

Capítulo 1

Diálogos geopolíticos y Reparaciones



Foto: María Esperanza Palau

Color, inferioridad y Esclavización: la invención de la diferencia en los discursos de la colonialidad temprana*

MARÍA EUGENIA CHÁVES

Resumen

Paralelamente a la expansión colonial ibérica en América y África se generó un saber erudito acerca de las diferencias entre los seres humanos. Los criterios de origen, color y “pureza de sangre” sirvieron para justificar la inferioridad natural de los pueblos conquistados y para imponer la hegemonía colonial y la esclavización de los africanos. En este artículo examinaré algunos de estos discursos con el objeto de mostrar que las formas de discriminación social que sufren hasta la actualidad los afrodescendientes no se originan solamente en el sistema de clasificaciones raciales que aparece en los saberes noreuropeos desde la segunda mitad del siglo XVIII. Argumentaré que el reconocimiento del espesor histórico que tienen las formas de exclusión social que se generan en el Renacimiento español es indispensable para descolonizar el pensamiento sobre las diferencias y encontrar formas de superarlas.

Palabras clave: pureza de sangre, castas, mestizaje, esclavitud africana, color, discursos de inferioridad, siglo XVII, evangelización

* La escritura de este artículo se realizó en el marco del proyecto de investigación “The Colour of Citizenship in Latin America. Racial Discourses and the Dynamics of Gender in the Transition from Colonial to Post-colonial Regimes”, financiado por el Departamento de Investigación para el Desarrollo (SAREC) de la Agencia Sueca de Cooperación Internacional para el Desarrollo (ASDI) y dirigido por la autora.

Para entender la mayor dificultad [...] que se halla en la especie humana entre los Etiópes y demás Reinos de negros, es necesario saber la causa de la generación de los monstruos y su principio, lo cual sabido, quedará la dificultad clara. Para lo cual digo, que el principio de esto solo consiste [...] en no alcanzar [la] naturaleza su perfecto fin, que es engendrar cada uno su semejante, porque no alcanzándola, es monstruo lo que se engendra, según aquella parte en que se diferencia de su principio [...]. Y así es más conforme a razón decir que monstruo no es otra cosa, sino un pecado de naturaleza, con que por defecto o sobra, no adquiere la perfección que el viviente había de tener

SANDOVAL 1627: 77

El epígrafe con que se inicia este artículo está tomado del libro *Naturaleza, policia sagrada y profana, costumbres y ritos, disciplina i catechismo evangelico de todos los etiopes*, publicado por el jesuita Alonso de Sandoval en 1627. Actualmente, la enunciación de esta opinión provocaría por lo menos asombro, si no una franca indignación. Sin embargo, en la primera mitad del siglo XVII estas ideas gozaban de completa autoridad, eran aceptadas en los círculos eruditos y formaban parte del gran corpus de discursos construidos con el objeto de dar significado y hacer inteligibles los “nuevos mundos” que se agregaban al conocimiento europeo. En este artículo intentaré deshilar algunas claves para entender la forma en que, durante los primeros siglos de la colonialidad, se construyeron los discursos sobre las identidades de los africanos esclavizados y sus descendientes.

Cada vez se acepta más la tesis de que el pensamiento sobre la raza, las clasificaciones raciales y la exclusión racial se generó a fines del siglo XVIII (Wade 2000; Graham 1990; Cooper 2000; Andrews 2004). Mi intención es mostrar que este tipo de conocimiento tiene un espesor histórico que se remonta al Renacimiento español y al conjunto de discursos que surgen a partir de la exploración y conquista de América y África. A continuación voy a presentar de forma muy sucinta las tesis de algunos de los eruditos hispanos que contribuyeron a dar significación a las relaciones de dominación coloniales y a construir las identidades de los africanos esclavizados en el Nuevo Mundo. Este ejercicio me parece imprescindible para entender los fundamentos discursivos que han impuesto y reproducido, hasta el día de hoy, una epistemología que mantiene en condiciones de subalternidad a una gran parte de la población afrodescendiente.

Alonso de Sandoval vivió la mayor parte de su vida en Cartagena de Indias, dedicado a la misión de evangelizar a los africanos esclavizados que llegaban al

puerto. Con base en su ministerio escribió un libro –fundado en una exhaustiva investigación– sobre el lugar de origen, las costumbres, la lengua y las prácticas religiosas de los africanos. Su obra se publicó en dos versiones, la primera en 1627 y la segunda, extensivamente revisada, en 1647. En ambas ediciones, Sandoval inicia su disertación sobre las diferentes “naciones de negros” con un discurso erudito que pretende explicar el origen del color negro de su piel y justificar su esclavitud. En este contexto, el jesuita introduce la cuestión haciendo referencia al origen de los monstruos. Para Sandoval, el color oscuro, entendido como el efecto de “un pecado de la naturaleza”, ubicaba a las “naciones de negros” en ese espacio límite en el cual se situaba a aquellos seres humanos cuyas diferencias con el resto eran extremas.

De esta forma, Sandoval nos ofrece todo un catálogo de las teorías que trataban de explicar la existencia de los monstruos, entre éstas el efecto de la imaginación y del clima para alterar la “materia generativa” (esto es, el semen) y, como consecuencia, las características físicas de los seres humanos. Sin embargo no cree que estas teorías expliquen satisfactoriamente el fenómeno. Porque, según opina, el color negro

proviene, o de la voluntad de Dios, que pretendió esta variedad, para el adorno, y hermosura del universo; o de las particulares calidades, que esta gente en sí misma tiene intrínsecas; o *Proficit a spermatis natura*, esto es de la semejanza, y calidad de los padres. Lo cual es conforme al sentir de los filósofos [...] que la blancura proviene de la suma y predominante frialdad, como se ve en la nieve: y la negrura del sumo, y excesivo calor, como se ve en la pez (Sandoval 1647: 10).

Como muestra la cita, para Sandoval son posibles dos explicaciones: que esta diferencia de color sea producida por Dios o, en su defecto, que se haya producido como consecuencia de *calidades intrínsecas presentes en la naturaleza del semen de los negros*. Con esta tesis Sandoval rechaza las causas externas de la diferencias, como las producidas por el clima o la imaginación, que son contingentes y por lo tanto reversibles, para establecer una causa inherente a la naturaleza de las “naciones de negros”, una causa que resulta ser fundamental e inmutable. Este discurso tendrá profundas resonancias en la forma en que, durante el desarrollo de las relaciones coloniales, se definirá la posición de los africanos esclavizados y sus descendientes en la América hispana.

Los hijos de Adán y el relato de la diferencia

Uno de los dogmas fundamentales del saber escolástico preconizaba el origen común de todos los seres humanos en la generación de Adán. No obstante, desde los primeros siglos cristianos la exégesis bíblica patrística se encargó de establecer el carácter diferenciado de la población que poblaba el continente africano. El color oscuro de la piel se consideró no solamente un atributo que establecía una diferencia sino también un signo cargado de significados que, como se verá a continuación, construían la imagen de las “naciones de negros” como naturalmente inferior a la del resto del género humano.

Este discurso parte de la interpretación de un pasaje del Antiguo Testamento en que se relata la innoble acción en la que incurrió Cham, tercer hijo del patriarca Noé y quien, en una ocasión en que vio borracho a su padre, se burló de su desnudez. A diferencia de Cham, sus hermanos Seth y Jafet expresaron su respeto al padre y lo cubrieron sin atreverse a mirarlo. La burla que Cham hizo del padre fue castigada por Dios, quien maldijo a sus descendientes y los condenó a servir por siempre como esclavos de los descendientes de Seth y Jafet. La historia bíblica no hace referencia al color como un signo de la maldición. Son las interpretaciones patrísticas las que establecen esta relación de significación como una estrategia discursiva para justificar la diferencia y fundamentar la subalternidad de los pueblos africanos (Goldenberg 2003: 45-75). Este giro del discurso es posible toda vez que la interpretación del mito hebreo fundacional establece una división tripartita del mundo en la que Seth y Jafet habrían poblado Europa y Asia, respectivamente, y Cham, los territorios que comprenden el continente africano y la península arábiga y que en hebreo se denominan Kus, un vocablo que se ha traducido como “quemado”, y que también han recibido el nombre de Etiopía (Goldenberg 2003; Snowden 1983). Este espacio se concebiría entonces como el del pueblo maldito, condenado a la esclavitud y marcado por el color oscuro, un signo de su inalterable diferencia.

No obstante estos argumentos, uno de los dogmas del cristianismo establece que todos los seres humanos, sin importar sus diferencias, descienden de un solo tronco: el de Adán, primer hombre creado por Dios. Esta tesis, conocida luego como monogenismo, tuvo su contraparte en el poligenismo, que preconizaba la existencia de generaciones diferentes. Este debate, que empezó a adquirir relevancia a partir del siglo XVI, y con la consolidación del movimiento reformista, tuvo una larga influencia en el pensamiento occidental. En el contexto del saber cristiano dominante, empero, el dogma tenía que ser respetado so pena de caer en la herejía. Con una estrategia retórica admirable, Alonso de Sandoval

logra construir su explicación de la diferencia radical de las “naciones de negros” sin contrariar el dogma de la generación única. Su hipótesis está claramente expuesta en el pasaje siguiente:

Es pues mi parecer, y sentencia en cuestión tan altercada, que la tez negra en todas, naciones prietas, no provino tan solamente de la maldición que Noe echó a su nieto Chanaan [...] sino también de una calidad predominante, innata, e intrínseca, con que crió Dios a Cham, que fue un excesivo calor, para que los hijos que engendrarse saliesen con ese tizne, y como marca de que descendían de un hombre que se había de burlar de su padre con tanto atrevimiento; y así dispuso que en la materia seminal de su primogénito Chuz, y no en la de otros, hubiese tal temperamento de las primeras cualidades, cual era menester para que de ellas resultase aquella cualidad segunda de negrura, para lo cual no le faltaría a su padre Cham aquel exceso de calor, que piden los Filósofos para el color negro [...]. Lo cual a su modo se puede entender en los negros que traen su origen de Cham; que fue el primer siervo y esclavo que hubo en el mundo [...] en quien estaba este calor intrínseco para con el tiznar a sus hijos y descendientes. Y con reparo que aquel color negro que entonces hacia variedad y causaba hermosura se convirtió en mancha (Sandoval 1647: 17).

A pesar de la novedad que presentaba el argumento de Sandoval en el proceso de construcción de un discurso de diferenciación, su erudición tiene antecedentes claros en la obra de Joseph de Acosta, otro jesuita que sirvió al gobierno colonial durante el siglo XVI y que dedicó su obra a explicar el origen y la naturaleza de los nativos americanos y de sus sociedades (Acosta 1590). Sus esfuerzos, contrariamente a lo que la historiografía ha mantenido, se dirigieron a definir la naturaleza inferior de los habitantes originarios de América y a justificar el dominio colonial a través de la labor evangelizadora. En 1589, en su *Promulgatione evangelio apud Barbaros, siue De Procuranda Indorum Salute libri sex*, Acosta estableció una clasificación jerárquica de todos los no-europeos o no-blancos, a los cuales denominó de forma general “los bárbaros”. Sus criterios tienen que ver con características de “civilidad” tales como el manejo de la escritura y el desarrollo de instituciones políticas, militares y religiosas. Acosta divide a todos los bárbaros en tres diferentes clases: primero, los chinos y japoneses; luego, los peruanos, mexicanos y chilenos, y, finalmente, los salvajes parecidos a las fieras (Acosta 1589: 102-103). Aparte de los parámetros de barbarie/civilidad, Acosta introduce la variable del color como signo visible de inferioridad natural e inmutable.

En el proemio a su obra describe las dificultades casi insalvables que se presentan para evangelizar a los indígenas americanos y los compara con el pueblo bíblico descendiente de Cham, los cananeos; una nación, según él, perversa, de una malicia natural y cuyo pensamiento no podía transformarse porque era una simiente maldita desde el principio. Así se expresa Acosta:

Hay, pues, gentes imbuidas en una malicia ingénita y como hereditaria, cuyo pensamiento es tan rebelde, y está tan hundido en la maldad, que será muy dificultoso arrancarlo de ella. Como no puede el etíope cambiar el color de su piel, o el leopardo sus manchas multicolores, así tampoco podéis vosotros hacer el bien, estando enseñados a hacer el mal. [...] *Esta es, pues la primera causa y la principal que puede traerse de que en estas regiones con mucho trabajo no se pueda esperar gran fruto, porque son simiente maldita, destituida del divino auxilio y destinada a la perdición* (Acosta 1589: 398) (cursiva añadida).

A pesar de todas estas “trabas”, Acosta escribe su obra como una defensa de la tarea evangelizadora en el Nuevo Mundo y ofrece una guía para quienes decidieran enfrentar el reto. La obra de Alonso de Sandoval es, en más de un sentido, una emulación de la obra de Acosta, ya que buena parte de su tratado se dedica a definir un método de evangelización acorde a la naturaleza de las “naciones de negros”. La conversión de los africanos esclavizados debe funcionar como una herramienta efectiva de *salvación*. Tanto para Acosta como para Sandoval, la salvación es un proceso necesario para *rescatar* a los nativos americanos y a los africanos esclavizados del destino al que los ha condenado su naturaleza, expresada en su poco entendimiento, sus apetitos desbocados y sus herejías. Es, en definitiva, la única vía de estos pueblos para aspirar a la redención de su diferencia. Sin embargo se espera que esta redención tenga lugar en un espacio y en un tiempo que están más allá de la vida y la muerte: el momento del Juicio Final y de la resurrección. Mientras tanto, los nativos americanos y las “naciones de negros” deben sujetarse a la autoridad de quienes tienen el imperio de la fe, la palabra y la fuerza.

Por esto, Sandoval, aunque denuncia las condiciones de la trata y la violencia y crueldad del trato que los amos dan a sus esclavos, no realiza una condena de la esclavitud. De hecho cree necesario aclarar que su insistencia en la salvación de las almas de los esclavizados no implica una defensa de su libertad ni, menos aún, puede dar pretexto al cuestionamiento de la autoridad de los amos:

Por lo dicho hasta aquí, del modo que los amos tratan a sus esclavos [...] me ha parecido discurrir un poco, para dar a entender a los esclavos, que no por eso

se libran de la obligación de servidumbre, a que su corta ventura y triste suerte los trajo: y a los amos que abran los ojos y vean la obligación que les corre, que no por ser amos son señores absolutos, sin ley, sin obligación, ni Rey en orden a sus esclavos (Sandoval 1627: 243-244).

En el espacio de la contemporaneidad, los africanos esclavizados deben, según Sandoval, aceptar su servidumbre con humildad y obediencia y sobrellevar su destino como un martirio necesario y justo:

Porque en esto consiste la gracia y amistad de Dios, y por este camino se alcanza, si el criado por conservar la conciencia pura con Dios, y por deseo de agradarle, sufre con paciencia, las tristezas y aflicciones que injustamente le causa la furia de su señor. De modo que sirviendo bien reciba mal, y por la obra que merecía premio, reciba castigo [...] Porque vuestra vocación es para obedecer, no solamente a los señores que os tratan con blandura sino también a los que os tratan con aspereza y os agravan [...] porque dado que esta vez padezcan sin culpa presente, han hecho otras culpas que merecen éstas, y otras más graves penas (Sandoval 1627: 243-244).

Mestizaje, Esclavitud y color

Discursos normativos y prácticas de represión y exclusión encontraron sustento en los saberes que se generaron durante el Renacimiento español en virtud del antagonismo entre civilidad y barbarie, color oscuro y color blanco, Europa y el resto del mundo, salvadores y condenados y dominadores y dominados. Durante los siglos siguientes del desarrollo colonial, las identidades del mestizaje fueron afectadas profundamente por estos discursos. Tanto en la legislación como en las relaciones sociales se apuntó a reproducir estas formas de diferenciación y a reprimir a la población que se consideraba subalterna.

Juan Solórzano y Pereyra, también jesuita y contemporáneo de Sandoval, fue uno de los tratadistas políticos más connotados del siglo XVII. Una de sus obras más relevantes para la historia de la América hispana es el tratado *Indiarum iure siue* (Solórzano y Pereyra 1639). La versión española, que difiere en varios aspectos de la original, se publicó en 1647, el mismo año en que Sandoval publicaba la segunda versión de su obra.

Siguiendo de cerca a Joseph de Acosta, Solórzano y Pereyra divide a los habitantes del mundo, según una escala de civilidad, en las tres categorías ya enun-

ciadas por Acosta. Su aporte, sin embargo, es más evidente a la hora de definir las identidades del mestizaje:

Tomaron el nombre de mestizos por la mixtura de sangre y Naciones que se junto a engendrarlos [...] Y los mulatos, aunque también por la misma razón se comprenden en el nombre general de mestizos, tomaron éste en particular cuando son hijos de negra y hombre blanco, o al revés, por tenerse esta mezcla por más fea y extraordinaria y dar a entender con tal nombre que le comparan a la naturaleza del mulo [...] *Lo más ordinario es que nacen de adulterio o de otros ilícitos y punibles ayuntamientos, porque pocos españoles de honra hay que casen con indias o negras, el cual defecto de los natales les hace infames [...] sobre él cae la mancha del color vario y otros vicios que suelen ser como naturales y mamados en la leche* (Solórzano y Pereyra 1777: 612) (cursiva añadida).

Como lo refleja el texto, un impedimento insuperable para los mestizos era el “defecto de los natales”. Los mestizos se consideraban producto de relaciones pecaminosas y delictivas que connotaban suciedad, impureza y contaminación. En el contexto colonial, esta idea de contaminación, en términos tanto físicos como sociales, tuvo un claro referente en la “*mancha del color vario*”.

La “mancha del color vario” fue una metáfora usada para aludir no solamente a la mezcla en términos de origen-color sino también a la idea de pecado y a un sentido figurado de suciedad. La “mancha” no es literalmente una mancha, así como lo impuro no es literalmente lo sucio. Su representación se mantiene en el claroscuro de una afección casi física que, sin embargo, apunta hacia una indignidad de tipo más bien moral concretada en formas de exclusión social y represión. Una de las contribuciones del humanismo no platonizante que influyó en las estructuras de saber de los siglos XVI y XVII fue la preeminencia del uso de la metáfora para definir el sentido de las cosas. Es decir la preeminencia de la palabra sobre las cosas. La metáfora, articulada en el marco de la retórica, constituía el elemento fundamental de la significación (Grassi 1993). Michel Foucault (Foucault 1990) ha hecho referencia también a esta forma de saber como la “episteme del Renacimiento”, en la cual las cosas se conocían por efecto de una relación de semejanza. Las cosas llevaban en sí mismas el código que hablaba de su naturaleza y su significación. Aun reconociendo que la cronología de las diversas épistemes que Foucault propone debería revisarse para el contexto de la colonialidad española, es interesante constatar que la idea del color de piel como signo de la diferencia y la idea de la “mancha del color vario” como signo visible de la contaminación del mestizaje se establecen en el marco de relaciones de similitud.

El discurso del mestizaje como elemento contaminante y amenazante para el orden colonial no aparece con la colonización española. Tiene sus raíces en el discurso de “limpieza de sangre” que aparece en la Península a raíz de las campañas de la Reconquista. Junto a la guerra de expulsión de las comunidades árabes afincadas en la Península por siete siglos se construye un discurso para mantener identidades diferenciadas y justificar el dominio cristiano. No obstante, lo puro no puede pensarse sin el recurso a su contrario; de allí que la parafernalia con que se acompaña la representación de la suciedad y la impureza sea imprescindible para crear y mantener formas de diferenciación y exclusión social. A partir de una lógica de exclusión de lo sucio, de lo impuro, se fundan líneas de demarcación entre unos individuos y otros (Douglas 1966). Lo impuro amenaza los límites, los lugares seguros, las reglas (Kristeva 1980). Tal es el trasfondo de la obsesión por la limpieza de sangre.

Es interesante notar, que en este discurso de “limpieza de sangre” que subyace a la definición de las identidades del mestizaje se puede detectar, desde temprano en la Colonia, la necesidad de diferenciar entre los mestizos que descendían de africanos y aquellos que no. En la *Recopilación de las leyes de Indias*, de 1680, se dedica un capítulo a establecer una serie de regulaciones sobre la vestimenta, el uso de armas y de joyas y los lugares de vivienda y los espacios que se consideraban apropiados o inapropiados para los negros libres y los mestizos de ancestro africano. Por otro lado se insiste en la necesidad de la separación entre indios y negros libres y en que a estos últimos se los obligue a vivir bajo la autoridad de un amo y a pagar tributo (t. 2, lib. 7, tít. 5).

A medida que crecía la incidencia de la población de origen africano en el fenómeno del mestizaje, los adjetivos para diferenciar a los individuos tendían a multiplicarse al ritmo al que se multiplicaba la “mancha del color vario”. Términos como *zambo*, *mulato*, *coyote*, *lobo*, etc., o vocablos generalizadores como *castas* y *gente de todos los colores* se contaban entre los más comunes. Como se ve, estos apelativos hacen referencia a cualidades animales. A medida que avanzaba el siglo XVIII, los nombres para definir las identidades del mestizaje con ancestro africano se multiplicaban.

Este proceso de multiplicación de los apelativos del mestizaje ha dado pie para caracterizar a la sociedad colonial como un régimen de castas, en donde blancos y mestizos ocupaban los niveles superiores, que correspondían al mayor aprecio social, mientras que indios y negros se relegaban a los inferiores (Mörner 1967; Lockhart 1984). El espacio intermedio sería, según este modelo, el de castas de personalidad incierta. Se ha sometido a discusión esta caracterización

de una estructura social jerárquicamente organizada con base en la superposición de la apreciación del color a una estructura estamental. Se ha puesto en duda la preeminencia de la apreciación del color sobre otros factores, como la capacidad económica, el género y la opinión pública, a la hora de definir las identidades coloniales (Boyer 1997; Minchom 1994; Poloni-Simard 2000; Schwartz 1995; Kuznesof 1995; Kellog 2000; Jackson 1999).

No obstante, trabajos realizados en sociedades con alta incidencia de población afrodescendiente muestran con claridad que el color fue un factor de peso en el destino de las generaciones de mestizos con ancestro africano (Martínez-Alier 1974; Mattos 1998; Estensoro 2000; Anrup y Cháves 2005). En estos contextos, la preeminencia del origen o el color, lejos de desaparecer con la transformación política que marcó el fin del régimen colonial, se agudizó y favoreció la reproducción de prácticas de exclusión social dirigidas a la población afrodescendiente (Andrews 2004; Cooper 2000; Castro-Gómez 2005).

Los discursos eruditos de comienzos de la Colonia, de los cuales aquí he presentado sólo una pequeña muestra, sentaron las bases para definir la dominación y la subalternización de las poblaciones de nativos americanos y de africanos esclavizados con base en criterios de origen-color y de civilidad. En el marco epistémico del saber escolástico, sin embargo, no existía la necesidad de establecer un concepto que diera cuenta de las diferencias individuales, de sus grados o de sus relaciones. Lo mismo ocurrió con el término *raza*, que se generalizó desde la segunda mitad del siglo XVIII en el contexto de los discursos de naturalistas y filósofos noreuropeos. Sólo a partir del siglo XVIII se empezó a notar un cambio en los sistemas de significación en el contexto hispanocolonial. Este cambio coincidió con la multiplicación de los apelativos para designar las identidades del mestizaje y con la popularización del vocablo *castas*, con el cual se intentaba reducir a un solo término la multiplicidad de los nombres que aparecían constantemente para hacer referencia a los mestizos.

El discurso de las castas

El mestizaje fue un elemento perturbador de un orden colonial concebido, en principio, como la convivencia de dos repúblicas separadas, la de los españoles y la de los indios. Los esclavos africanos nunca fueron considerados un ente cultural o social por sí mismos, pero se consideraban un elemento de la sociedad colonial que debía mantenerse en subordinación con respecto a los blancos-españoles y de aislamiento con respecto a los indios. Este ideal fracasó desde un principio, y el mestizaje —un producto complejo de las interrelaciones sociales, culturales y

sexuales entre los colonizadores, la población nativa y los esclavos africanos— se aceptó como una consecuencia indeseable. Durante todo el gobierno colonial, las autoridades intentaron discriminar entre las identidades de unos mestizos y otros y, sobre todo, ejercer prácticas de control social y represión.

Desde comienzos de la Colonia, las identidades del mestizaje en que no intervenía el elemento europeo-blanco empezaron a ser definidas con la expresión general de “castas de color incierto”. El término *casta* figura en los dialectos castellano, gallego y portugués desde época medieval. Es interesante notar que, en los siglos XII y XIII, en una sociedad en la que musulmanes, judíos y cristianos convivían evitando mezclarse, la palabra designó a los grupos de cristianos. Ser “de casta”, en este contexto, tenía una acepción de ausencia de mezcla. Este sentido de pureza lo recoge Nebrija (Nebrissensis 1492): “casta: buen linaje”. En su *Diccionario*, Covarrubias (Covarrubias 1610, I: 209) así lo indica: “casta: vale linaje noble [...] que es de buena línea y descendencia, no embargante que decimos de buena casta y mala casta”. Con el desarrollo de la colonialidad hispana en América, el término aparece con otros significados:

Metafóricamente llaman todas las cosas que descienden o provienen de un principio [...]. Hacer casta: procrear y tener hijos lo que comúnmente se entiende de los animales [...] y jocosamente se usa también hablando de los racionales. “De casta le viene al galgo el ser rabilargo”: *Refrán con que se significa la propensión que los hijos suelen tener, como heredada, a los vicios y defectos de los padres: asemejándose a ellos en esto como en las propiedades y señas corporales*” (Real Academia, I: 209) (cursiva añadida).

En el contexto de las relaciones de dominación coloniales, el término *casta* va adquiriendo connotaciones que potencian sus significados peyorativos, con base en los cuales se identifica a aquellos a quienes se les aplica con seres cercanos a los animales. Hay que notar que en el transcurrir del siglo XVIII, el término se empleó frecuentemente para referirse a los mestizos con ancestro africano. De hecho, varios de los apelativos para referirse a este tipo de identidades provienen de nombres de animales “monstruosos” o salvajes. El término *zambo* se define como sigue: “animal silvestre y disforme, que se cría en algunos parajes de la América [...] su piel de vario colorido y su garra de bastante fuerza. Es tan horrible, que a la primera vista espanta a quien no lo conoce” (Real Academia, I: 616).

Unas décadas después, un burócrata español con amplia experiencia en América, Dionisio Alcedo y Herrera, describe así a zambos y cambujos: “hijo de negro y mulata, o al contrario: es la casta más despreciada de todas por sus

perversas costumbres: cuando la mezcla es de indio y negra, o de negro e india, se llama Zambo de indio: en Nueva España llaman a este Cambujo” (Alcedo y Herrera 1967: 286).

Por su parte, la importancia del color blanco como signo de mayor estatus se estableció ya a principios del siglo XVIII:

Hombre y mujer blancos es lo mismo que persona honrada, noble, de calidad conocida: porque como los negros, mulatos, berberiscos y otras gentes que entre nosotros son tenidas por baladíos y despreciables, carecen regularmente de color blanco, que tienen casi siempre los europeos: el ser hombre blanco o mujer blanca se tiene como por una prerrogativa de la naturaleza, que califica de bien nacidos a los que la poseen (Real Academia, I: 616).

A medida que avanzaba el siglo XVIII, bajo el apelativo de “castas” se fue reuniendo una serie de identidades de color vario que dieron paso a varias tipologías, acompañadas muchas veces de una rica iconografía. Los vocablos para designar a las castas se podían multiplicar hasta el absurdo. En esa época empezaron a producirse sistemas para clasificar los diferentes tipos de mestizaje. Estas tipologías se acompañaron, la mayor parte de las veces, con representaciones pictóricas que ilustraban las secuencias del mestizaje hacia la “redención” –o “blanqueamiento”– o hacia la “degeneración” –o “ennegrecimiento”–. La casta establecía criterios de origen y expresaba jerarquías con base en formas de “degeneración”. El color era el signo con que estas tipologías se expresaban.

A continuación cito tres ejemplos de estas tipologías, las dos primeras elaboradas en México, en 1715 y entre 1770 y 1780, y la última, en Perú, en 1770:

De español e india produce mestizo
De español y de mestiza produce castizo
De castizo y española produce español
De español y negra produce mulato
De español y mulata produce morisco
De español y morisca produce albina
De mulato y mestiza produce mulato torna atrás
De negro e india produce lobo
De indio y loba produce grifo que es tente en el aire
De lobo y de india produce lobo que es torna atrás
De mestizo y de india produce coyote
(Katzew 2004: 12-14)

1. Indios montaraces
 2. De español y mestiza, castiza
 3. De español y castiza, español
 4. De mestizo e india, coyote
 5. De negro e india, lobo
 6. De español y negra, mulato
 7. De español y mulata, morisco
 8. De español y morisca, albina
 9. De español y albina, torna atrás
 10. De lobo y mestiza, cambujo
 11. De chino cambujo y mulata, albarazada
 12. De albarazado y mulata, barcina
 13. De indio y barcina, zambaiga
 14. De castizo y mestiza, chamizo
- (Katzew 2004: 21-27)

Indios infieles, ídem
 Indios serranos tributarios civilizados, ídem
 Español, india serrana o cafetada produce mestizo
 Mestizo, mestiza, mestiza
 Español, mestiza, producen cuarterona de mestizo
 Cuarterona de mestizo, español, producen quinterona de mestizo
 Español y quinterona de mestizo, producen español o requinterona de mestizo
 Negros bozales de Guinea, ídem
 Negra de Guinea o criolla, español producen mulatos
 Mulata, hija de mulata, padre mulato
 Mulata con español, producen cuarterón de mulato
 Español, cuarterona de mulato, produce quinterona de mulato
 Quinterona de mulato, requinterona de mulato, español
 Español, requinterona de mulato, produce gente blanca
 Español, gente blanca, producen cuasi limpio de origen
 Mestizo e india, producen cholo
 India con mulato producen chinos
 Español, china produce cuarterón de chino
 Negro con india, producen sambo de indio
 Negro con mulata, producen sambo

(Majluf 2000: 17)

Estas tipologías se acompañaban de representaciones pictóricas, las mismas que han sido objeto de varios estudios históricos en los últimos años (Majluf

2000; Katzew 2004; Carrera 2003) y que me relevan de entrar en el análisis de tan extenso corpus de representaciones. Se podría decir que, con el desarrollo de las relaciones coloniales, las identidades del mestizaje fueron siendo percibidas con mayor grado de especificidad. Coincido con Katzew, empero, en que la mayor parte de las representaciones y de los nombres que las acompañan no retratan la complejidad del mestizaje colonial sino que son construcciones intelectuales que pretenden organizar el caos del mestizaje en sistemas coherentes de descendencia asociados con la variación de origen-color y de atributos sociales (como vestimenta, oficios y actitudes). Es notable, con todo, la influencia que los criterios de origen-color definidos en los siglos XVI y XVII tuvieron en la estructura de las gradaciones hacia la *blanquitud*, por un lado, y hacia la *negritud*, por el otro. Estas jerarquías guardaban íntima relación con atributos de civilidad o de falta de ésta. Los mestizos con varios ancestros españoles tendían a retornar a la blanquitud-civilidad, como, por ejemplo, en la descendencia de “español con requinterona de mulato que produce gente blanca”; los mestizos en los que predominaba el ancestro indio o africano, por el contrario, tendían a retornar a la negritud-incivilidad, como ocurre cuando “español y albina, produce torna atrás”. El término *castas* empezó, pues, a consolidarse hacia la segunda mitad del siglo XVIII como un concepto que se pretendía usar para condensar la multiplicidad de las identidades del mestizaje dentro de un sistema clasificatorio en donde las diferencias naturalizadas de origen-color se replicaban en una jerarquía social.

Por la misma época, en la Europa del norte filósofos y naturalistas como el alemán Immanuel Kant, el francés Georges Louis Leclerc –Buffon– y el sueco Carl von Linné desarrollaban un metalenguaje para explicar la existencia de características intrínsecas que justificaran las diferencias de los seres humanos (Chukwudi 1997; Bernasconi 2001). El sistema clasificatorio tenía como fin establecer una jerarquía entre grupos humanos primitivos y desarrollados. Este esfuerzo de enunciación dio lugar a la emergencia del concepto de “raza” como organizador de las categorías de diferenciación. A medida que el imperio español iba perdiendo hegemonía geopolítica, los poderes noreuropeos iban consolidando la suya. Como consecuencia se produjeron campañas de redescubrimiento de los “mundos nuevos” y de producción de discursos para nombrarlos y darles significado en el marco de las formas de saber de la modernidad iluminista. El desarrollo y la popularización del discurso de “raza”, que invalidaba cualquier discurso anterior, se debe entender en este contexto de transformaciones geopolíticas y epistémicas y de los idiomas imperantes, así como de las instituciones en la que se generaban las nuevas verdades.

Conclusiones

El saber erudito que emergió como producto del proceso colonial español estableció relaciones antagónicas entre civilidad y barbarie, color oscuro y color blanco, Europa y el resto del mundo, salvadores y condenados y dominadores y dominados. Estos discursos dicotómicos sentaron las bases para definir la dominación y la subalternización de las poblaciones de nativos americanos y de africanos esclavizados. En el marco epistémico del saber escolástico, sin embargo, no existía la necesidad de establecer un concepto que diera cuenta de las diferencias individuales, de sus grados o de sus relaciones. Sólo a partir del siglo XVIII se empieza a notar un cambio en los sistemas de significación en el contexto hispanocolonial. La multiplicidad de identidades del mestizaje fue entonces sometida a un régimen clasificatorio en el cual el término *casta* funcionó como el elemento aglutinador. Este cambio coincidió con la adopción, por parte de las autoridades peninsulares, de los nuevos saberes propugnados por la Ilustración europea. Aplicado en un sentido particular, empero, el término *casta* se usa para referirse a los mestizos con ancestro africano. En este sentido conserva connotaciones que potencian sus significados peyorativos e identifica a quienes califica con seres cercanos a los animales.

Desde mediados del siglo XVIII, los poderes coloniales cambian de mano y los idiomas en los que habla la dominación y que generan las “nuevas verdades” también. Es preciso revisar la tesis de que el concepto de raza nace en el siglo XVIII y de que cualquier forma de dominación anterior fundada en criterios de pureza de sangre adquiere legitimación a posteriori en las teorías raciales de fines de ese siglo. Este artículo ha pretendido aportar a este ejercicio mostrando que los discursos eruditos generados durante el dominio colonial hispano establecieron sistemas complejos para naturalizar las diferencias con base en el origen-color y perpetuar formas de exclusión social, dominio y subalternización. También he mostrado la influencia que la esclavización de los africanos tuvo en este proceso y en la definición del color oscuro como una marca de inferioridad natural.

El proceso que lleva a los filósofos y naturalistas noreuropeos de los siglos XVIII y XIX a desarrollar la idea de raza como un concepto científico, es decir, como un metalenguaje para explicar características intrínsecas que justifican las diferencias de los seres humanos y para calificar las razas de buenas o malas, primitivas o desarrolladas, no puede desligarse de la historia del saber que se produjo en la Península Ibérica durante los siglos de exploración, conquista y colonización de las Indias y de África ni de los esfuerzos consiguientes por esta-

blecer campos de significación y formas de discurso para nombrar, controlar y explotar los territorios coloniales y a sus habitantes.

Eruditos como Joseph de Acosta, Alonso de Sandoval y Juan Solórzano y Pereyra definieron los discursos de diferenciación, fundados en las características biológicas intrínsecas e inmutables con que se definió a la población bajo dominio colonial. Estas formas de saber establecieron las pautas que hasta hoy gobiernan la forma en que pensamos el mundo y nos pensamos a nosotros mismos. Los saberes de la modernidad ilustrada impactaron los imaginarios y las prácticas del mundo colonial español cuando la hegemonía española desaparecía. Cabe preguntarse: ¿hasta qué punto se produjo este impacto? ¿hasta qué punto hicieron mella en las profundas matrices del coloniaje sus preceptos transformadores? Me atrevo a afirmar que la reproducción de la subalternización y la exclusión social de las poblaciones indígenas y afrodescendientes, sobre la que se han levantado los Estados modernos, hunde sus raíces en los sistemas de saber coloniales.

La reflexión sobre las exclusiones sociales actuales y las formas, sean de reparación dentro de los marcos institucionales o de rechazo de estos marcos y del concepto de nación que los contiene, debe pasar necesariamente por la crítica del entramado histórico de nuestro ser contemporáneo. Esta crítica sólo será posible a partir de un ejercicio de descolonización doble. En primer lugar, el reconocimiento de la pervivencia de los sistemas de pensamiento hispanocoloniales que han modelado nuestra visión del mundo y la necesidad de deconstruir sus fundamentos. En segundo lugar, el rechazo del imperio de la razón de la modernidad ilustrada como única herramienta para dar sentido a sistemas de saber y formas de exclusión social anteriores. Esta segunda forma de descolonización implica liberarse de la colonización epistémica, que –aunque de influencia más reciente que la del coloniaje español– se ha impuesto como la única forma idónea de explicación. Sin embargo, su retórica cientificista y “revolucionaria” ha servido para cimentar las prácticas y los discursos de los que se nutren la discriminación, la explotación y el continuo genocidio de los pueblos que han optado por no “redimirse”, por no aceptar la “salvación”, ni en su versión del siglo XVII ni en su versión actual.

Considero que la activación de esta memoria y el esfuerzo de esta doble descolonización son un camino necesario para reparar el sentido de nuestra identidad como activistas, académicos y sujetos sociales en general. Las reparaciones que apuntan a remediar formas atávicas de exclusión social deben empezar por un ejercicio de reconocimiento del interior de nuestra historia: sólo así podremos hacer de esta memoria un arma política efectiva para no convertirnos

en receptores pasivos de la “salvación” y ser, sí, “agentes activos” –valga el énfasis– de otro mundo posible.

Bibliografía

Acosta, José de. 1590. *Historia Natural y Moral de las Indias, en que tratan los casos nobles del cielo y elementos, metales, plantas y animales dellas: y ritos y ceremonias, leyes y gobierno y guerras de los Indios*. Sevilla, Casa de Juan de León.

———. 1589. *De Natura Novi Orbis. Libri Duo et Promulgatione evangelio apud Barbaros, siue De Procuranda Indorum Salute libri sex*. Salamanca, Guillelmun Foquel.

Alcedo y Herrera, Antonio de. [1786-1789] 1967. *Diccionario geográfico-histórico de las Indias Occidentales o América*. Edición y estudio preliminar Ciriaco Pérez-Bustamante. 4 vols. Madrid, Biblioteca de Autores Españoles.

Andrews, George R. 2004. *Afro-Latin America, 1800-2000*. New York: Oxford University Press.

Anrup, Roland y María E. Cháves, 2005, “La ‘plebe’ en una sociedad de ‘todos los colores’. La construcción de un imaginario social y político en la colonia tardía en Cartagena y Guayaquil”, *Caravelle. Cahiers du monde hispanique et luso-brésilien*. 84.

Bernasconi, Robert. 2001. *Race*. Cambridge: Blackwell.

Boyer, Richard. 1997. *Caste and Identity in Colonial Mexico: A Proposal and an Example*. *Occasional Papers*. Latin American Studies Consortium of New England. 7.

Carrera, Magali M. 2003. *Imagining Identity in New Spain. Race, Lineage, and the Colonial Body in Portraiture and Casta Paintings*. Austin: University of Texas Press.

Castro-Gómez, Santiago, 2005, *La hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá, Pensar.

- Cooper, Frederick et al. 2000. *Beyond Slavery. Explorations of Race, Labor, and Citizenship in Post-Emancipation Societies*. Chapel Hill and London: University of North Carolina Press.
- Corominas, J. 1956. *Diccionario crítico etimológico de la lengua castellana*. 3 vols. Madrid, Gredos.
- Covarrubias, Sebastián de. 1610. *Tesoro de la lengua castellana española*. Madrid, Luis Sánchez (impresor del Rey).
- Chukwudi, Emmanuel. 1997. *Race and the Enlightenment*. Cambridge: Blackwell.
- Douglas, Mary. 1966. *Purity and Danger*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Estenssoro, Juan Carlos. 2000. Los colores de la Plebe: Razón y mestizaje en el Perú colonial en Natalia Majluf (ed.) *Los cuadros del mestizaje del virrey Amat y la representación etnográfica*. Lima: Museo de Arte de Lima.
- Foucault, Michel. 1990. *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. México, Siglo XXI.
- Goldenberg, David M. 2003. *The Curse of Ham. Race and Slavery in early Judaism, Christianity, and Islam*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- Graham, Richard, ed. 1990. *The Idea of Race in Latin America, 1870-1940*. Texas: The University of Texas Press.
- Grassi, Ernesto. 1993. *La filosofía del humanismo. Preeminencia de la palabra*. Trad. e intr. Emilio Hidalgo-Serna. Barcelona, Anthropos.
- Jackson, Robert H. 1999. *Race, Caste, and Status Indians in Colonial Spanish America*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Katzew, Ilona. 2004. *Casta Painting. Images of Race in Eighteenth-Century Mexico*. New Haven and London: Yale University Press.
- Kellog, Susan. 2000. Depicting Mestizaje: Gendered Images of Ethnorace in Colonial Mexican Texts. *Jornal of Women 's History*, 12, 3: 69-92.
- Kristeva, Julia. 1980. *Pouvoirs de l 'horreur*. Paris, Seuil.

- Kuznesof, Elizabeth. 1995. Ethnic and Gender Influences on “Spanish” Creole Society in Colonial Latin America. *Colonial Latin America Review*, 4, 1.
- Lockhart, James. 1984. Social Organization and Social Change in Colonial Spanish América. In *The Cambridge History of Latin America*, ed. L. Bethell. Vol. 2: *Colonial Latin America: 265-319*. London – New York: Cambridge University Press.
- Majluf, Natalia, ed. 2000. *Los cuadros del mestizaje del virrey Amat. La representación etnográfica en el Perú colonial*. Lima, Museo de Arte de Lima.
- Martínez-Alier, Verena. 1974. *Marriage, Class, and Colour in Nineteenth-Century Cuba. A Study of Racial Attitudes and Sexual Values in a Slave Society*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mattos, Hebe Maria. 1998. *Das cores do silêncio. Os significados da liberdade no Sudeste escaista. Brazil, sec. XIX*. Río de Janeiro, Nova Fronteira.
- Minchom, Martin. 1994. *The People of Quito, 1610-1810. Change and Unrest in the Underclass*. San Francisco – Oxford: Westview Press.
- Mörner, Magnus. 1967. *Race Mixture in the History of Latin America*. Boston: Little, Brown and Company.
- Nebrissensis, Antonii. 1492. *Lexicon Latina Castellanicum et Castellano Latinum*. Salamantice.
- Poloni-Simard, Jacques. 2000. *La Mosaique indienne. Mobilité, stratification sociale et métissage dans le corregimiento de Cuenca (Équateur) du XVIIe au XVIIIe siècle*. Paris, Éditions de l’EHESS.
- Real Academia Española. [1726-1737] 1990. *Diccionario de autoridades*. Edición facsimilar. 3 vols. Madrid, Gredos.
- Recopilación de leyes de los reynos de la Indias mandadas a imprimir por la Magestad Católica del Rey Don Carlos II, [1680] 1943, 3 vols., ed. facs. de la cuarta impresión [Madrid, La viuda de Ibarra, 1791]. Madrid, Gráficas Ultra.*
- Sandoval, Alonso de. 1627. *Naturaleza, policia sagrada y profana, costumbres y ritos, disciplina i catechismo evangelico de todos los etiopes*. Sevilla, Francisco de Lira impresor.

- 1647. *Historia de Aethiopia naturaleza, policia sagrada y profanas constumbres, ritos y catecismo Evangelico, de todos los Aethiopes con que se restauran la salud de sus Almas. Dividida en dos tomos.* Madrid, Alonso de Paredes.
- Schwartz, Stuart. 1995. Colonial Identities and the Sociedad de Castas. *Colonial Latin American Review*, 4, 1: 185-201.
- Snowden, Frank M. Jr. 1983. *Before Color Prejudice. The Ancient View of Blacks.* Cambridge (Massachusetts) and London: Harvard University Press.
- Solórzano y Pereyra, Juan. 1639. *Indiarum iure siue De iusta Indiarum Occidentalium inquisitione, acquisitione et retentione tribus libris comprehensam. Tomum Alterum: De Indiarum iure siue. De Iusta Indiarum Occidentalium gubernatione quinque libris comprehensum.* Madrid, Francisci Martinez.
- 1777, *Política indiana.* Corregida e ilustrada con notas por el licenciado Francisco Ramiro de Valenzuela. Madrid, Imprenta Real de La Gazeta.
- Wade, Peter. 2000. *Raza y etnicidad en Latinoamérica.* Ed. orig. inglesa Pluto Press: 1997. Quito, Abya-Yala.

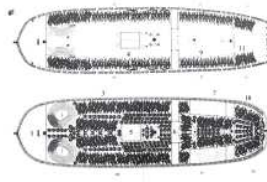




Foto: Steve Cagan