio 2018].

- Pastor, M. (2011). Del “estereotipo del pagano” al “estereotipo del indio”. Los textos cristianos en la interpretación del Nuevo Mundo. En *IBEROAMERICANA. América Latina-España-Portugal*, 11 (43), 9-27. Disponible en <http://dx.doi.org/10.18441/ibam.11.2011.43.9-27> [Consulta: 18 de noviembre 2018].
- Peña López, R. (2013). Del indio y su proge. La construcción identitaria desde el páramo publicitario en México, o la actualización imagórica de los símbolos coloniales. En *Amérique Latine: Le monde Amérindien et métis contemporain*, inDiGo & Côté-femmes éditions, 2-35260-098-7. hal-01145499. Disponible en <https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-01145499> [Consulta: 17 de noviembre 2020].
- Pérez Vaquero, C. (2013). La Real Cédula de Gracias al Sacar. En *Iustopia*. Disponible en <http://archivodeinalbis.blogspot.com/2013/10/la-real-cedula-de-gracias-al-sacar.html> [Consulta: 10 de marzo 2019].
- Pineda, E. (2017). Esclavitud, colonialismo y racismo discursivo en América Latina. En *RELIGACIÓN. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, II (5), 237-254. Disponible en http://revista.religacion.com/assets/12_pineda_colonialismo_racismo.pdf [Consulta: 3 de agosto 2020].
- Pimentel Melo, C. (2015). Monstruos en cautiverio: fotografía de fueguinos en zoológicos humanos y racismo. En *Revista Sans Soleil, Estudios de la Imagen*, 7, 103-115. Disponible en www.revista-sanssoleil.com [Consulta 1 enero 2022].
- Poloni Simard, J. (2005). Historia de los indios en los Andes, los indígenas en la historiografía andina: análisis y propuestas. En *Nuevo Mundo Mundos Nuevos. Anuario IEHS*, 15, 2000, 87-100. Disponible en <http://journals.openedition.org/nuevomundo/651> [Consulta: 13 de enero 2021].
- Portocarrero, G. (2013). La utopía del blanqueamiento y la lucha por el mestizaje. En *Hegemonía cultural y políticas de la diferencia*. Buenos Aires: CLACSO. Disponible en http://biblioteca.clacso.org.ar/clacso/gt/20130722095432/Gonzalo_Portocarrero.pdf [Consulta: 11 de enero 2020].
- Quezada Parra, A. (2007). *La Administración colonial en América*. Disponible en <http://historiadavidtrumbullsegundociclo.blogspot.com/2007/10/la-administracin-colonial-em-amrica.html> [Consulta: 10 de julio 2018].
- Quijano, A. (2000). Colonialidad del Poder y Clasificación Social. En *Journal of World-systems Research*, vi (2), summer/fall, 342-386. Disponible en <http://csf.colorado.edu/jwsr> [Consulta: 10 de agosto 2017].

- Quijano, A. (1992). Raza, “etnia”, y “nación”: cuestiones abiertas. En *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Buenos Aires: CLACSO.
- Rahier, J. (1999). Mami, ¿qué será lo que quiere el negro?: representaciones racistas en la revista *Vistazo*, 1957-1991. En Cervone E. y Rivera F. (Eds.), *Ecuador racista: imágenes e identidades*. Quito: FLACSO- sede Ecuador.
- Ramírez, L. (2009). ¿De dónde venimos? El sistema de castas del imperio español”. En *Mundo Universitario*, 30, 108-111.
- Ramírez, M. H. (2000). *Las mujeres y la sociedad colonial de Santa Fé de Bogotá, 1750-1810*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Ranea Triviño, B. (2018). Presentación del monográfico. La prostitución: entre viejos privilegios masculinos y nuevos imaginarios neoliberales. En *Atlánticas. Revista Internacional de Estudios Feministas*, 3 (1), 1-12. doi: <http://dx.doi.org/10.17979/arief.2018.3.1.3540> [Consulta: 11 de mayo 2020].
- Ranea Triviño, B. (2019). Masculinidad (hegemónica) resquebrajada y reconstrucción subjetiva en los espacios de prostitución. En *Oñati Socio-legal Series* 9 (S1), S61-S81. Disponible en <https://doi.org/10.35295/osls.iisl/0000-0000-0000-1005> [Consulta: 10 de mayo 2020].
- Restrepo, E. (2007). Imágenes del “negro” y nociones de raza en Colombia a principios del siglo XX. *Revista de Estudios Sociales*, 27, 46-61. Disponible en <https://dialnet.unirioja.es/ejemplar/184809> [Consulta: 15 de abril 2019].
- Restrepo, E. y Rojas, A. (2010). Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos. En *Amerika*, 6. Disponible en <http://journals.openedition.org/amerika/2963> [Consulta: 30 de mayo 2020].
- Reynoso Medina, A. (2005). Revueltas y rebeliones de los esclavos africanos en la Nueva España. En *Revista del CESLA*, 7, 125-134. Disponible en <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=243320976006> [Consulta: 14 de julio 2018].
- Rodríguez Shadow, M. J. (2000). Intersecciones de raza, clase y género en Nuevo México. En *Política y Cultura*, 14, 109-131. Disponible en <https://www.redalyc.org/articulo.o> [Consulta: 21 de enero 2019].
- Romero Frizzi, M. A. (1994). Reflexionando una vez más: La etnohistoria y la época colonial. En

- Dimensión Antropológica*, 1, mayo-agosto, 37-56. Disponible en <http://www.dimensionantropologica.inah.gob.mx/?p=1569> [Consulta: 30 de septiembre 2022].
- Romero Portilla, P. (2006). Cuando los “portugueses” gobernaban en Castilla. Siglo XV. En González Jiménez (coord.), *La Península Ibérica entre el Mediterráneo y el Atlántico siglos XIII-XV*, 695-702. Disponible en la base de datos Dialnet.
- Rosenblat, A. (1954). La población indígena y el mestizaje en América II. Buenos Aires: Editorial Nova. Disponible en <http://www.memoriachilena.cl/602/w3-article-66255.html> [Consulta: 26 de enero 2018].
- Rubino, F. (2018, 11 julio). *La América colonial*. Revista digital de Historia y Ciencias Sociales. Disponible en <http://www.claseshistoria.com/america/colonial-surgimiento.html> (Consulta: 22 de septiembre 2020).
- Safa, H. (2008). Igualdad en la diferencia: género y ciudadanía entre indígenas y afrodescendientes. En Prieto, M. (Ed.): *Mujeres y escenarios ciudadanos*. Quito: FLACSO-Ecuador.
- Said, E. W. (2007). *Orientalismo*. Barcelona: DeBolsillo. (Obra originalmente publicada en 1978).
- Said, E. (2018). *Cultura e imperialismo*. (Catelli Quiroga, Trad.). México: Editorial Debate. (Obra originalmente publicada en 1993).
- Salinas Campos, M. (2012). Las mujeres indígenas, moriscas y africanas: los mestizajes y la representación de la sociabilidad amorosa en Chile. En *Chungara, Revista de Antropología Chilena*, 44 (2), 325-340.
- Sánchez, V. (2013). Representaciones del vestir en la pintura de castas: el indumento como indicador en el marco de un modelo social estamentario. En Ibarra, A; Casetta, G. (Eds.), *Representación en Ciencia y Arte*. Vol 4, 573-584. Editora Brujas.
- Sánchez Arteaga, J. M. (2007). La racionalidad delirante: el racismo científico en la segunda mitad del siglo XIX. En *Revista de la Asociación Española de Neuropsiquiatría*, 27 (2), 111-126. Disponible en http://scielo.isciii.es/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0211-57352007000200011&lng=es&tlng=es [Consulta: 27 de octubre 2018].
- Sánchez Arteaga, J. M. (2010). La antropología física y los “zoológicos humanos”: exhibiciones de indígenas como práctica de popularización científica en el umbral del siglo XX. En *Asclepio. Revista de Historia de la Medicina y de la Ciencia*, LXII (1), 269-292. Disponible en <http://asclepio.revistas.csic.es/index.php/asclepio/article/view/305/301>. ISSN: 0210-4466 [Consulta: 5

de octubre 2020].

- Sánchez Cobos, A. (2019). Rebeldías y resistencias esclavas en la historiografía sobre Cuba, siglo XIX. En *HiSTOReLo. Revista de Historia Regional y Local*, 10 (21), 249-284. DOI:<http://dx.doi.org/10.15446/historelo.v11n21.73106>.
- Sánchez Martínez, A. (2010). La institucionalización de la cosmografía americana: la Casa de la Contratación de Sevilla, el Real y Supremo Consejo de Indias y la Academia de Matemáticas de Felipe II. En *Revista de Indias*, 70 (250), 715-748. doi:<http://dx.doi.org/10.3989/revindias.2010.23>.
- Sandoval Forero, E. A. (2016). Estudios sociológicos sobre los pueblos indígenas 1990-2015. En *Espacio Abierto*, 25, (3). Disponible en <http://www.redalyc.org/jatsRepo/122/12249678014/html/index.html> [Consulta: 18 de mayo 2019].
- Sanssoleiladmin (2020). Por qué es correcto que caiga la estatua de Theodore Roosevelt. *Sans soleil Ediciones*. Disponible en <https://www.sanssoleil.es/por-que-es-correcto-que-la-estatua-de-theodore-roosevelt-caiga/> [Consulta 30 de marzo 2020].
- Santos Morillo, A. (2011). Caracterización del negro en la literatura española del XVI. En *Lemir: Revista de Literatura Española Medieval y del Renacimiento*, 15, 23-46. Disponible en Dialnet [Consulta: 8 de mayo 2018].
- Scott, N. (2000). Domesticidad y comida en las pinturas de castas. En *Históricas*, 59, 10-22.
- Segato, R. (2013). *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos y una antropología por demanda*. Buenos Aires: Prometeo libros
- Silva, M. A. (2004). Reseña de la esclavitud en la Región Sur. En *Memoria del Simposio La Ruta del Esclavo en el Rio de la Plata: su historia y sus consecuencias*, 23-39. Montevideo: UNESCO.
- Silva, V. (2016). Poscolonialismo, crítica y subalternidad. En *La Fuga*, 18. Disponible en: <http://2016.lafuga.cl/poscolonialismo-critica-y-subalternidad/792> [Consulta: 12 de octubre de 2018].
- Silva Ortiz, L. (2018). Castas y posición social. Un cuadro de mestizaje como reflejo del poder en la sociedad Novohispana del siglo XVIII. En *Revista Caras de Clio*, 4 (8).
- Silvana Elías, G. (2017). Caminos zigzagueantes: el humanismo de Frantz Fanon desde la zona de no ser. En *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, 38, 97-119. Disponible en <https://revistascientificas.us.es/index.php/araucaria/article/view/2910> [Consulta: 30 de mayo 2019].

- Solano Suárez Y. (2011). Eurocentrismo y sexismo en la historiografía sobre los pueblos originarios de Abya Yala: hallazgos al investigar las relaciones de género en la civilización Zenú. En *Memorias, Revista digital de Historia y Arqueología desde el Caribe colombiano Año 8, 14*. Disponible en <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/4654009.pdf> [Consulta: 1 de mayo 2020].
- Solé, C. (1996). *Racismo, etnicidad y educación intercultural*. Lleida: Ediciones Universidad de Lleida.
- Soñora Soto, I. (2010). La mujer negra. Aproximación al estudio de los estereotipos trazados por los códigos negros. *Santiago, 121*, 135-159. Disponible en <https://link.gale.com/apps/doc/A308294260/IFME?u=anon~eaf89b9d&sid=googleScholar&xid=4335c166> [Consulta: 30 de abril 2018].
- Soumonni, E. (2008): Esclavitud y memoria en África. En R. C. Gómez (Ed.). *Del olvido a la memoria: África en tiempos de la esclavitud*, 1-66. UNESCO para Centroamérica y Panamá. Disponible en <http://ihncahis.uca.edu.ni/mc/uploads/media/03FascDelOlvidoalamemoria.pdf> [Consulta: 22 de abril 2019].
- Spanoghe, S. (1997). Los salarios dentro del sistema del repartimiento forzoso en el Valle de México, 1549-1632. En *Anuario de Estudios Americanos, 54* (1), 43-64. DOI: <http://dx.doi.org/10.3989/aeamer.1997.v54.i1.398> [Consulta: 17 de marzo 2017].
- Spivak, G. (2010). *Crítica de la razón poscolonial: hacia una historia del presente evanescente*. Madrid: Akal.
- Spivak, G. (2011). *¿Puede hablar el subalterno?*. Madrid: El Cuenco de Plata (Obra original publicada en 1998).
- Stavenhagen, R. (2001). Conflictos étnicos y estado nacional: conclusiones de un análisis comparativo En *Estudios Sociológicos, XIX*, 1, enero-abril, 3-25. Disponible en <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=59855101> [Consulta: 5 septiembre 2019].
- Stolcke, V. (2000). ¿Es el sexo para el género lo que la raza para la etnicidad... y la naturaleza para la sociedad?. En *Política y Cultura, 14*, 25-60. Disponible en <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=26701403> [Consulta: 11 de enero 2016].
- Stolcke, V. (2007). Los mestizos no nacen sino que se hacen. En *Revista Avá, 14*. Disponible en http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1851-

16942009000100002&lng=es&tlng=es [Consulta: 20 de octubre 2019].

- Suárez Navaz, L. (2008). Colonialismo, Gobernabilidad y Feminismos Poscoloniales. En Suárez Navaz y Hernández Castillo (Eds.). *Descolonizando el Feminismo: Teorías y Prácticas desde los Márgenes*, 31-74. Madrid: Editorial Cátedra.
- Symington, A. (2004). Interseccionalidad: una herramienta para la justicia de género y la justicia económica. En *Derechos de las mujeres y cambio económico*, 9. Disponible en <http://www.awid.org/esl/Library/Interseccionalidad-una-herramienta-para-la-justicia-de-genero-y-la-justicia-economica> [Consulta: 3 de abril 2020].
- Taberner Guasp, J. (1999). *Sociología y educación. El sistema educativo en sociedades modernas. Funciones, cambios y conflictos*. (4ª Ed.) Madrid: Editorial Tecnos.
- Taguieff, P. A. (2002). Introducción al libro *El color y la sangre. Doctrinas racistas a la francesa*. En Hoffmann, O. y Quintero, O. (2010). *Estudiar el racismo, textos y herramientas Antología de textos teóricos traducidos al español referidos al estudio del racismo*. Disponible en <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00691352> [Consulta: 29 de mayo 2020].
- Thomas, H. (1998): *La trata de esclavos. Historia del tráfico de seres humanos de 1440 a 1870* (Alba, V. y Boune, C, Trad.). Barcelona: Editorial Planeta.
- Tijoux, M. y Palominos, S. (2015). Aproximaciones teóricas para el estudio de procesos de racialización y sexualización en los fenómenos migratorios de Chile. En *Polis, Revista de la Universidad Bolivariana*, 14, (42), 1-19. Disponible en <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=30544552011> [Consulta: 25 de enero 2018].
- Todorov, T. (2010): *Nosotros y los otros*. Madrid: Editorial SIGLO XXI.
- Torres, M. (2019). Zoológicos humanos. En *Revista digital Afrofeminas*. Disponible en <https://afrofeminas.com/2019/02/24/zoologicos-humanos> [Consulta: 2 de marzo 2021].
- Toussaint, M. (1942). Un documento acerca de Andrés de Islas. En *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, 2 (8), 77-78. Disponible en <https://doi.org/10.22201/ie.18703062e.1942.8.280> [Consulta: 12 de mayo 2019].
- Van Dijk, T. (2001). Discurso y Racismo. En *ILADES: Instituto Latinoamericano de Doctrina y Estudios Sociales*. Disponible en <http://www.discursos.org/oldarticles/Discurso%20y%20racismo.pdf> [Consulta:

13 de octubre 2019].

- Vásquez Padilla, D. H. & Hernández Reyes, C. E. (2020). Interrogando la gramática racial de la blanquitud: hacia una analítica del blanqueamiento en el orden racial colombiano. En *Latin American Research Review*, 55 (1), 64–80. DOI: <http://doi.org/10.25222/larr.170> [Consulta: 8 de mayo 2019].
- Villalón Gálvez, G., & Pagés Blanch, J. (2015). La representación de los y las indígenas en la enseñanza de la historia en la educación básica chilena: el caso de los textos de estudio de historia de Chile. En *Diálogo andino*, 47, 27-36. Disponible en <https://dx.doi.org/10.4067/S0719-26812015000200004> [Consulta: 30 de mayo 2019].
- Vinson III, B. (2011). Moriscos y lobos en la Nueva España. En Velásquez, M. E. (Ed.). *Debates históricos contemporáneos: africanos y afrodescendientes en México y Centroamérica*, 159-178. Centro de estudios mexicanos y centroamericanos. DOI: <https://books.openedition.org/cemca/203?lang=es> [Consulta: 7 de junio 2020].
- Vives González, L. & Sese Sité, L. (2010). Negra española, negra extranjera: dos historias de una misma discriminación. En *Revista de Estudios de Juventud*, 89, 163-186.
- Viveros Vigoya, M. (2008). La sexualización de la raza y la racialización de la sexualidad en el contexto latinoamericano actual. En Careaga, Gloria (Ed.). *Memorias del 1er. Encuentro Latinoamericano y del Caribe. La sexualidad frente a la sociedad*. Disponible en <http://www.ilef.com.mx/memorias%20sexualidad.%20lilia%20monroy.pdf> [Consulta: 22 de octubre 2019].
- Viveros Vigoya, M. (2016a). Blanqueamiento social, nación y moralidad en América Latina. En Messeder, S., Castro, M.G., and Moutinho, L. (Eds.). *Enlaçando sexualidades: uma tessitura interdisciplinar no reino das sexualidades e das relações de gênero* Salvador: EDUFBA, 17-39. Disponible en <https://doi.org/10.7476/9788523218669.0002> [Consulta: 12 de enero 2019].
- Viveros Vigoya, M. (2016b). La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación. En *Debate Feminista* 52, 1–17. Disponible en www.sciencedirect.com [Consulta: 23 de mayo 2020].
- Wade, P. (2013). Racismo, democracia racial, mestizaje y relaciones de sexo/género. En *Tabula Rasa*, 18, 43-72, enero-junio. Disponible en <http://www.scielo.org.co/pdf/tara/n18/n18a02.pdf> [Consulta: 11 de junio 2020].

- Wade, P. (2017). Estudios afrodescendientes en Latinoamérica: racismo y mestizaje. En *Tabula Rasa*, 27, 23-44, julio-diciembre. Disponible en <https://doi.org/10.25058/20112742.443> [Consulta: 11 de junio 2020].
- Wells, Ida, B. (2012). Horrores sureños: la ley Lynch en todas sus fases. En Jabardo, M. (Ed.) *Feminismos negros. Una antología*, 71-91. Madrid: Traficantes de sueños. Disponible en <https://www.traficantes.net/sites/default/files/pdfs/Feminismos%20negros-TdS.pdf> [Consulta: 10 de octubre 2021].
- West, C. & Fenstermaker, S. (2010). Haciendo la Diferencia. En *Hoffmann y Quintero. Estudiar el racismo, textos y herramientas. Antología de textos teóricos traducidos al español referidos al estudio del racismo*. Disponible en <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00691352> [Consulta: 17 de mayo 2019].
- Williams, E. (2011). *Capitalismo y esclavitud*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Zubeldia Pérez, G. (2017). La abolición de la esclavitud en España. Una aproximación comparada a los casos británico y francés. En *Ucrea: Repositorio Universidad de Cantabria*. Disponible en <https://repositorio.unican.es/xmlui/bitstream/handle/10902/.../ZubeldiaPerezGerman.pdf> [Consulta: 14 febrero 2019].