

COLECCIÓN ESTUDIOS POSCOLONIALES

Laura Catelli

Arqueología del mestizaje

Colonialismo y racialización

 Ed. UFRO
UNIVERSITY PRESS

 CLACSO
Consejo Latinoamericano
de Ciencias Sociales

Arqueología del mestizaje

Colonialismo y racialización

Laura Catelli

Arqueología del mestizaje

Colonialismo y racialización



ARQUEOLOGÍA DEL MESTIZAJE

Laura Catelli

EDICIONES UNIVERSIDAD DE LA FRONTERA

Colección Estudios Poscoloniales

Primera edición: agosto de 2020

ISBN: 978-956-236-385-3

UNIVERSIDAD DE LA FRONTERA

Av. Francisco Salazar 01145, casilla 54-D, Temuco

Rector: Eduardo Hebel Weiss

Vicerrector académico: Renato Hunter Alarcón

Director de Bibliotecas y Recursos de Información: Carlos del Valle Rojas

Coordinador de Ediciones Universidad de la Frontera: José Manuel Rodríguez

Coordinador de la colección: Patricio Lepe-Carrión

INSTITUCIONES PATROCINANTES

Núcleo Científico Tecnológico en Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad de la Frontera, Chile

Asociación Internacional de Peruanistas

Instituto de Filosofía (iDEF) de la Facultad de Filosofía, Humanidades y Artes de la Universidad Nacional de San Juan, Argentina

REFERATO EXTERNO

Dr. Cláudio Carvalhaes, Union Theological Seminary, Columbia University, EE. UU.

Dr. Alejandro De Oto, Conicet, Universidad Nacional de San Juan, Argentina

Dr. Luis Martínez Andrade, Collège d'études mondiales, Fondation Maison des Sciences de l'Homme, Francia

Imagen de portada: Foto de Abértano Colón Quiroga, archivo familiar de la autora

Diseño de portada: Ediciones UFRO

ISBN: 978-956-236-385-3



ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS	9
PRÓLOGO	
MESTIZAJE: PASADO Y PRESENTE. UNA ARQUEOLOGÍA DE UN CONCEPTO.....	13
INTRODUCCIÓN. CUENTOS CRIOLLOS	19
CAPÍTULO 1. MESTIZAJE Y COLONIALIDAD	37
El mestizaje como concepto científico	41
Biopoder y colonialidad.....	46
El mestizaje como metáfora	53
Por qué no se puede traducir el mestizaje: la sangre de la raza cósmica	59
Raza, sangre, sexualidad	67
Raza, racismo y colonialismo	71
El mestizaje como dispositivo de la colonialidad	74
CAPÍTULO 2. LA FUNCIÓN ESTRATÉGICA DEL MESTIZAJE CARNAL EN LA CONQUISTA (1501-1532)	85
Brasil, 1500	92
La Española, 1501-1503	101
Nueva España, 1519-1520	113
Perú, 1532	125
Conclusión	141
CAPÍTULO 3. LOS HIJOS DE LA CONQUISTA	145
Entrelugar de la historia y la contrahistoria	149
Mestizaje y ambivalencia: los mamelucos.....	158
Mestizaje y repulsión: «mesticillos» y «mesticillas».....	168
Mestizo «criado entre armas y caballos»	180
Los hijos de la guerra de razas	193
CAPÍTULO 4. LA PINTURA DE CASTAS Y EL IMAGINARIO RACIAL CRIOLLO	197
Agencias criollas y colonialismo interno.....	199
Discursividad y visibilidad criolla en la pintura de castas	205

Las academias de pintura criollas en el periodo de las reformas borbónicas.....	211
Lenguaje e imágenes.....	219
Mestiza/mulata.....	227
Mestizo y mulato como estereotipos en el imaginario racial criollo	236
Función y funcionalidad de la pintura de castas.....	241
Imágenes de domesticidad	245
La pintura de castas como antecedente visual del mestizaje moderno nacional..	249
A MODO DE CONCLUSIÓN. POR UNA ARQUEOLOGÍA DEL MESTIZAJE	253
BIBLIOGRAFÍA	269

AGRADECIMIENTOS

Este libro tiene una historia muy larga, que abarca muchos momentos, lugares y personas. Es el resultado, siempre incompleto y parcial, de años de conversaciones, lecturas, preguntas, viajes, mesas compartidas. Entonces imagino esta escena de agradecimiento como una reunión bajo un gran árbol viejo, a la que van llegando todas las personas, que son muchísimas, a quienes quiero reconocerles algo, hecho o dicho, algo que de alguna manera hizo posible que este libro haya salido de mí. Entre ellas están Claudia Andrea Gotta, María Elena Lucero, Norma Rojas, Claudio Maíz, Nicolás Manzi, Pablo Silvestri, Fabiana Serviddio, Silvia Tieffemberg, Carla Giaudrone, Javier Silva, Manuela Rodríguez, Leticia Rigat, Alejandra Panozzo, Fabián Letieri, Lorgia García Peña, Juan Pablo Cedriani, Manuel Fontenla, Carlos Aguirre Aguirre, Ana Britos, Carolina Rolle, Irina Garbatzky, Ximena Grijalva, María Eugenia Hermida, Paula Meschini, Álvaro Guaymás, Rafael Cabral, Carlos Fernández, Douglas Smith, José Antonio Mazzotti, Mario Rufer, Karina Bidaseca, María Haydée García Bravo, José Gandarilla Salgado, Inés Fernández Mouján, Ezequiel Gatto, Valeria Añón, Loreley El Jaber, Vanina Teglia, María Jesús Benites, Nicolás Panotto, Claudio Carvalhaes, Sidiney Peterson... También están mis estudiantes de Problemática del Arte Latinoamericano del Siglo XX, Comisión C, de la Escuela de Bellas Artes de la Universidad Nacional de Rosario, desde 2015 hasta ahora y más allá...

Hay algunas personas que fueron realmente claves en este largo proceso. Todo empieza en Rutgers con Yolanda Martínez-San Miguel y un ensayo sobre el Inca Garcilaso de la Vega, en el año 2001. Su seminario me introduce al mundo de los estudios coloniales, que a su vez abren ventanas a otros mundos, ventanas-preguntas, preguntas-caminos. En 2010 defendí la primera versión de este libro, mi tesis doctoral, dirigida por Yolanda. En esas incursiones iniciales está Gustavo Verdesio, quien escuchó mis ideas para la tesis, la primera versión de este libro, en un bar de Filadelfia en 2004 o 2005, y algunos años después cuando la defendí en 2010 en la Universidad de Pensilvania, como miembro del comité. Como ambos pasamos al otro lado del espejo, al sur, en la misma época, tuve la suerte de poder seguir teniéndolo como interlocutor y como amigo todos estos años. Estoy muy agradecida por su presencia constante.

El proceso de aterrizar y establecerme en Argentina hizo que el proyecto de libro basado en la tesis quedara guardado hasta fines de 2018. Era una tarea pendiente, de las que se vuelven pesadas y por momentos parecen inabarcables, y varias personas me empujaron y ayudaron a llegar al punto de ignición después de tantos años. Junot Díaz directamente me apuró con un «Negra, ¿y tu libro?», un gesto desafiante que supongo fue suficiente para que lo pusiera en mi agenda inmediata, una intervención precisa, en el momento justo, como las que saben hacer los buenos amigos.

Patricio Lepe-Carrión, más allá de que siempre me animó y estimuló, me ayudó a atravesar ese último umbral que me llevaría al escritorito estos últimos meses, a concretar la revisión. Agradezco de corazón su amistad y sus gestiones para la edición de este libro, en tiempos aciagos como estos.

Marcelo Bonini corrigió mis revisiones con esmero, criterio y una paciencia inalterable; por todo eso estoy más agradecida de lo que él se imagina. Gracias miles a Gilda Di Crosta, donde sea que esté, por la recomendación generosa y oportuna.

Alejandro De Oto ha sido un faro brillante para mí desde que regresé a Argentina, en lo profesional y en lo personal. La revisión de este libro también está atravesada por las tramas que transitamos juntos y por nuestras interminables conversaciones.

En estos tránsitos mi cuerpo y mi cabeza colapsaron por momentos, así que también están en mis agradecimientos quienes me han acompañado y enseñado en el proceso de sanar el cuerpo y la memoria: Jim Mandala, Alicia Di Pietro, Abigail Gueler, Mariano Martínez, Susana Boero y Sofia Figallo.

Siento una inmensa y profunda gratitud por las personas de mi familia Catelli-Baumann-Querol-Fernández, que están presentes siempre y con el corazón en la mano, que comprenden mis elecciones, mis espacios y tiempos de trabajo y escritura, a veces difíciles, que me apoyan y me quieren incondicionalmente. A mi madre Susana Baumann, que ha puesto pasión en su trabajo siempre, gracias por transmitirme esa intensidad. Mis sobrinas Alyssa, Kristina y Ana son la luna, el sol y el fuego que lo iluminan todo.

No tengo palabras para agradecer a Matías Querol todo lo que hace y todo lo que trae a nuestros días compartidos. Conmigo siempre, estando y no estando, en la sombra y la luz verde de este árbol, en todos los lados del espejo.

Al mismo tiempo, debo reconocer que este libro no sería posible sin las instancias institucionales en las que se ha enmarcado todo el proceso de investigación, que también hacen posible que se sostengan los diálogos que forman parte de mi trabajo. La investigación inicial de este libro fue posible gracias a la beca con la que realicé mi doctorado en la Universidad de Pensilvania y a una serie de becas de investigación otorgadas por el Departamento de Lenguas Romances. Mi gratitud a Carlos Alonso por incorporarme al programa en aquel entonces. Sin la beca posdoctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, hubiera sido imposible continuar con mi investigación luego de regresar a Argentina. Gracias siempre a Álvaro Fernández Bravo por apoyarme en todo ese proceso y en mi ingreso a la carrera. El Instituto de Estudios Críticos en Humanidades (Conicet, Universidad Nacional de Rosario), bajo la dirección de Sandra Contreras, ha sido un espacio que me ha apoyado de muchas maneras para poder afianzarme y concretar este proyecto, especialmente en el tramo final. Gracias, Sandra, por apoyar mi trabajo y mis proyectos.

A los miembros del Centro de Investigaciones y Estudios en Teoría Poscolonial, gracias por los intercambios y la amistad, todo está acá en este trabajo.

La revisión del manuscrito fue solventada gracias al subsidio correspondiente al PID 2013-2017, «Recepción, crítica y reelaboraciones de la teoría poscolonial y el giro descolonial en el cono sur» (1 HUM 442). Mi agradecimiento a la Facultad de Humanidades y Artes, y a la Universidad Nacional de Rosario por seguir apoyando la investigación de sus docentes.

Mi agradecimiento también al Denver Art Museum por extender la imagen y los permisos correspondientes para reproducir la obra de Manuel Arellano, *Diceño de Mulata* (México, 1711), perteneciente a la Colección de Frederick y Jan Mayer.

Por último, algunas partes de este libro fueron publicadas como artículos y capítulos de libro. Doy las gracias a todos los editores y revisores de esas publicaciones por sus devoluciones, que me ayudaron a matizar y mejorar mis investigaciones y argumentos. Partes del capítulo 1 se publicaron en el libro *Perspectiva descolonial: conceptos y problemas* (2017), editado por R. Conti, bajo el título de «Imaginar la formación racial en América Latina a contrapelo del mestizaje y la colonialidad del poder». Partes del capítulo 2 fueron publicadas en el número 74 de la *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* (2011), bajo el título de «“Y de esta manera quedaron todos los hombres sin mujeres”: el mestizaje como estrategia de colonización en La Española». Algunas partes del capítulo 3 aparecieron en el número 4 de *1611 Revista de Historia de la Traducción* (2010), bajo el título de «Los hijos de la conquista: otras perspectivas sobre el término “mestizo” y la traducción a partir de “El nuevo coronado y buen gobierno” de Felipe Guaman Poma de Ayala». Finalmente, partes del capítulo 4 aparecieron en el número 13 del dossier *Tendencias, perspectivas y desafíos actuales de los estudios coloniales* (2012), bajo el título de «Pintores criollos, pintura de castas y colonialismo interno: los discursos raciales en las artes visuales de la Nueva España del periodo virreinal tardío».

PRÓLOGO

MESTIZAJE: PASADO Y PRESENTE. UNA ARQUEOLOGÍA DE UN CONCEPTO

Conocí a Laura Catelli cuando era estudiante de doctorado en la Universidad de Pensilvania. Gracias a la gentileza de mi colega y amiga Yolanda Martínez-San Miguel, me sumé al comité que eventualmente evaluaría su tesis doctoral. Con los años, la relación académica con Laura se fue volviendo, también, una amistad. Por ello es que he visto con mucha alegría, no exenta de orgullo, el desarrollo de su carrera académica y, sobre todo, de su trayectoria intelectual en todos estos años. Años en que tuvo lugar su retorno a su ciudad natal, Rosario. Ciudad llena de vitalidad intelectual y artística, que ostenta una de las mejores universidades de la Argentina, ha vuelto a ser el hogar que Laura parece no haber dejado nunca.

Pero este retorno no es meramente anecdótico ni tiene consecuencias solamente en el área de su vida personal. Por el contrario, el contacto renovado con su ciudad natal ha contribuido a que Laura esté pensando desde una situación de enunciación hecha carne. Con esto quiero decir que, cuando ella se mete con problemas relacionados con la época colonial o con sus consecuencias en el presente, no solo está haciendo teoría, sino que está pensando desde un lugar donde las consecuencias del neoextractivismo (una mutación sufrida por el primer extractivismo producido por la conquista de América) son palpables y cotidianas. El colonialismo y sus legados están

presentes todo el tiempo en la vida de los habitantes de las repúblicas latinoamericanas, porque la ruptura de lazos con la metrópolis europea no produjo grandes cambios en las vidas de los sectores subalternos de la sociedad. Por el contrario, en algunos casos su situación ha empeorado dramáticamente.

En esta historia que perpetúa el despojo fundacional (la acumulación primitiva de la que hablaba Karl Marx) y promueve la explotación violenta, los criollos tienen un papel fundamental. Por eso es que Laura se aboca a la necesaria tarea de trazar las líneas de continuidad y cambio, de perpetuación y transformación de la explotación del ser humano por el ser humano, con el proyecto criollo siempre en mente. Es ese proyecto y sus avatares lo que ella quiere interrogar. Y una de las herramientas desplegadas, uno de los dispositivos puestos a funcionar fue, según la autora, el proyecto criollo de mestizaje.

Ese mestizaje tiene por lo menos dos aspectos fundamentales, según Laura: uno que Silvia Rivera Cusicanqui ha llamado de sangre y Laura, carnal (que es un proceso concreto: la historia del contacto de los cuerpos), y otro que puede entenderse como estrategia de conquista o como dispositivo. Un análisis de ese tipo, sostiene Laura, requiere de una perspectiva arqueológica en el sentido que le dio Michel Foucault al término. Por ello, es necesario prestar especial atención a cómo y cuándo emerge el mestizaje como concepto nacionalista y criollo. También es importante diferenciar ese concepto del mestizaje carnal o de sangre. Luego de ofrecernos una introducción de fuerte sesgo autobiográfico, que incluye tanto memorias familiares como reflexiones teóricas, en el capítulo 1 sostiene que «la emergencia del concepto de mestizaje es un indicador de la persistencia y la reinscripción de las jerarquías y las relaciones de poder coloniales en el devenir del espacio-tiempo de la nación» (p. 38).

En ese mismo capítulo, la autora lleva adelante una discusión de la noción de colonialidad del poder forjada por Aníbal Quijano, la reelaboración de las genealogías de Walter Dignolo y, sobre todo (lo cual es fundamental para su proyecto), propone la necesidad de repensar los conceptos foucaultianos de genealogía y arqueología, pensados para entender la modernidad europea, a fin de ponerlos a punto para ayudar en la tarea de entender las situaciones coloniales que se dieron en América Latina. De este modo, busca «entender las apropiaciones y el despliegue del paradigma moderno de raza y el discurso biopolítico en función de la

red de relaciones de poder y de lucha propias de la colonialidad» (p. 47). Para entender todos estos procesos es necesario prestar atención a las ideas sobre eugenesia, entendidas desde el marco teórico provisto por Foucault y otros pensadores sobre la dominación biopolítica. Esa dominación biopolítica criolla subyace en el discurso del mestizaje, entendido como motor de un colonialismo posterior a las guerras de independencia, que algunos han llamado neocolonialismo y otros, colonialismo interno (p. 53).

Su idea es mostrar cómo la episteme eugenésica no se desarrolla en el vacío, cómo ya existían capas discursivas coloniales sobre temas raciales —esto es, ya existían imaginarios coloniales de limpieza de sangre y degeneración (p. 48)—. Por ello afirma que la maleabilidad del concepto «mestizaje», que lo vuelve funcional a la continuación de los legados coloniales, es el resultado de traducciones y desplazamientos semánticos que van desde los discursos coloniales sobre las castas, el naturalismo y la antropología biológica hasta la biopolítica y las narrativas de la nación (p. 58). Y es en Vasconcelos donde ella ve esos desplazamientos desde la pureza de sangre y lo hereditario hacia el biologicismo, el evolucionismo y la eugenesia (p. 65). En su análisis, Laura demuestra que el citado autor mexicano recupera el discurso colonial sobre la sangre en medio de la aparente ruptura con las formas coloniales que, supuestamente, requiere la construcción de la nación (p. 69).

Su análisis del siglo XIX lo presenta como el periodo histórico en el cual la colonialidad (en el sentido de Quijano) se instituye en la nación, transcribiendo las relaciones de poder bajo la égida de la gubernamentalidad biopolítica criolla (p. 74). Es por este tipo de vaivenes históricos que el mestizaje recuerda y a la vez olvida el pasado colonial a través de «la ilusión de una síntesis racial armónica y superadora» (p. 75).

En el segundo capítulo, ayudada de la noción foucaultiana de «guerra de razas» (un estado permanente de confrontación entre dos grupos humanos en una sociedad determinada), se pone a la tarea de deconstruir el discurso del mestizaje como fusión armónica en el marco de la nación (pp. 85-86). Esos grupos llegan a ser parte de una unidad solo por obra y gracia de las guerras y las conquistas es —decir, del uso de la violencia (p. 86)—. La forma práctica en que lo hace es a partir del análisis comparado de casos de contacto efectivo y concreto entre españoles e indígenas en diferentes momentos históricos del Brasil, La Española, la Nueva España y el Perú. En todos los casos estudiados, la relación se da entre hombres

Europeos y mujeres indígenas, generando así relaciones que, lejos de ser meramente domésticas, son de poder colonial —es decir, son relaciones sexuales atravesadas por el poder (p. 88)—.

Mediante el estudio de la legislación europea, Laura va mostrando cómo el mestizaje concreto, el de los cuerpos de indígenas y conquistadores, fue promovido por las autoridades residentes en la metrópolis. Al mismo tiempo, nos muestra la contracara de esa política: la resistencia al mestizaje llevada a cabo por líderes indígenas como Titu Cusi Yupanqui. Del análisis de los diversos casos, la autora deduce que el mestizaje carnal fue una de las estrategias coloniales de poder, que les permitió a los españoles intervenir en las relaciones de género y de parentesco, y utilizarlo como dispositivo de alianza a fin de suavizar las relaciones entre los grupos rivales (p. 132). Al terminar el capítulo nos advierte sobre la necesidad de deslindar el dispositivo colonial del discurso nacionalista que lo reproduce y nos recuerda que el hecho de que «el concepto de mestizaje reproduzca las relaciones de poder coloniales [...] solo es visible a través del análisis de cómo se forman esas relaciones» (p. 142).

En el capítulo 3, la autora analiza las características del discurso mestizo (contrastándolas con las de los discursos que emanan de las instituciones del Estado colonial) que toma forma luego de que el proyecto de maridaje entre distintos grupos se da en la realidad. Allí discute críticamente algunos aportes de Gloria Anzaldúa, explorando todo el tiempo las posibilidades de su edificio teórico para el análisis de la realidad colonial latinoamericana. El estudio del discurso de Guaman Poma, claramente contrario al mestizaje, y el del Inca Garcilaso, que lo favorecía, le permiten explorar las diferentes opiniones sobre el asunto que predominaban en la sociedad andina colonial.

En el cuarto y último capítulo, Laura se dedica a estudiar la representación visual del mestizaje en las pinturas de castas del siglo XVIII, entendidas como parte del discurso criollo sobre el control de los cuerpos. Una de sus tesis centrales es que esa representación visual es una formulación criolla que precede al concepto de mestizaje analizado en el capítulo 1 (p. 198). En ellas, según su lectura, se puede ver la persistencia de la ideología de la pureza de sangre en un contexto americano (p. 202). Otra de sus tesis fundamentales es que los pintores criollos de esas pinturas de castas «fueron los primeros en plasmar una alegoría del mestizaje carnal, que encubre la violencia fundacional y prepara el terreno imaginario

para la proliferación de lo que Doris Sommer (1991) llamó los romances fundacionales del siglo XIX» (p. 221). En otras palabras, ve en ellas «un antecedente visual/verbal [porque las pinturas contenían leyendas, vale aclarar] criollo del modelo que seguirán las ficciones nacionales decimonónicas» (p. 221). Más adelante esboza otra de sus tesis: «El control de la sexualidad, la fertilidad, la mezcla y la degeneración es un efecto de la estrategia de mestizaje carnal de la conquista y de situaciones posteriores de contacto sexual entre los distintos grupos presentes en el espacio colonial» (p. 227).

En suma, y como sostiene en la conclusión, lo que Laura se ha propuesto con esta arqueología del concepto de mestizaje es relacionar pasado y presente, excavar y desenterrar (son los términos que usa) los aspectos concretos, específicos, materiales, de los mecanismos de dominación colonial que dieron lugar a las condiciones de posibilidad para la emergencia del concepto «mestizaje» (pp. 254-255). Esto es así porque lo que busca es «restablecer los vínculos del discurso criollo del mestizaje con el pasado colonial [...] con el fin de examinar de qué maneras las violencias coloniales se trasvasan a la nación» (p. 257). Es gracias a ese tipo de estrategia analítica que ha podido concluir que el criollismo posindependentista se rearticula a través de un discurso del mestizaje que viene del biopoder colonial tardío (siglo XVIII), tanto en sus formas visuales como discursivas, y que entra en contacto productivo con las teorías de la eugenesia (pp. 265-266).

Estamos ante un *tour de force* que intenta revivir algunos de los elementos más importantes de los estudios coloniales liderados por Walter Dignolo a partir de los años ochenta, haciéndolos dialogar con otros marcos teóricos provenientes de diferentes latitudes, tradiciones culturales, lenguas y momentos históricos —que van desde Foucault y Homi Bhabha hasta Anzaldúa y el propio Dignolo, pasando por Sommer y una gran cantidad de especialistas de diferentes disciplinas, que abarcan un amplio espectro, desde la antropología y la arqueología hasta los estudios literarios, además de la importante incorporación de los estudios de cultura visual—. Estamos, también, ante un estudio de gran aliento y erudición, pues no queda casi región de América Latina sin cubrir a lo largo de sus capítulos. A todo esto hay que agregar un posicionamiento teórico y una situación de enunciación que privilegian una mirada descentrada, subalterna en relación con la academia de los

países del capitalismo central (sin ignorar sus aportes), que hace posible la detección de intersticios, paradojas y terceros espacios donde se producen inconsistencias que interrumpen y ponen en tela de juicio las narrativas y estrategias de dominación. Estamos, por ello, ante un trabajo que, gracias a su permanente preocupación por las relaciones entre el pasado y el presente, contribuye de manera consistente a la descolonización de nuestro pensamiento y nuestro quehacer intelectual.

Gustavo Verdesio

INTRODUCCIÓN

CUENTOS CRIOLLOS

Figura 1. Foto de Abértano Colón Quiroga, Rosario, Argentina, ca. 1910



Fuente: Archivo familiar de la autora.

Cuentan en mi familia que mi bisabuelo decía ser nieto de una princesa araucana llamada Coslai. En una de las fotografías de un desperdigado archivo familiar (fig. 1) se lo ve posando como si fuera un joven cacique: medio cuerpo de frente, unos veinte años, ojos negros, cejas gruesas, pelo oscuro, ataviado con una vincha y un poncho —ambos blancos— del que asoman dos brazos fuertes, cruzados. Si bien la fotografía parece tomar elementos de los retratos de caciques de fines del siglo XIX, como la pose, la vestimenta y un fondo neutro, algunos detalles revelan que algo más ocurre en este retrato: bajo la vincha, se nota un peinado a la gomina, y sobre el brazo izquierdo el puño de una camisa de vestir ha sido arremangado para la foto. La mirada del joven, con un gesto que parece performático, se dirige hacia un punto incierto por encima y más allá de la cámara. El fondo es un telón negro que contrasta con el contorno de su rostro y al mismo tiempo produce el efecto de dejarlo suspendido en un vacío de tiempo y espacio.

Sin embargo, el sujeto del retrato tiene un tiempo y un espacio: Argentina, alrededor de 1912, época del primer centenario de la Revolución de Mayo de 1810, la cual, según la historiografía oficial, marcó el comienzo de los procesos de independencia. Tanto por su contenido como por la época en que se tomó, podría pensarse que la fotografía alude a las campañas y expediciones estatales que se llevaron a cabo contra los pueblos originarios, ya sea como un comentario visual sobre las imágenes que circulaban en la época de la conmemoración del primer centenario de la nación o como un gesto lúdico y contestatario de un joven que se autorreconocía como mestizo en un contexto intensamente despreciativo y discriminador de lo indígena.

Además de estas relaciones con su contexto, que son evidentes, me interesa particularmente la manera en que en el retrato se negocian aspectos personales y subjetivos, vinculados, durante el centenario, a un imaginario de clase media alta con relación a los *otros* coterráneos, es decir, los indios. Un imaginario que sin dudas estuvo influido, además, por el discurso de la biología física, la eugenesia, el arte y la fotografía del siglo XIX (Masotta, 2005; Penhos, 2005; Rigat, 2018). Como mencioné, en este caso particular podría tratarse de una referencia más específica a las fotos de indígenas tomadas en el contexto de expediciones y campañas estatales de finales

1 «El uso de la imagen fotográfica al servicio de disciplinas que tenían entre sus metas la identificación de individuos que quedaban, por distintos motivos, fuera del sistema, consagra una tipología basada en un par de tomas del rostro —de frente y de perfil— sobre fondo neutro» (Penhos, 2005, p. 32).

del siglo XIX y principios del XX (Penhos, 2005, pp. 32-36). Todos estos elementos y niveles se conjugan y producen tensiones en el relato familiar y el retrato de mi bisabuelo. La foto sintetiza un matiz de la identidad criolla de la época: un espacio aparentemente vacío, a oscuras, que avanza sobre los contornos de un sujeto en busca no solo de sus orígenes, sino también de una comprensión de su pasado inmediato y de su presente.

Con respecto a la construcción de un imaginario colectivo, el momento histórico y cultural de la conmemoración del primer centenario resulta significativo en términos del despliegue de una intensa actividad por parte del Estado y las burguesías nacionales en el plano de lo simbólico, que apuntó a la construcción de un imaginario nacional libre de grietas, manchas y asperezas. Como ha señalado Carla Giaudrone (2008):

En el contexto de un programa de nacionalismo cultural que se extendió por todo el continente, el poder hegemónico del Estado se expresó por medio de eventos políticos simbólicos establecidos por distintas «comisiones conmemorativas». La misión principal de dichas comisiones consistió en seleccionar y establecer genealogías apropiadas para cada nación mediante la instauración de monumentos, el despliegue de símbolos nacionales e iconografía patriótica, así como también la producción de antologías literarias, libros de historia, geografía nacional y otras publicaciones de tipo propagandístico como folletos, informes y álbumes conmemorativos (p. 150).

En Argentina, la invención de las genealogías nacionales ocurrió por medio de la negociación no tanto de presencias, sino de olvidos, silencios y desapariciones que abarcaron a hombres y mujeres de pueblos originarios y afrodescendientes (Fernández Bravo, 2016; Geler, 2010; Rodríguez y Michelena, 2018; Rotker, 1999; Solomianski, 2003).² A diferencia de otros países, como México o Brasil, donde el mestizaje se convirtió en el sello de la identidad y la unidad nacional, en Argentina persistió un modelo abiertamente blanqueador, fomentado por el Estado nacional desde mediados del siglo XIX (Geler, 2010; Mallon, 1996), en el cual el mestizaje

2 Existen hoy muchísimos movimientos de «reemergencia» (Rodríguez y Michelena, 2017; Verdesio, 2019), visibilidad, autorreconocimiento y memoria de pueblos originarios y afrodescendientes que están irrumpiendo no solo en la región del Río de la Plata, sino en toda Latinoamérica. La diversidad, los múltiples *loci*, las estrategias y expresiones del fenómeno me impiden ofrecer aquí una síntesis adecuada.

también debía funcionar en este sentido (Briones, 2002; Escolar, 2007; Katzer, 2009). Este modelo puede advertirse en *Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina* (1879), de Juan Bautista Alberdi, autor de la Constitución de 1853:

Combinad como queráis lo que tenéis; no sacaréis de ello una República digna de este nombre. Podréis disminuir el mal, pero no aumentaréis el bien, ni será permanente vuestra mejora negativa. ¿Por qué? Porque lo que hay es poco y es malo. Conviene aumentar el número de nuestra población, y, lo que es más, cambiar su condición en sentido ventajoso a la causa del progreso. Con tres millones de indígenas, cristianos y católicos, no realizaríais la República ciertamente. No la realizaríais tampoco con cuatro millones de Españoles peninsulares, porque el Español puro es incapaz de realizarla, allá o acá. Si hemos de componer nuestra población para nuestro sistema de gobierno, si ha de sernos más posible hacer la población para el sistema proclamado que el sistema para la población, es necesario fomentar en nuestro suelo la población anglo-sajona. Ella está identificada con el vapor, el comercio y la libertad, y nos será imposible radicar estas cosas entre nosotros sin la cooperación activa de esa raza de progreso y civilización (p. 198).

En este contexto, aún criollista (Prieto, 2006), nacionalista, antiindígena y blanqueador del centenario, el retrato y el relato de mi bisabuelo pueden ser analizados como instancias peculiares del discurso sobre la mezcla de naciones y razas, pero también como señales de su presencia en el imaginario de la clase media alta criolla de fines del siglo XIX y principios del XX.

Es interesante notar que este fue el contexto en el que el neologismo «mestizaje» comenzó a circular en Latinoamérica, designando un proceso discursivo y sociocultural que ya había comenzado a ser conceptualizado visual e iconográficamente, al menos desde el siglo XVIII, en el virreinato de la Nueva España, particularmente en el género visual hoy conocido como pintura de castas. Si bien la pintura de castas no es un género conmemorativo *per se*, como lo son los álbumes de centenario, es posible afirmar que se construyó allí un discurso identitario criollista. En este sentido, es útil la observación de Giaudrone (2008) sobre la función específica del álbum conmemorativo: «El género del álbum gráfico se

construye como lo que Pierre Nora denomina un *lieu de mémoire*, como lugar común de rememoración, creado para la producción, reproducción y materialización de la memoria» (p. 150). El álbum gráfico como *lieu de mémoire* nos sirve para pensar los ensayos, relatos e historias de mestizaje de principios del siglo xx como artefactos cuya función cultural e imaginaria fue construir tanto memoria como olvidos y definir las genealogías de la nación.

Sin embargo, es importante señalar que en este estudio no me interesa circunscribir el análisis del discurso del mestizaje al marco de las narrativas oficiales de la nación ni a sus literaturas (Sommer, 1991). Esto es así porque, en primer lugar, mi análisis se sitúa en el campo extendido, transdisciplinario, de los estudios coloniales. Sostengo que una arqueología (Foucault, 2014) de las relaciones de poder que conformaron lo que en el siglo xix dio en llamarse mestizaje solo es posible desde el archivo colonial, con todas las salvedades que puedan hacerse respecto de este (Añón, 2016; Catelli, 2018b; Martínez, 2016; Rufer, 2016; Stoler, 2009; Trouillot, 2000). Una arqueología de este tipo implica también adoptar una posición crítico-teórica poscolonial, en la medida en que una de mis preocupaciones centrales tiene que ver con la persistencia, en el presente, de los efectos sociales, económicos, subjetivos e imaginarios producidos por el mestizaje. Considero que uno de los aportes de mi estudio tanto al campo de los estudios coloniales como al de las teorías poscoloniales y decoloniales es mostrar la necesidad de generar un diálogo entre ambos que permita dilucidar algunos modos subrepticios en que ciertas estructuras funcionales a la colonialidad persisten y son reproducidas en nuestros discursos e imaginarios críticos y teóricos. En parte, estas persistencias ocurren a través de ordenamientos que tienen que ver con mandatos disciplinares, como la periodización que separa tajantemente la colonia de la nación, a pesar de que, en realidad, los procesos coloniales son constitutivos de los nacionales, tal como lo expresa la teoría del colonialismo interno (De Oto y Catelli, 2018; González Casanova, 2006; Rivera Cusicanqui, 2010). Esa separación que atraviesa la formación en las disciplinas humanísticas (Mignolo, 2003) produce una desconexión de las teorías críticas sobre colonialismo respecto del archivo colonial que es preciso desandar, como he argumentado en otros trabajos (Catelli, 2012, 2017c, 2018b).

En segundo lugar, la foto de Colón, mi bisabuelo, demuestra que hay otros aspectos que emergen de las pequeñas historias locales y también

del plano más inaccesible de las historias personales, las voces menores y los relatos familiares, que permanecen en los márgenes del archivo colonial e incluso fuera de este, aunque allí se configuren y reproduzcan coordenadas de las subjetividades poscoloniales (Stoler, 2002, 2009). El entramado de la narrativa oficial cimentada por el mestizaje está atravesado, y a la vez resquebrajado, por todos estos niveles, voces, rastros y subjetividades, tal como lo han argumentado numerosas críticas (Pérez Torres, 2006; Rivera Cusicanqui, 2010; Sanjinés, 2005; Segato, 2010, 2013, pp. 170-210). Hay que destacar que fue Gloria Anzaldúa (1987) quien vislumbró que es en el lugar preciso de esa tensión entre el plano de los metarrelatos y las narrativas oficiales, por un lado, y el de las historias pequeñas, los relatos familiares y las voces menores, por el otro, donde las ausencias, los olvidos y las contradicciones del mestizaje pueden hacerse visibles y productivas.

Mi bisabuelo nació el 12 de octubre de 1892. En honor al cuarto centenario del arribo de Cristóbal Colón, recibió el nombre Abértano Colón, aunque todos lo llamaban Colón. El retrato realizado por un fotógrafo desconocido construye una imagen con varios niveles de sentido. Cualquiera que supiera su nombre y su fecha de nacimiento podía percibir que en la foto confluyen la referencia al descubrimiento de América, por su nombre y su vestimenta, y la genealogía que según él lo emparentaba con los araucanos. La foto de Colón no es una imagen en un álbum conmemorativo (Giaudrone, 2008), una postal (Masotta, 2005) o parte del relevamiento fotográfico de una campaña de conquista (Penhos, 2005), sino un retrato ideado por un joven y un fotógrafo cómplice, acompañado de un relato, una genealogía familiar y un conjunto de datos personales que complican el sentido estrictamente visual. Leída desde la perspectiva de los discursos oficiales de la nación, la foto de Colón no es más que una alusión estilizada al imaginario nacional sobre los pueblos originarios. También podría pensarse que se trata de un juego. Sin embargo, cuando lo analizamos desde el relato familiar y personal, el retrato produce una afirmación de la ascendencia indígena y la condición mestiza del sujeto retratado. Esto ocurre en el contexto social, cultural y político que detallamos más arriba. Así, esta fotografía, analizada en el contexto del archivo familiar poscolonial, pone a la vista las zonas ambiguas y problemáticas de los discursos identitarios y ciudadanos fomentados por el Estado nación argentino.

Con el mestizaje sucede algo similar a lo que ocurre con esta imagen. Cuando comenzamos a indagar en las historias detrás de lo visible, en las omisiones y los lugares comunes de los relatos familiares, es decir, a hacer memoria crítica y activamente, el sentido de la fotografía se reconfigura y nos muestra un pasado conformado por un entramado de relaciones de poder, de lucha y de dominación que de otro modo quedaría oculto. En la manera en que construye, a la vez que oculta, distintos niveles de sentido vinculados al colonialismo, la foto en cuestión funciona como un efecto visual del entramado de olvidos producido por el dispositivo de mestizaje. Por otro lado, también es contemporánea del concepto moderno, nacionalista y criollo de mestizaje. Además, como este, la fotografía excede el marco analítico de la nación y de lo colectivo, y muestra la subordinación de los relatos personales, autobiográficos o menores ante las construcciones discursivas oficiales que dan forma a la comunidad imaginada (Anderson, 1993) que la ciudad letrada (Rama, 1984) ha sabido legitimar. Me pregunto entonces, en el caso particular del discurso del mestizaje, ¿cuál es su función específica como lugar común de rememoración? ¿Qué memoria construye y cómo? En la producción de una memoria «común», ¿qué elementos quedan relegados a los márgenes? Para abordar estas preguntas, parto del relato familiar, el relato menor, oral, que acompaña la foto de Colón, al que intento acercarme aquí.

Los que rodeaban a mi bisabuelo decían que era nieto de una princesa araucana llamada Coslai, quien se habría casado con un capitán español. Yo todavía era chica cuando Colón murió en 1981 y no recuerdo haber escuchado este relato de boca suya, aunque sé que circulaba entre sus hijos y sobrinos. Cuando me interesé en la historia, la versión que me había contado mi padre me resultaba lejana e incompleta, porque era muy niña cuando me la contó y no tenía muchos detalles. Sin embargo, como muchos adolescentes en los noventa, yo buscaba mi identidad y algo de la historia de mi ascendencia me fascinaba.

Un día, con mi madre, mientras recordábamos entre las dos otros temas de familia en los que se mezclaba el relato de mi bisabuelo, ella me dijo que mi bisabuelo no podría haber sido descendiente de araucanos, que debía ser «de otra cosa», que si había dicho araucanos era porque sonaba bien y producía un efecto. Sí, ese relato definitivamente producía un efecto en mí. A partir de ese momento me encontré entre lo que me había contado mi padre y las dudas generadas por ese comentario de mi madre.

Ya hacía algunos años que nos habíamos ido de Argentina y vivíamos en Estados Unidos. No tenía muchos recursos familiares para ahondar en el tema, ya que toda mi familia paterna estaba repartida entre Argentina y España. Me llené de preguntas.

En uno de mis viajes a Rosario, mi ciudad natal y de actual residencia, empecé a hacerles las debidas indagaciones a los parientes mayores, quienes podían tener algo de información sobre esa historia de mi bisabuelo Colón. Algunas de las respuestas que recibí fueron: «Él decía que era hijo de una princesa, pero debe haber sido una india cualquiera», «no era su abuela, era una mujer que lo crío», «no me acuerdo» o «eran puros cuentos de tu bisabuelo». Por un lado, la historia se enroscaba sobre sí misma y caía en un agujero, pero, al mismo tiempo, en estos pequeños fragmentos se vislumbraban cuestiones como el linaje, la legitimidad, el parentesco, el olvido, los silencios, la invención del pasado y la búsqueda de la identidad. El hilo común eran las mujeres, esas antepasadas que reconfiguraban todo el relato familiar.

Algunos años después, cuando ya había empezado el doctorado y mi investigación sobre el concepto de mestizaje en la Universidad de Pensilvania, viajé a España, donde vivía desde 1976 mi tía Nora, nieta de Colón. Ella recordaba más detalles del relato de mi padre. Según mi tía, cuando mi bisabuelo reunía a sus nietos, ellos le preguntaban si era «nieto» de una princesa llamada Coslai. Le parecía recordar que era de la provincia de San Juan, de los bordes conquistados de la Araucanía. Mi tía pronunciaba y repetía con énfasis el nombre Coslai. Recordaba que el abuelo se reía y decía: «Seguro que el primer Quiroga era un gallego cualquiera que le compró una hija a un capitanejo araucano por dos garrafas de ginebra». Lo que admitía era que Coslai se había casado con un capitán español, de apellido Quiroga, que había llegado en una expedición a fines del siglo XVI, aunque también dudaba sobre las fechas. Quiroga es el apellido que llevan mi padre, tías y tío como apellido materno y el que llevo yo en alguna parte. Ese era nuestro pariente, «ese es el Quiroga del que descendemos», me decía mi tía Nora.

Esa tarde hice una búsqueda rápida en la red para ver qué podía encontrar sobre Coslai. Quería saber qué quería decir, si algún dato encajaba y si alguna parte de la historia era verdad, pero la búsqueda fue infructuosa. Intenté, entonces, otra grafía: *Koslay*. Entonces aparecieron cientos de páginas sobre una localidad turística llamada Juana Koslay en la

provincia de San Luis, que linda con la de San Juan, del lado argentino de la cordillera de los Andes. Lo más llamativo era la historia de su fundación, esbozada por Juan W. Gez (1916), que se repetía en prácticamente todas las páginas que intentaban atraer turistas. Según la «leyenda de Juana Koslay», frase que aparece en la mayoría de las páginas relacionadas, cuando llegaron los españoles, en una expedición liderada por el capitán Juan Gómez Isleño, se encontraron con una «tribu» muy «dócil» y «amistosa» (vocablo comúnmente usado para describir a los grupos indígenas), conocida como michilingüe. Según este relato, que Celina Vacca (2014) ha denominado «mítico-histórico», el capitán se enamoró a primera vista de Arosena, la hija del cacique Koslay. En signo de «amistad», según los relatos de internet basados en las historias oficiales, Koslay le dio al capitán su hija Arosena, previamente bautizada como Juana, para que fuese su esposa. El asentamiento recibió el nombre cristiano de Arosena, Juana Koslay, para conmemorar el primer encuentro entre españoles y michilingües. En todos los relatos se enfatiza principalmente el carácter dócil de los indígenas, la belleza de la joven y el amor a primera vista entre el español y la india.³

Por un lado, me interesaban los datos por la cuestión familiar. Parecía que lo que contaba mi bisabuelo era verdad, al menos parcialmente. En ese caso, si bien el apellido Quiroga nos había llegado intacto por vía paterna, me resultaba muy notable que el nombre michilingüe y materno Koslay hubiera sobrevivido de boca en boca al paso del tiempo y a tantas generaciones de parientes que, como algunos de los hijos de mi bisabuelo, probablemente negaban la realidad de la ascendencia.

Por otro lado, mi interés en esta historia tenía que ver con que ya había empezado mi investigación sobre el mestizaje para mi tesis doctoral. La historia de la hija de Koslay, Arosena-Juana, no era inusual, ya que había visto muchos casos así en los documentos que había revisado para mi investigación. En la conquista era común que, en situaciones de primeros encuentros, como esta entre los españoles y los michilingües, los ibéricos tomaran mujeres indígenas como esposas o como mancebas. Era una estrategia usada tanto por los colonizadores como por los indígenas para forjar alianzas contra grupos dominantes, como fue el caso de Cortés en México. Fue claramente una estrategia de conquista utilizada por los

3 El excelente texto de Vacca (2014) reúne la bibliografía histórica y crítica más completa sobre Juana Koslay.

españoles y también por los portugueses. De este modo, intervenían en los linajes y en los parentescos indígenas y pasaban rápidamente a tener una posición en las relaciones políticas y económicas locales. Lo que me parecía fascinante, y no había podido percibir tan claramente en otros casos por una cuestión de perspectiva, era el modo y la forma en que ese acontecimiento del vasto fenómeno que fue la conquista llegaba al presente, en este caso por la vía de un relato y una controversia familiares. El nombre Koslay, que había pasado de boca en boca hasta llegar a mí, traía el evento al presente. Relacionaba la conquista con mi familia, que se me aparecía ahora en términos de una familia criolla que se jactaba de figurar en el árbol genealógico de la ciudad y jugaba a ser y no ser araucana, ahora tal vez descendiente de los «extintos» michilingües.

Había, sin embargo, ciertos detalles históricos que no cerraban, en particular uno muy importante. Nuestro pariente, el «capitanejo», se llamaba Quiroga, no Gómez Isleño, apellido de quien figuraba como capitán de la expedición. Pensé que mi bisabuelo podría haberse apropiado de una historia regional y, como me habían advertido algunos, inventaba el cuento por diversión.

Me dirigí entonces a las historias de la fundación de San Luis (Gez, 1916; Núñez, 1980) que pudieran tener información más detallada sobre este episodio. Según Juan W. Gez, Juan Gómez Isleño se casó con Arosena-Juana Koslay, debido a lo cual comenzó a tener derecho sobre las tierras que le correspondían a ella (pp. 38-39). El mismo autor señala que muchos de los acompañantes imitaron el gesto de Gómez Isleño y se desposaron con otras mujeres indígenas (p. 39). Para mi asombro, allí estaba, entre los veintisiete integrantes de la expedición, el apellido que buscaba, en el nombre Diego Céliz de Quiroga (Núñez, 1980, p. 26). Nuestro Quiroga no era un capitán y nuestra Koslay no era Arosena. Posiblemente se tratara de un indiano ambicioso y tal vez otra hija, sobrina o simplemente miembro del grupo del cacique michilingüe que habría recibido el nombre Koslay por una cuestión de parentesco. Lo interesante es que al cotejar el relato oral de mi familia descubro que, en algún momento de la transmisión, Diego Céliz de Quiroga es representado como un capitán que se casa con una princesa. En todo este proceso, que incluye diferentes versiones del relato, se configura un linaje criollo iniciado por una figura a la que se le pone la máscara imperial del conquistador y luego la máscara indiana del fundador, que se desposa con una princesa. Esta ambivalencia es una

contradicción característica en los criollos, que quieren ser europeos y americanos a la vez.

Desde luego, también era posible que no se tratara para nada de mis antepasados y sí de una serie de casualidades. Lo significativo es que todo el episodio, desde el encuentro entre michilingües y españoles hasta el cuento que contaba mi bisabuelo, hacía visible un entramado de relaciones, historias y traslados de información que reunían el pasado colonial con el presente. Todo el episodio mostraba de cuántas maneras se había reinventado un hecho de la conquista en los confines más lejanos del virreinato del Perú, una región, por cierto, en que la conquista ocurrió de manera muy violenta, debido a que fue muy resistida. Si estos eran mis antepasados, entonces el relato había llegado a mi bisabuelo, quien, con el tiempo, lo cambió e inventó dos linajes bastante vistosos para la época. Además, en el presente, la versión criolla del encuentro aparece también como parte de un discurso regional y turístico, que describe un encuentro pacífico y amistoso, un cuento de amor en tiempos de guerra que se repite en los cientos de páginas de internet sobre Juana Koslay.

A principios del siglo xx, la foto de Colón habrá causado una gran sensación en el entorno familiar. La imagen juega con la idea absurda de «Colón retratado de indio». Por otro lado, la foto tal vez generaría ambivalencia y cierta incomodidad alrededor de su figura, ya que la vestimenta realza los rasgos indígenas de un joven perteneciente a un sector social acomodado, de «gente bien». En un contexto sociocultural que veía de manera negativa el elemento indígena en la población, buscaba relegarlo al pasado y enterrarlo, la foto resulta provocadora. El retrato de mi bisabuelo juega con uno de los puntos más problemáticos de la identidad criolla: la posibilidad de su ascendencia indígena, la cual también produce una potencial identificación con el mestizo. Es llamativo que a los veinte años, en un país donde se desplegaba una campaña declarada de blanqueamiento racial y en una familia que se enorgullecía de su posición social privilegiada, mi bisabuelo se hiciera retratar como un cacique indio. Yo misma fui criada dentro de las tradiciones italiana, polaca, francesa y suizo-alemana de mis otros bisabuelos y bisabuelas que habían llegado justamente en el contexto de esas campañas de blanqueamiento que hicieron de Argentina, según el mexicano José Vasconcelos (1948), un gran ejemplo de mestizaje productivo, a la vez que en la región del Chaco, el norte aún no dominado, se hacían desde 1880 feroces campañas

de matanzas de indígenas. Tenemos en la foto un criollo que provocaba a sus amigos y familiares con la posibilidad de una ascendencia indígena. ¿Cómo interpretar la foto? ¿Cómo interpretar el relato de mi bisabuelo, para quien, tal vez por la fecha de su nacimiento, la conquista y el pasado colonial estaban tan ligados a su identidad?

Hay muchas otras reflexiones y lecturas que podrían hacerse en torno a esta fascinante imagen y a la construcción del mito del mestizaje dentro del relato familiar, pero hay un aspecto fundamental que este nos muestra y que se extiende a través de todos los capítulos de este libro: la manera en que los discursos criollos del mestizaje representan el pasado del mismo modo en que las élites criollas, en la búsqueda de una identidad y en la construcción de su hegemonía en el marco de la nación, despliegan visualidades y discursos que, bajo el signo de lo identitario, niegan la violencia racial y de género que caracterizó las relaciones de poder de la conquista. Al mismo tiempo, esas relaciones forjadas en la conquista contribuyeron a generar las condiciones para que fueran los criollos quienes se situaran en el poder después de las guerras de independencia en la América hispánica. La configuración de un imaginario racial que ayudó a consolidarlos como comunidad también fue parte de este proceso. Una de las estrategias de este grupo en tiempos del Estado nación fue construir una genealogía para darse continuidad y, en consecuencia, legitimidad. Los capítulos que siguen trazan una arqueología cuya finalidad es excavar los significados coloniales del término «mestizaje» — cómo se relaciona su invención con los procesos, discursos y luchas de poder coloniales— y de qué maneras esos sentidos son trasladados, a través del discurso criollista y patricio, a la instancia nacional.

La foto de Abértano, mi bisabuelo, revela, desde un lugar de intimidad, algunos de los mecanismos para la construcción de un discurso criollo sobre el mestizaje, que es muy diferente de la estrategia de mestizaje carnal de la conquista. Uno de mis objetivos es diferenciar y contrastar esos dos modelos de mestizaje: por un lado, el discurso del mestizaje criollo familiar como el que vemos en la foto y, por el otro, la estrategia de mestizaje colonial que alteró tan profundamente el entramado de las relaciones de poder coloniales.

¿Qué representó entonces el periodo de conquista en relación con el mestizaje como estrategia de dominación? ¿Cómo se conectan los discursos sobre legitimidad e ilegitimidad centrados en la cuestión del

parentesco, la sangre y los linajes con la construcción de poder político? Esos discursos son hilos conductores a lo largo de los capítulos siguientes, los cuales abordan varios periodos y espacios geográficos sin mantener un enfoque específico sobre ninguno de ellos. Las vistas van rotando, por así decirlo, y buscan diferentes perspectivas en el espacio colonial entre la época de los primeros contactos entre europeos e indígenas, en el siglo xvi, y el surgimiento del neologismo «mestizaje» a fines del siglo xix y principios del xx. Esta visión amplia, no teleológica, hace aparecer una ruptura necesaria en la idea del mestizaje como un proceso histórico lineal. El mestizaje es abordado aquí como un dispositivo complejo, funcional respecto de la persistencia de ciertos mecanismos y formas de dominación colonial, un eje que se explora, desarrolla y matiza de manera comparada a lo largo de todos los capítulos.

El concepto de colonialidad del poder de Aníbal Quijano (2000a, 2000b) me permite pensar esta distinción de manera abstracta y franquear las periodizaciones (arbitrarias) disciplinariamente naturalizadas. Reitero que no se trata de un proyecto historiográfico sobre el mestizaje, sino de una arqueología que toma la época de la conquista como punto de partida para analizar la formación del entramado heterogéneo de relaciones de poder y de lucha que el discurso del mestizaje narrará desde una perspectiva criollista y patricia, hegemónica, en el marco de la formación de los nuevos Estados nación. En este sentido, este estudio piensa la nación a partir de procesos propios de la colonialidad. La ventaja de ver un proceso tan extenso desde diferentes espacios geográficos es poder mostrar el vasto alcance que tuvo el despliegue del mestizaje como estrategia no solo estructuralmente, sino también en términos de los entramados discursivos e imaginarios que produjo, los cuales, no podemos ignorarlo, atraviesan nuestros propios discursos críticos (Catelli, 2018a).

Una de las maneras en las que este estudio produce una diferenciación entre el mestizaje criollo y el mestizaje como estrategia de conquista es a través de un análisis con perspectiva de género que aborda el rol de las mujeres indígenas y afrodescendientes en las relaciones de poder y de lucha de la conquista, además de su centralidad simbólica en la configuración del mestizaje criollo. El casamiento de Koslay con Gómez Isleño se lee desde esta perspectiva como una estrategia que le permitió a Gómez Isleño apropiarse de una importante hacienda (Núñez, 1980, p. 27). Por otro lado, en el contexto del relato familiar criollo, ese hecho produce

efectos en un nivel discursivo, imaginario y simbólico que también es afectado por el proceso de construcción del mestizaje como discurso identitario, a pesar de incidir en él.

Contraoponer esas dos versiones hace que nos preguntemos por qué la versión criolla oculta lo que, podría argumentarse, fue una estrategia estructural de conquista a favor de un discurso que representa esta estrategia en términos de romances fundacionales. En este sentido, la aparición de Koslay desde un lugar remoto del imaginario indigenista latinoamericano nos hace pensar en cómo se han instalado ciertas narrativas dominantes, como las de México y Perú, acerca de la conquista. Koslay se suma fácilmente a una constelación de mujeres indígenas que son, a la vez, las protagonistas, traidoras y heroínas de los mitos fundacionales nacionales del mestizaje: la Malinche en México, Pocahontas en Estados Unidos, la Coya Cura Ocllo en el Perú, Guanina en Puerto Rico y Paraguaçu en Brasil. ¿Cómo interpretar esa historia que se repite? Este estudio propone dos maneras. Una es verla como parte de un discurso y un imaginario criollo del mestizaje, que tiene como una de sus principales estrategias retóricas la repetición del romance fundacional. La otra es interpretar esas repeticiones como indicios del despliegue de una estrategia de conquista.

Así, el primer capítulo analiza las coordenadas en las que emerge el término «mestizaje» como un concepto nacionalista y criollo que se diferencia de lo que llamo el mestizaje estratégico carnal. El objetivo es teorizar esta distinción como un quiebre conceptual que permite llevar a cabo una arqueología del concepto de mestizaje, el cual pone de relieve las estrategias, prácticas y discursos desplegados en el contexto de las relaciones de poder coloniales que contribuyeron a la estructuración jerárquica sociorracial tan característica de las sociedades latinoamericanas. Esta ruptura nos ayuda a pensar en los instrumentos y los efectos de un discurso fundamentalmente colonialista que, a partir de fines del siglo xv, buscó dominar los diversos escenarios políticos indígenas del Nuevo Mundo mediante el uso de las estrategias de alianza.

El segundo capítulo lleva a cabo un análisis comparado del contacto entre conquistadores y mujeres indígenas en Brasil, La Española, la Nueva España y Perú en cuatro momentos claves: la llegada de la flota de Cabral a la costa brasileña en 1500; la creación de asentamientos en La Española bajo el mando de Nicolás de Ovando en 1501-1503; el periodo previo a la

toma de Tenochtitlan en México en 1521, y el periodo anterior al asesinato de la Coya y la toma efectiva del poder llevada a cabo por los españoles en el Perú en 1532. Esas instancias tienen en común el uso de una estrategia de mestizaje, que consistió en el contacto y la relación sexual de los conquistadores con las mujeres indígenas. Se trata de cuatro momentos cruciales para analizar las maneras en que la idea de mezcla de razas está atravesada por relaciones sexuales y de género, centrales para la formación de las relaciones de poder coloniales. En particular, la historia de Koslay nos muestra que esta estrategia era mucho más común y extendida de lo que generalmente se supone.

En el tercer capítulo analizo las características del discurso mestizo que surge a partir del despliegue de la estrategia del mestizaje carnal. El análisis plantea una comparación entre el Brasil y el Perú del siglo xvii. Me interesa explorar la ambivalencia como parte constitutiva del discurso mestizo y la construcción de discursos históricos y políticos, específicamente lo que Michel Foucault (2014) denominó el discurso de la guerra de razas. El concepto, que remite a un estado antiguo y permanente de confrontación entre dos grupos dentro de una sociedad, nos ayuda a hacer visibles las estrategias de lucha de los mestizos ante múltiples adversarios del entramado social colonial, como los españoles, los criollos y los indígenas. Analizo el juego de la aparición y desaparición del sujeto que enuncia, de las contradicciones de sus posicionamientos ante culturas y sistemas de parentesco en imbricación y en guerra, y el uso de referencias temporales y espaciales como herramientas retóricas que producen intersticios políticos en el discurso y los imaginarios. Este enfoque permite advertir la existencia de relaciones de adversariedad en la colonia que demuestran que el discurso del mestizaje criollo no es igual al discurso sobre el mestizo colonial, además de que en las diferencias entre ellos lo que está en juego son distintos posicionamientos en un plano fundamentalmente político (Boccaro, 2002).

El cuarto capítulo analiza el desarrollo visual del mestizaje como tema en la pintura de castas en el siglo xviii y como parte de una discursividad criolla que incluye inquietudes respecto del control social de los cuerpos. Este género visual mantiene un vínculo con las reconfiguraciones políticas, culturales y sociales de la colonia en el siglo xviii que anteceden, y anticipan, las guerras de independencia y los procesos de formación nacionales. Además, el capítulo muestra que la pintura de castas fue

un espacio de producción cultural privilegiado por los criollos, donde puede advertirse una apropiación del discurso de la guerra de razas y su inversión en un discurso racista colonial que continúa vigente cuando entra en contacto con el paradigma racial moderno y biologicista que llega a las Américas a mediados del siglo XIX con las teorías eugenésicas sobre la hibridez y la degeneración.

Visto desde la arqueología que propongo, el mestizaje puede verse como un problema que toca muchas aristas del presente. Este estudio llega hasta el momento en que surge el neologismo, de por sí una señal de que hay un concepto formado que precisa ser subsumido bajo un nombre. De todos modos, los efectos encubridores del discurso criollo del mestizaje continúan funcionando en la actualidad. Esto se hace notar en los diversos grados de dificultad que continúan teniendo los pueblos originarios y afrodescendientes —a pesar de que ha habido avances sustanciales— para obtener visibilidad social, cultural e histórica, además de participación y autonomía política. Las violentas asimetrías, las injusticias y los abusos del pasado colonial continúan operando en el presente mediante mecanismos que muchas veces mutan, pero siguen siendo cimentados por las jerarquías raciales que el colonialismo patriarcal ha venido estableciendo a lo largo de más de quinientos años. Todos somos testigos de que cotidianamente hay pequeños y grandes actos de violencia y de discriminación sociorracial. Mi contribución es insistir en que el olvido del pasado, la mala memoria y los mitos tienen como efecto encubrir la continuidad de formas de dominación propias del colonialismo. El olvido es funcional a la persistencia de la colonialidad del poder (Catelli, 2018b) y el mestizaje criollo intenta ser un modo discursivo y performativo de recordar olvidando. Como veremos, ese modo no está exento de grietas.

El propósito central de este estudio es, entonces, historizar, matizar y complejizar los significados del mestizaje en el contexto colonial y poscolonial latinoamericano. Al comprobar y documentar mediante una arqueología la ruptura de los gestos discursivos del mestizaje colonial y el nacional, y al reconstruir los vínculos del mestizaje con la biopolítica colonial y nacional, se desarticula el olvido en el que se funda la colonialidad del poder patriarcal (Segato, 2011) en Latinoamérica. Al mismo tiempo, mi estudio permite pensar el concepto en el contexto del debate sobre raza en Latinoamérica a partir de un análisis comparado de los diversos *loci* y registros en los que se articuló el mestizaje: en términos de *mulataje* en el

Caribe, de mestizaje en México y Perú, y de *miscegenação* y *mestiçagem* en Brasil.

A través de la arqueología del mestizaje, este estudio sienta las bases para un concepto de mestizaje colonial que sirve como una lente interpretativa, crítica y alternativa a la del mestizaje criollo, a través de la cual continúa leyéndose el pasado colonial. La imagen que encabeza esta introducción sirve como recordatorio de la necesidad de hacer esa arqueología. La lectura del retrato que podemos hacer desde el imaginario criollo, como la que contaba mi bisabuelo, tiene como resultado una historia que romantiza la conquista y pone en marcha un violento y persistente proceso de olvido. La lectura que propongo aquí, desde una arqueología del mestizaje colonial, revela una red de sujetos, estrategias y discursos que se extiende desde los primeros días de la conquista hasta nuestro contexto actual, el de la nación. Es necesario entonces excavar en ese complejo entramado, aunque parezca lejano, y entenderlo como constitutivo de nuestro presente. Las páginas que siguen avanzan en esa dirección.

CAPÍTULO 1

MESTIZAJE Y COLONIALIDAD

El concepto de mestizaje se constituye a partir de un legado colonial. Parto del presupuesto de que este término, que comenzó a circular en Latinoamérica hacia fines del siglo XIX en el ámbito de la antropología biológica y la criminología, y luego como concepto cultural a principios del XX, fue un efecto de la colonialidad del poder.⁴ A esos fines, este capítulo destaca ciertos rasgos del imaginario racial de las élites criollas en el proceso de formación de los Estados nación, en el que el término mestizaje comenzó a circular. Mi objetivo es contextualizar sus despliegues iniciales en América Latina a fin de matizar la definición de mestizaje que, si bien surge como un neologismo en la antropología, también refleja una construcción de las élites criollas que acopló la memoria y los imaginarios sociales de la conquista y la colonia con ciertas

4 «La estructura colonial de poder produjo las discriminaciones sociales que posteriormente fueron codificadas como “raciales”, étnicas, “antropológicas” o “nacionales”, según los momentos, los agentes y las poblaciones implicadas. Esas construcciones intersubjetivas, producto de la dominación colonial por parte de los europeos, fueron inclusive asumidas como categorías (de pretensión “científica” y “objetiva”) de significación ahistórica, es decir, como fenómenos naturales y no de la historia del poder. Dicha estructura de poder fue y todavía es el marco dentro del cual operan las otras relaciones sociales, de tipo clasista o estamental. En efecto, si se observan las líneas principales de la explotación y de la dominación social a escala global, las líneas matrices del poder mundial actual, su distribución de recursos y de trabajo entre la población del mundo, es imposible no ver que la vasta mayoría de los explotados, de los dominados, de los discriminados, son exactamente los miembros de las “razas”, de las “etnias”, o de las “naciones” en que fueron categorizadas las poblaciones colonizadas, en el proceso de formación de ese poder mundial, desde la conquista de América en adelante» (Quijano, 1992, p. 12).

corrientes de saberes científicos provenientes de Europa y, en algunos casos, de Estados Unidos. Este capítulo propone, en primer lugar, una arqueología de esa construcción genealógica en el ámbito científico, con el objetivo de situar la recepción de las teorías antropológicas biologicistas sobre la hibridez y la degeneración en la colonialidad, contexto en el que emerge el término mestizaje. En segundo lugar, a partir de este primer cuestionamiento, problematizo el término mestizaje en tanto metáfora, tal como es construida por José Vasconcelos en *La raza cósmica. Misión de la raza iberoamericana* (1925), el primer texto en que el término circula como concepto identitario, vinculado a lo mexicano y lo latinoamericano. Las últimas secciones retoman reflexiones sobre las relaciones entre la sangre y la raza en torno a las distintas definiciones del mestizaje, el cual se abordará, finalmente, como un dispositivo de la colonialidad.

Parto de la idea de que la emergencia del concepto de mestizaje es un indicador de la persistencia y la reinscripción de las jerarquías y las relaciones de poder coloniales en el devenir del espacio-tiempo de la nación. El mestizaje expresa formas de la colonialidad que han dado lugar a fenómenos complejos, como el colonialismo interno (De Oto y Catelli, 2018; González Casanova, 2006; Rivera Cusicanqui, 2010), que se manifiesta en los niveles político, social, económico, cultural e imaginario. Vale decir que, si bien las primeras formulaciones del concepto de colonialidad de Quijano incluyen una clara dimensión cultural (Quijano, 1992; Restrepo y Rojas, 2010, pp. 91-114), el autor peruano se vuelca paulatinamente a una definición de la colonialidad como proceso económico y geopolítico de larga duración que produce el patrón del poder capitalista.⁵ Me interesa

5 Quijano (2000a) redefine la colonialidad del poder en dos ocasiones y en ambas coloca como eje central la clasificación social basada en la idea de raza. Primero, afirma: «La globalización en curso es, en primer término, la culminación de un proceso que comenzó con la constitución de América y la del capitalismo colonial/moderno y eurocentrado como nuevo patrón de poder mundial. Uno de los ejes fundamentales de este patrón de poder es la clasificación social de la población mundial sobre la idea de *raza*, una construcción mental que expresa la experiencia básica de la dominación colonial y que desde entonces permea las dimensiones más importantes del poder mundial incluyendo su racionalidad específica, el eurocentrismo. Dicho eje tiene, pues, origen y carácter colonial, pero ha probado ser más duradero y estable que el colonialismo en cuya matriz fue establecido» (p. 122). Luego, el mismo autor (2000b) sostiene: «La colonialidad es uno de los elementos constitutivos y específicos del patrón de poder capitalista. Se funda en la imposición de una clasificación racial/étnica de la población del mundo como piedra angular de dicho patrón de poder y opera en cada uno de los planos, ámbitos y dimensiones, materiales y subjetivas, de la existencia social cotidiana y a escala societal. Se origina y se mundializa a partir de América» (p. 342). He discutido y problematizado (2017a; 2017b, pp. 131-149) la noción de raza tal como la presenta Quijano en estas definiciones. Verdesio (2017, pp. 153-175) también ofrece

recuperar las facetas culturales del concepto de colonialidad para abordar las dimensiones imaginarias, identitarias y subjetivas que resultan de este supuesto patrón de poder global. Dichas facetas también son constitutivas del proceso de construcción de los nuevos Estados nación donde, aun ante la persistencia de la colonialidad como denominador común, los escenarios se tornan específicos y disímiles. En este contexto, la puesta en marcha de una arqueología del mestizaje demanda disponer de herramientas conceptuales que puedan dar cuenta de las dimensiones globales de la colonialidad, así como de las formas locales de las diversas situaciones de colonización y, posteriormente, de colonialismo interno.

Para ello, es necesario matizar brevemente los conceptos de arqueología y genealogía, ya que Foucault los piensa en el marco de su problematización de la modernidad, y en este estudio ellos son desplegados para problematizar también la colonialidad, entendida como constitutiva de la modernidad (Mignolo, 2003). Foucault (2014) distingue la genealogía de la arqueología de las ideas en el conjunto de los seminarios dictados en 1976, publicados bajo el título *Defender la sociedad*: «La arqueología sería el método propio de los análisis de las discursividades locales, y la genealogía, la táctica que, a partir de esas discursividades locales así descritas, pone en juego los saberes liberados del sometimiento que se desprenden de ellas» (p. 24). También define la genealogía como el «acoplamiento de los conocimientos eruditos y las memorias *locales*, acoplamiento que permite la constitución de un saber histórico de las luchas y la utilización de ese saber en las tácticas actuales» (p. 22, énfasis mío). He puesto un énfasis en la palabra «locales» para destacar el punto preciso donde el contexto y la experiencia colonial producen una inflexión en el concepto de genealogía. En este caso, fueron los sectores letrados criollos los que realizaron este acoplamiento como parte de sus procesos de independencia, creando las genealogías raciales que alimentaron los imaginarios y grandes relatos nacionales y continentales. Otra lectura del término «locales», entonces, tiene que ver con la apropiación criolla del paradigma racial moderno.

Si bien no me detendré demasiado en el problema de la modernidad y colonialidad latinoamericana,⁶ cabe destacar la intervención de Mignolo (1995, 2016) en este debate, pues resulta crucial para acercarnos a una

una crítica de la colonialidad desde la perspectiva de los estudios de colonialismo de colonos o *colonial settler studies*.

6 Sobre este problema, la bibliografía es sumamente extensa.

comprensión de cómo se forma el pensamiento racial en América Latina, en la medida en que visibiliza el profundo impacto de la experiencia colonial en la constitución del proceso moderno, desde el Renacimiento hasta la Ilustración. La manera en que Mignolo propone agrupar las categorías de modernidad y colonialidad produce otra intervención de carácter genealógico, con un sentido táctico diferente del de los criollos en el siglo XIX, puesto que pone el acoplamiento de saberes eruditos y sometidos al que se refiere Foucault, desde su moderno *locus* de enunciación, en relación con la situación colonial americana. En *El lado más oscuro del renacimiento* (2016), Mignolo argumenta que la experiencia colonial fue fundamental para el desarrollo del discurso de la modernidad:

El argumento que sigue trasciende la actual distinción entre el Renacimiento y el periodo moderno temprano. Aunque el concepto de *Renacimiento* refiere a un renacimiento de los legados clásicos y a la constitución del conocimiento humanístico para la emancipación humana y aunque el *periodo moderno temprano* hace hincapié en la aparición de una genealogía que anuncia lo moderno y postmoderno, el concepto *lado más oscuro del Renacimiento* subraya, más bien, el renacimiento de la tradición clásica como justificación de la expansión colonial y el surgimiento de una genealogía (el periodo colonial temprano) que anuncia el periodo colonial y su continuidad en la formación de los Estados nacionales seculares. Por lo tanto, en lugar de una sucesión lineal de periodos concibo la coexistencia de nudos complejos (Renacimiento/lado más oscuro del Renacimiento; periodo moderno temprano/periodo colonial; Ilustración/lado más oscuro de la Ilustración; periodo moderno/colonial/periodo nacional secular). En otras palabras, en este libro concibo el Renacimiento junto con su lado más oscuro y lo moderno temprano junto con el periodo colonial temprano (p. 23).

Los nudos complejos que propone Mignolo son sumamente útiles para trazar una genealogía del concepto de mestizaje. En otras palabras, este modelo nos permite poner en diálogo problemáticas vinculadas a lo racial, que en general son abordadas bajo concepciones modernas, con discursos y relaciones de poder propias de la colonialidad. Además, la cuestión del mestizaje abre preguntas sobre los efectos que los procesos específicos del colonialismo ibérico pueden haber producido a nivel de formaciones sociales, culturales y políticas en Latinoamérica.

La arqueología del mestizaje que propongo y desarrollo en los próximos capítulos toma la época de la conquista como punto de partida, y tiene como objetivo visibilizar el proceso de conformación del entramado de relaciones de poder y de lucha que el discurso del mestizaje ha narrado desde una genealogía de ascendencia criollista que se ha tornado hegemónica en el contexto de la formación de los nuevos Estados nación, como parte del proceso de consolidación del colonialismo interno, en el contexto geopolítico más amplio que describe Quijano.

El mestizaje como concepto científico

Aunque en Latinoamérica ya existía en el siglo XIX una ideología de castas que organizaba la sociedad jerárquicamente en españoles peninsulares, españoles criollos, indios y negros, a la vez que mantenía la ideología de la limpieza de sangre (Martínez, 2008), la formación de la idea de mestizaje fue contemporánea de la recepción del conjunto de teorías raciales que formaron parte de la antropología biológica y luego de la eugenesia, desarrolladas en particular en Inglaterra y Francia a partir de 1860, aproximadamente. El hecho de que, como señala Nancy Leys Stepan (1991), «*eugenics* sea una palabra inventada en 1883 (proveniente del griego *eugenēs*, que significa 'bien nacido') por el científico británico Francis Galton para abarcar los usos sociales para los cuales podían aplicarse los conocimientos sobre lo hereditario a fin de lograr el objetivo de una 'mejor cría'» (p. 1, traducción mía) da cuenta de que las teorías biologicistas fueron aplicadas con fines sociales muy rápidamente.

En América Latina, las élites criollas tradujeron y resignificaron conceptos centrales de la antropología y campos afines en el contexto de la colonialidad, dando lugar a acepciones locales de términos como *hybridity*,⁷ hibridez, mestizaje, miscegenación, o amalgamamiento para

7 Presento este término en inglés para destacar su procedencia y un sentido original que no se traslada íntegramente al español. Se trata de un concepto que, como afirma Robert Young (1995), concentró las ansiedades imperiales en torno al contacto sexual y la mezcla racial que ocurría en las colonias. En su estudio, Young traza la genealogía del concepto de *hybridity* (hibridez) en el espacio imperial británico del siglo XIX, e identifica cinco tendencias en su desarrollo como teoría científica: «1) El argumento poligenista que rechaza la posibilidad de que personas de diferentes especies puedan mezclarse. Cualquier producto de su unión es infértil, si la primera generación no lo es, lo serán las generaciones siguientes; 2) la tesis del *amalgamamiento*, que afirma que todos los seres humanos pueden cruzarse prolíficamente y de manera ilimitada; 3) la tesis de la *descomposición*, que admite que un cierto amalgamamiento entre las personas pueda ocurrir, pero cualquier cruce

pensar problemáticas nacionales. La oscilación entre lo biológico y lo sociocultural es una constante de estos discursos. En ese sentido, los debates acerca de la hibridez no se limitaron únicamente a examinar las posibles consecuencias biológicas de la mezcla. En 1853 el conde de Gobineau publicó el influyente tratado *Sur l'inégalité de las razas humaines*, en el que asocia la condición racial de los pueblos con su fuerza como civilización. El lugar a ocupar por una nación determinada en la escala civilizatoria global sería fijado por el tipo y grado de la mezcla o pureza racial. Como observa Young (1995), fue incluso a partir de 1840 que las comparaciones establecidas por las descripciones raciales comenzaron a ser acompañadas de evaluaciones basadas en presuposiciones de jerarquía cultural. Toda diferenciación en términos de capacidades comenzó a reducirse a diferencias en términos de logros culturales y civilizatorios, de modo tal que «lo biológico se fundió con lo cultural de manera potente y generalizada» (p. 121, traducción mía).

Como en las excolonias iberoamericanas había habido una importante «mezcla de razas» (así lo llamaremos provisoriamente), las teorías de la hibridez tuvieron allí especial injerencia, particularmente en lo que se refiere al problema de la degeneración.⁸ Si bien el concepto de degeneración está presente en la *Histoire naturelle, générale et particulière, avec la description du Cabinet du Roi* (1749-1804) de Louis Leclerc, conde de Buffon, quien asocia directamente la degeneración biológica con la degeneración social es el conde de Gobineau en su ensayo *Sur l'inégalité des razas humaines*. Seguramente la presencia de Gobineau como cónsul francés en Río de Janeiro entre 1868-1870 haya contribuido directamente

resultante muere rápidamente o se revierte a uno u otro de los tipos permanentes, paterno o materno; 4) el argumento de que la hibridez varía entre especies “próximas” y “distantes”, las uniones entre razas aliadas son fértiles, y aquéllas entre razas distantes son infértiles o tienden a la degeneración. Este argumento predominó entre 1850 y 1930, aproximadamente; 5) la versión negativa de la tesis del amalgamamiento, es decir, la idea de que el mestizaje produce un grupo mestizo que constituye un “caos sin raza”, una mera corrupción de los originales, degenerado y degradado, que amenaza con subvertir el vigor y la virtud de las razas puras con las que entran en contacto» (p. 18, traducción mía).

8 En su estudio sobre ciencia, racismo y nación en Chile, Lepe-Carrión (2016) observa que los discursos sobre la ociosidad y las políticas contra el vagabundaje del siglo XVIII «se transfieren temerosamente a las clases mayoritarias (numerosas y diversas) que emergían como nuevo objeto de explotación por las clases dominantes; dicha reacción “violenta y miedosa” de los criollos estaba sustentada [...] por un discurso de la ociosidad que conlleva (entre líneas) una implícita “teoría antropológica” que circulaba de manera oculta al interior del pensamiento ilustrado: las élites intelectuales de nuestro país se esforzaron por construir una racionalidad que instrumentalizara a la emergente clase mestiza (plebe) como a un objeto de dominio y explotación» (p. 260).

a difundir este concepto.⁹ Es relevante destacar que, como señala Dain Borges (1993), «en su auge a fines del siglo XIX, la degeneración era un término muy abarcador, muy abusado, utilizado para toda ocasión» (p. 236, traducción mía). Dain Borges destaca tres usos, que comparten la idea de que «el pasado era mejor y que el presente estaba marcado por el declive o la caída con respecto a un tipo más perfecto, que se había perdido estatus, o una posición, o ciertas energías distintivas» (p. 236, traducción mía). Los tres usos son de biólogos del siglo XVIII como Buffon, que comprenden el empeoramiento con respecto a un tipo anterior superior. Coincido con la observación de Borges (p. 236) de que ese uso derivó de una referencia semítica a la caída de Adán o la maldición de Cam. Es importante destacar lo central que resulta la segunda de estas referencias para la construcción ibérica de la idea de raza. Para el mismo autor, el segundo y tercer uso corresponden a los pensadores franceses del siglo XIX: por un lado, el de Gobineau está vinculado a la sociología en la que «la degeneración es el proceso histórico inevitable en que las razas conquistadoras puras, al mezclarse con razas puras inferiores, pierden sus cualidades y energía» (p. 236, traducción mía) (como veremos, *La raza cósmica* parecería responder a esta teoría); por el otro, se presenta el uso médico y psiquiátrico del *Tratado de degeneraciones físicas, intelectuales y morales* (1857) de Benedict Augustin Moreau, según el cual la degeneración es un «síndrome específico de declive psiquiátrico hereditario y acumulativo que se manifiesta en las familias» (p. 236, traducción mía) (este uso involucra la cuestión generacional y puede verse reflejado en la pintura de castas, sobre la que trataré más adelante).

Las teorías sobre la hibridez de la eugenesia produjeron un mapa demográfico en el cual las poblaciones americanas, debido a su grado y tipos de mezcla, tenían un alto nivel de degeneración. Los variables pero generalmente altos grados de «hibridez» de las poblaciones de los países latinoamericanos implicaban una posición muy inferior en términos socioculturales, morales y en términos de su potencial de progreso en la red de los nuevos Estados del sistema-mundo moderno/colonial. Es crucial observar que el término mestizaje surge como neologismo en este contexto, asociado directamente con el problema de la degeneración.

9 Véase Young (1995, pp. 124-26), sobre la influencia de la teoría de la degeneración en Estados Unidos en el siglo XIX.

El uso más temprano que he detectado en América Latina corresponde a un escrito del antropólogo brasileño Raimundo Nina Rodrigues (1899), donde el término ni siquiera aparece en portugués, sino en francés («Métissage, dégénérescence et crime»), en diálogo explícito con los círculos antropológicos franceses con los cuales Rodrigues desarrolló sus teorías. En este esclarecedor ensayo, Rodrigues ofrece un detenido estado de la cuestión con respecto al problema del mestizaje, observando que el criminólogo italiano Cesare Lombroso lo omite en sus consideraciones, y que es Madame Clémence Royer, traductora de *El origen de las especies* de Charles Darwin al francés, quien insiste en la relevancia del tema en el Congreso de Antropología Criminal de París (1889):

Ce fut, je crois, la psychologie criminelle qui vint accentuer ou affirmer la possibilité de cette conséquence du croisement. Au deuxième Congrès d'anthropologie criminelle tenu à Paris, en 1889, Mme. Clémence Royer invoqua pour la première fois l'influence de cette cause, étonnée que le professeur Lombroso ait jusqu'alors omis l'influence dégénératrice du métissage dans l'étiologie du crime (p. 3).

Y efectivamente, parece ser Royer quien insiste en la utilización de la palabra *métissage* para referirse a la cruce (*croisement*). Cuando revisamos otras fuentes sobre Royer, ella ya utiliza el término *métissage* en 1878, en el Congreso Internacional de Ciencias Etnográficas en París (Firmin, 1885/2002, p. 205). Podemos arriesgar la hipótesis de que los términos *mestiçagem* y luego mestizaje proceden del francés *métissage*, y que estas traducciones mantienen algo, aunque no todo, del sentido estrictamente antropológico, eugenésico y criminológico de su despliegue inicial, específicamente en el caso de *La raza cósmica* (1925), de José Vasconcelos, que analizo más adelante en este capítulo.

Al mismo tiempo, en las excolonias operaba desde la época de la conquista un paradigma racial específico y complejo —cuya formación este estudio tiene como objetivo visibilizar—, diferente del paradigma moderno que se transfiere desde Europa en el siglo XIX. Ya en los primeros años de la conquista, el famoso debate de Valladolid (1550-1551) entre Juan Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de las Casas había girado en torno a la pregunta sobre si los «indios» eran esclavos «por naturaleza».¹⁰

10 Véanse también Pagden (1992, pp. 27-57) y Lepe-Carrión (2016, pp. 25-53).

Sylvia Wynter (2003, pp. 296-97) ha argumentado que se forma en ese momento un paradigma racial específico para los indígenas americanos, funcional al proyecto colonizador. Por otro lado, también existían diversas ideas indígenas sobre la continuidad de los linajes, así como reglas de parentesco y de casta, que en algunos casos subsisten en la actualidad. Los españoles y los portugueses trasladaron sus propias ideas sobre la limpieza de sangre (Martínez, 2008), una ideología antisemítica con raíces en la península ibérica que en el Nuevo Mundo se extendió a las religiones indígenas primero y luego a las africanas, resultando en las enormes y brutales campañas de conversión, de extirpación de herejías, muchas veces acompañadas por procesos inquisitoriales (Martínez, 2008; Vainfas, 1995). A la vez, como argumenta María Elena Martínez (2008):

El reconocimiento de dinastías prehispánicas y de pureza de sangre nativa promovió una preocupación por la genealogía y la pureza dentro de las comunidades indígenas del centro de México [...] las políticas reales contribuyeron a que se desarrollaran preocupaciones similares en la población hispana (p. 123, traducción mía).

Al menos desde el siglo xvii encontramos la idea de que la mezcla produce deformidades y anomalías físicas y de comportamiento. A principios de ese siglo, por ejemplo, Guaman Poma de Ayala ya describía la decadencia moral de la colonia principalmente en relación con la cantidad de «mesticillos» que había en el Perú, un tema al que regresaremos en el capítulo 3. En la pintura de castas de la Nueva España producida a lo largo del siglo xviii, tema del capítulo 4, es posible percibir la gradual consolidación de la idea de que la mezcla racial conduce a la degeneración física y moral, y de que los efectos nocivos de la mezcla son reversibles cuando se trata de mezclas de españoles con indios y sus mezclas con españoles, pero irreversibles en las de españoles con negros (Katzew, 2004, p. 49).

Como ha señalado Lilia Moritz Schwarcz (2006) con relación a Brasil, a fines del siglo xix y principios del xx había «uma tensão entre as teorias racialistas, de um lado, e a realidade mestiçada de outro. Entre o modelo e a realidade eram necessários ajustes e daí advém uma certa particularidade da leitura brasileira sobre as teorias raciais» (p. 308). Lo mismo podemos decir de otros casos latinoamericanos con respecto a la recepción de las teorías raciales, especialmente aquellas relacionadas con las teorías de la

hibridez. Al mismo tiempo, para el caso de las excolonias ibéricas, es necesario profundizar en el sentido tan amplio de frases como «una realidad mestizada» (Moritz Schwarcz, 2006, p. 308), dado que la figura del mestizo en la larga duración concentra un espectro de miradas que van desde lo celebratorio, como el Inca Garcilaso de la Vega, hasta el desprecio más visceral, como en el caso de Domingo Faustino Sarmiento, las cuales nos impiden referirnos a una realidad o un imaginario racial homogéneo. Es decir, ya había sentimientos y posturas muy fuertes largamente argumentadas con respecto a los mestizos y articuladas desde varias perspectivas: la europea, la criolla, la indígena, la negra y la de los propios mestizos. Así, resulta inadecuado pensar en una «llegada» de las teorías raciales como si las excolonias ibéricas hubieran sido una gran *tabula rasa* o una realidad homogénea con relación al pensamiento y las relaciones raciales.

Biopoder y colonialidad

Hay un aspecto discursivo en la antropología biológica y la eugenesia que cabe tener en cuenta cuando pensamos en su recepción en el espacio poscolonial latinoamericano. Foucault analiza, algo oblicuamente, en *Historia de la sexualidad*, vol. 1 (2007) y en el último seminario de *Defender la sociedad* (2014), este aspecto que tiene que ver con lo que él llama la *transcripción* de un discurso político a un discurso científico, esto es, el discurso del biopoder:

En el fondo, el evolucionismo entendido en sentido amplio, es decir, no tanto la teoría misma de Darwin como el conjunto, el paquete de sus nociones (como jerarquía de las especies en el árbol común de la evolución, lucha por la vida entre las especies, selección que elimina a los menos adaptados) se convirtió con toda naturalidad, en el siglo XIX, al cabo de algunos años, no simplemente en una manera de transcribir en términos biológicos el discurso político, no simplemente en una manera de ocultar un discurso político con un ropaje científico, sino realmente en una manera de pensar las relaciones de la colonización, la necesidad de las guerras, la criminalidad, los fenómenos de la locura y la enfermedad mental, la historia de las sociedades con sus diferentes clases, etc. En otras palabras, cada vez que hubo enfrentamiento, crimen, lucha, riesgo de muerte, existió la obligación literal de pensarlos en la forma del evolucionismo (p. 232).

En esta sección propongo pensar algunas de las maneras en que opera esta transcripción —de un discurso político a los términos del biologicismo— en el contexto de la colonialidad. En otras palabras, me interesa vincular el biopoder y la colonialidad. Esto se hará en términos necesariamente amplios, ya que sería imposible dar cuenta aquí de los procesos individuales de cada escenario nacional. En principio quiero llamar la atención sobre la necesidad de entender las apropiaciones y el despliegue del paradigma moderno de raza y el discurso biopolítico en función de la red de relaciones de poder y de lucha propias de la colonialidad.¹¹

Luego de las guerras de independencia contra el dominio político y económico europeo,¹² el ascenso de las élites criollas al poder conllevó amplias reformas institucionales, así como la implementación de nuevas políticas de desarrollo nacional. La «realidad mestizada», o la realidad racializada de las Américas, se manifestó en los distintos proyectos de construcción de los Estados nación, que reflejaron un pensamiento biopolítico particular. Las poblaciones se veían en términos raciales que, como mencioné, abarcaban un sentido biológico y cultural, tornándolas en un problema al que debían responder las políticas e instituciones de gobierno y, por tanto, en un objeto de estudio central de las élites intelectuales. Rafael Rojas (2000) sostiene que operaba una «*episteme* eugenésica que funciona como el eje retórico de una guerra cultural entre las élites intelectuales de América Latina, mientras que comienza a pensarse América Latina como unidad cultural ante la tradición sajona de Estados Unidos, más encendidamente aún después de la guerra del país del norte con España en 1898» (p. 599).

En muchas regiones de Latinoamérica, los proyectos nacionales se diseñaron en gran medida de acuerdo con las teorías positivistas y del evolucionismo social. Estas teorías, como indica Rojas, también se manifestaron en la vertiente de la morfología histórica, y tuvieron un impacto significativo en la creación de los relatos históricos de las nuevas naciones.¹³ Es necesario recalcar, sin embargo, que la «*episteme*

11 Sobre esta relación pueden consultarse los trabajos de Castro-Gómez sobre Nueva Granada (2010) y Lepe-Carrión sobre Chile (2016).

12 El caso de Brasil no debe quedar de lado, pero debemos recordar que el proceso fue diferente, en particular la etapa del Imperio entre 1822-1889, cuando Brasil se separa del reino de Portugal. Muchos de los lazos coloniales siguieron en pie, especialmente la trata de esclavos, que no cesó hasta 1850. La abolición de la esclavitud llegó recién en 1888, un año antes de la declaración de la República.

13 «A fines del siglo XIX, el positivismo, el evolucionismo y, sobre todo, el darwinismo

eugenésica», que Rojas observa funcionando como eje retórico de las luchas por el poder político, operaba sobre una serie de capas discursivas coloniales que todavía debían pensar en «el problema del indio», en las masas mestizas, en los recientes exesclavos, como lo señala Moritz Schwarcz (2009) con relación a Brasil: «Foi só com a proximidade do final da escravidão, e da própria monarquia, que a questão racial passou para a agenda do dia» (p. 306).¹⁴

En este sentido, si bien «mestizaje» forma parte de un conjunto de términos —como *hybridity*, *miscegenation*,¹⁵ *miscegenação*, degeneración, *viriculture*, homicultura—, muchos de ellos neologismos de inspiración biologicista que entraron en uso durante la expansión de este movimiento, en Latinoamérica la eugenesia entró en contacto con imaginarios coloniales sobre la raza en los que se cruzaban las ideas sobre la limpieza de sangre y la degeneración (Lepe-Carrión, 2016; Martínez, 2008), y con sociedades que se habían formado a partir de un complejo proceso de estratificación de castas. Las guerras de independencia no pusieron fin a la explotación y a la marginación social, económica, lingüística y cultural de los indígenas, los afrodescendientes y los mestizos en los ámbitos de poder político, económico y cultural. Esos espacios se vieron copados por las clases criollas, que afianzaron su dominio en esas áreas bajo el signo de los proyectos nacionales y la ideología del mestizaje produciendo, como ha argumentado Silvia Rivera Cusicanqui (2010), un estado de colonialismo interno. La captación de las ideas de la eugenesia por parte de las élites criollas produjo nuevas formas de un imaginario colonial atravesado por una ideología patriarcal y cristiana. En Latinoamérica la eugenesia renovó las jerarquías sociales coloniales, transcribiéndolas bajo el signo biopolítico de una nueva gubernamentalidad estatal.

social orientaron a las nacientes antropologías francesa, alemana y británica hacia el enfoque racial. De este tronco común salen dos corrientes intelectuales que tendrán un peso decisivo en el debate sobre la superioridad o inferioridad de las civilizaciones occidentales: la morfología histórica (Burkhardt, Spengler, Troeltch, Weber, Toynbee...) y la eugenesia sociológica (Gobineau, Chamberlain, Lapouge, Galton, Stoddard...)» (Rojas, 2000, p. 597).

14 Sobre la recepción de la eugenesia en Latinoamérica, véanse Leys Stepan (1991); MacLean y Estenos (1951); Borges (1993).

15 Es interesante que la voz inglesa *miscegenation* haya surgido, también en latitudes americanas, a partir de un controvertido panfleto político que se manifestaba a favor de la mezcla entre negros y blancos en plena guerra civil (Young, 1995, pp. 144-147). Una comparación entre mestizaje y *miscegenation* merece un tratamiento más extenso que, por cuestiones de enfoque, no podré hacer aquí.

En Latinoamérica también hubo posicionamientos que problematizaron los preceptos deterministas de la antropología biológica y la eugenesia y dieron mayor protagonismo a las condiciones materiales de las poblaciones mestizas, negras e indígenas, así como a la especificidad de sus culturas. Estos posicionamientos se manifestaron, por ejemplo, en los escritos del antropólogo mexicano Manuel Gamio, del antropólogo cubano Fernando Ortiz y del sociólogo brasileño Gilberto Freyre. Entre aproximadamente 1915 y 1940, Gamio, Freyre y Ortiz desarrollaron teorías propias que trataban el problema de la mezcla racial en sus respectivos países: México, Brasil y Cuba. Los tres lo abordaron como un problema nacional. Gamio propuso la aculturación de los indígenas mediante la fusión o el amalgamamiento, Gilberto Freyre desarrolló el tema de la *miscogenação*, y Ortiz introdujo el neologismo «transculturación».¹⁶ Si bien hay marcadas diferencias entre los proyectos de estos autores, lo que me interesa destacar es la presencia de la condición racial (entendida ya como biológica, espiritual y/o cultural) como problema nacional en todos ellos.

Resulta destacable que los tres hayan sido estudiantes de Franz Boas en la Universidad de Columbia, Nueva York, en distintos momentos entre 1910 y 1930 (Catelli, 2018, pp. 225-27). La influencia del pensamiento de Boas no es menor, dado que sus ideas desafiaron frontalmente el *status quo* antropológico de la época.¹⁷ Boas (1916) sostenía que «toda actividad social compleja es determinada socialmente, y no es hereditaria» (p. 473, traducción mía). Como mencioné, la tensión entre las posiciones cercanas a la eugenesia y las teorías culturalistas, que vemos expresadas en ciertos momentos de las obras de Gamio, Freyre y Ortiz, reproducen la postura de Boas, para quien la eugenesia no podría por sí sola explicar las problemáticas sociales ni servir como base para la creación de políticas públicas destinadas a resolver los problemas de las poblaciones indígenas, negras y mestizas, en el marco más amplio de la consolidación nacional.

16 Véanse Brading y Urquidí (1989) sobre Gamio; Arroyo (2018, pp. 209-223), Rojas (2004), Miller (2004, pp. 52-53) sobre Ortiz; Agier (2006) sobre Freyre.

17 «El abordaje de Boas era un desafío directo a la mayoría de los antropólogos durante ese periodo. En ese momento, los argumentos de Boas no tuvieron un impacto significativo en la comunidad científica, y no circulaban en las revistas científicas en boga. Durante la primera década del siglo xx, Boas comenzó a copar y centralizar el liderazgo en su campo. Efectuó un direccionamiento de la antropología de la raza alejándola del evolucionismo y guiándola hacia un consenso acerca de que los afroamericanos, los indígenas y otras personas de color no eran inferiores racialmente y poseían culturas únicas e históricamente específicas. Estas culturas, argumentaba, eran particulares con relación a ciertas áreas geográficas, historias locales y tradiciones» (Baker, 1998-1999, p. 94, traducción mía).

Boas expresó esta crítica en «Eugenics», un artículo publicado en 1916 (el mismo año en el que Gamio publicó en México el ensayo *Forjando patria*):

Dudo que la eugenesia por sí sola pueda producir resultados materiales en esta dirección, dado que, a la luz de la influencia directa de las causas ambientales que expuse antes, es perfectamente seguro decir que ningún grado de selección eugenésica superará aquellas condiciones sociales mediante las cuales hemos criado un proletariado castigado por la pobreza y la enfermedad, que renacerá aun de la mejor selección, mientras persistan las condiciones que sin escrúpulos empujan a los seres humanos a una miseria sin remedio y sin esperanza. El efecto sería probablemente llevar nuevos grupos de individuos al medioambiente letal donde ocuparían el lugar de los defectuosos eliminados. La eugenesia por sí sola no puede resolver el problema. Se requiere mucho más un mejoramiento de las condiciones sociales de los pobres que, además, elevarían a los aparentemente defectuosos a niveles más altos (p. 477, traducción mía).

Las condiciones sociales y materiales que menciona aquí Boas son un contrapunto del darwinismo social latinoamericano que transcribió la ideología del sistema colonial de castas, esto es, un sistema legal de jerarquías sociorraciales creado mediante las leyes españolas a fin de resguardar a la élite colonial, española y criolla, en respuesta al crecimiento de la población de casta (Chance y Taylor, 1977, p. 460). En el contexto de los escenarios nacionales latinoamericanos, la influencia de las teorías de Boas, mediante las ideas de figuras como Gamio, Freyre y Ortiz, produjeron un discurso que se centró en valorizar aspectos sociales y culturales del mestizaje que se consideraban compatibles y estratégicos para la consolidación nacional, además de que sirvieron para poner en tela de juicio el énfasis que el determinismo biológico concentró en lo hereditario como único factor relevante para interpretar las problemáticas y la configuración social y poblacional de cada país.¹⁸

18 Brading y Urquidí (1989) señalan que en el caso de Gamio «era tal la importancia del movimiento nacionalista en México en las primeras décadas del siglo xx que para justificarlo se invocaba el darwinismo social y el idealismo romántico. Le tocó a Manuel Gamio (1883-1960) aplicar los principios antropológicos de Boas a esa causa, aunque partiendo de la base de que la civilización indígena había dejado una huella perdurable en el desarrollo de México» (p. 267). En el caso de Freyre, Young (2006) observa que fue durante los tres

Por otro lado, nada de esto implicó una valoración directa del mestizaje, sino que, por el contrario, el culturalismo ofreció una salida posible al problema del determinismo biológico. Las poblaciones, dañadas y degeneradas, podían mejorar bajo políticas de gestión adecuadas.

La eugenesia se articuló con el positivismo y *pregnó* los nuevos Estados nación a nivel institucional, pivoteando sobre la idea de que la grandeza nacional era un efecto del establecimiento de un controlado y eficiente orden social. Ese orden se determinó, en la mayoría de los casos, por los principios de lo hereditario en la teoría de la eugenesia. No obstante, no es sorprendente que los sectores políticos finalmente dominados por las blancas élites criollas,¹⁹ cuya blanquitud era resultado de una operación más simbólica que biológica (Segato, 2010), hayan encontrado en el discurso de lo hereditario de la eugenesia las herramientas discursivas necesarias para legitimarse políticamente. Si bien es indiscutible que el discurso científico otorgó legitimidad a las teorías sociales de las élites, no debemos perder de vista la influencia de ciertas nociones coloniales

años que pasó en Nueva York cuando desarrolló su interés en el tema de la *miscegenação*, sobre el que manifestaría estar «intensamente preocupado» en el prefacio de *Casa grande e senzala* (1933). Michel Agier (2006) destaca, curiosamente, que «um deslize linguístico se opera progressivamente, entre os anos 30 y 50, indo do desenvolvimento das virtudes da “miscegenação”, conceito esse de que o próprio Freyre foi o iniciador, até o mito brasileiro da democracia racial, que outros se encarregaram de sistematizar por ele [...]. De fato, o “mito” da democracia racial se entende, atualmente no Brasil, nos dois sentidos do termo “mito”: por um lado, no sentido comum de uma mistificação ideológica que encobre a presença de verdadeiros preconceitos e discriminações e, por outro lado, no sentido de um mito fundador da intencionalidade nacional brasileira, cujo aparecimento foi contemporâneo da formação de uma cultura nacional» (p. 174). Respecto de Fernando Ortiz, Rojas (2004) advierte acerca de la importancia de hacer una lectura arqueológica que tome en cuenta «la obra eugenésica» para el desarrollo de sus teorías posteriores sobre la transculturación: «En el caso de Fernando Ortiz, como veremos, esta tentación de lecturas arqueológicas dentro de su propia formación discursiva, se acentúa por la fuerza de una certidumbre en torno a la discontinuidad entre la obra eugenésica de las dos primeras décadas postcoloniales [...] y los textos de madurez de los años cuarenta y cincuenta [...] en los que predomina una noción republicana y transcultural de la identidad cubana» (p. 3). Véase también el análisis de Díaz Quiñones (2006), quien destaca la importante influencia del espiritismo de Allan Kardec en la formación de Ortiz y en especial en el concepto de transculturación (pp. 289-318).

19 En algunos casos, como el de Brasil, el impacto del positivismo perdura, caracterizando hasta hoy el más visible de los símbolos patrios. En medio de la bandera *verdeamarela* aparece un lema de tono inconfundiblemente positivista: *Ordem e progresso*. La inclusión de Brasil es necesaria dentro del mapa de desarrollo de la época, debido a la recepción que hubo allí del positivismo y la eugenesia. En 1889 se declaró la República tras la disolución del Imperio. Aunque el proceso político fue diferente al de los países hispanoamericanos, la declaración de la República comparte con las guerras de independencia el reposicionamiento político de las élites (en este caso agrarias y esclavistas) en el poder. He tratado sobre esta «diferencia» en un artículo sobre la degeneración y el imaginario racial en las novelas de Juana Manso (Catelli, 2017d).

de lo hereditario, centrales en la articulación de las relaciones sociales. Lo hereditario remite, literalmente, a criterios y leyes que establecen la legitimidad de la posesión de tierras, títulos, cargos oficiales, derechos, por cierto, todos problemas recurrentes en las relaciones y crónicas de los siglos XVI y XVII.²⁰ Más específicamente, en el contexto colonial, lo hereditario se asoció con la libertad y la esclavitud, el acceso a cargos políticos, la asignación de oficios, la posesión de tierras y encomiendas de indios, esclavos, etc. Es significativo que la eugenesia haya servido para reforzar y legitimar el principio de lo hereditario bajo un discurso científico. Este persistente discurso naturaliza, incluso en el presente, el privilegio de las élites y se opone a considerar el problema de las condiciones económicas y materiales resultantes de siglos de dominación colonial. La recepción de un discurso científico sobre lo hereditario en un contexto donde esta idea tenía un sentido social fuertemente arraigado²¹ es uno de los rasgos persistentes de la condición poscolonial latinoamericana, que amerita ser dilucidado.

Es necesario insistir en los efectos que los imaginarios raciales coloniales produjeron en la recepción de las ideas europeas en este periodo.²² Existe el riesgo de reproducir un efecto *tabula rasa* que consiste en borrar la persistencia de la ideología racial colonial ante la «llegada» de las ideas europeas y norteamericanas. La ideología de lo hereditario no es nueva, ya está presente en el discurso colonial, y logra su continuidad mediante la transcripción a un discurso biopolítico, esto es, mediante el discurso del mestizaje en el escenario de la nación. La idea de lo hereditario es un hilo conductor a lo largo de los capítulos siguientes y uno de los principales modos discursivos en el proceso de la colonialidad.

20 Lo es, clarísimamente, en el caso de Bernal Díaz del Castillo, de Martín Cortés, del Inca Garcilaso de la Vega, de Titu Cusi Yupanqui, de Guaman Poma de Ayala, por mencionar solo algunos de los que figuran en otros capítulos de este estudio.

21 Sobre este tema, véase el estudio de Martínez (2008) que desarrolla a fondo la relación entre las ideas ibéricas de limpieza de sangre, las ideas de pureza de linaje indígenas en México, lo hereditario, la genealogía y cómo entran estas ideas en juego con la discursividad criolla durante el siglo XVIII.

22 En particular, pero no exclusivamente, las francesas. Véase la traducción de Henríquez Ureña para la edición en la *Revista Moderna* de México del ensayo de García Calderón (1908), «Les courants philosophiques dans l'Amérique latine», presentado en el Congreso de Filosofía de Heidelberg (1908). García Calderón resume las principales corrientes europeas que tienen recepción en América Latina. Principalmente, señala que la enorme influencia de las ideas francesas, del positivismo comtiano y el de Spencer «ejercía a menudo un verdadero despotismo intelectual. Si su metafísica y su psicología no son muy conocidas, no sucede lo mismo con su principio, un tanto abstracto y general, de evolución, el cual se aplica allí a todo, ni con sus doctrinas morales y sociales» (p. 153).

El discurso científico de la eugenesia transcribió de manera efectiva el discurso político colonial de las jerarquías coloniales que veremos tan claramente articulado, por ejemplo, en la pintura de castas del siglo XVIII. Un aspecto que este estudio intenta mostrar es justamente el traslado de esas jerarquías y su rearticulación en el entramado discursivo y subjetivo poscolonial, que tuvo como efecto la formación del concepto de mestizaje.

El análisis de la recepción de la eugenesia en Latinoamérica en el contexto de la colonialidad nos permite reenfocar algunas condiciones específicas de la recepción de estas teorías para situarlas respecto de una biopolítica criolla que subyace en el discurso del mestizaje como motor del colonialismo interno. Analizar los vínculos entre estos elementos permite extender el análisis del proceso discursivo que dio lugar a la emergencia del término mestizaje en el ámbito latinoamericano hasta la época de la conquista y la colonia. No basta con narrar linealmente el traslado de estas ideas europeas y cómo fueron adoptadas en Latinoamérica. Más bien, se trata de entender su recepción en función del entramado de relaciones de poder y de lucha propio de la colonialidad. El ejercicio arqueológico nos enfrenta a los procesos coloniales y a las operaciones discursivas que dieron pie a la materialización de dicho entramado. El objetivo de fondo consiste en mostrar que la idea de mestizaje de fines del siglo XIX y principios del XX es inadecuada para explicar los procesos coloniales. También pretendo redefinir el concepto, teniendo en cuenta sus despliegues iniciales en Brasil y México, como efecto de esos mismos procesos. Con estos objetivos en mente, las siguientes secciones de este capítulo continúan con una advertencia sobre el mestizaje como metáfora y un análisis del mestizaje como metarrelato en *La raza cósmica*.

El mestizaje como metáfora

En «Race and Gender: The Role of Analogy in Science», Leys Stepan (1986) advierte sobre el uso de metáforas y analogías en el lenguaje científico, particularmente aquellas que establecen analogías entre las categorías de raza y de género sexual. Su argumento es que, dada la objetividad con la que tradicionalmente se asocia al lenguaje científico, el uso de metáforas frecuentemente pasa desapercibido, tendiendo a generar una confusión entre el modelo (la metáfora) y el objeto que se quiere modelar (p. 262). Se trata de pensar, por ejemplo, que la naturaleza es mecánica en lugar de

pensar que metafóricamente *se ve como si fuese* mecánica (Turbayne, 1970, p. 24; Leys Stepan, 1986, p. 262). La advertencia de Leys Stepan sobre las consecuencias éticas y sobre todo políticas del uso del lenguaje metafórico en las ciencias decimonónicas es una clave para entender cómo el discurso científico enmascara y naturaliza las jerarquías sociales que se forman a partir de las relaciones de poder:

En las ciencias, confundir metáfora y realidad sería menos relevante si las metáforas no tuvieran consecuencias sociales y morales, además de intelectuales. Este aspecto de las ciencias metafóricas y analógicas es frecuentemente ignorado en los debates en torno a paradigmas, modelos y analogías en la ciencia, en los cuales el foco principal tiende a ponerse en la metáfora como constructo intelectual con consecuencias intelectuales para la actividad científica. Pero las metáforas hacen más que esto. Las metáforas dan forma a nuestras percepciones y, en consecuencia, a nuestras acciones, que tienden a darse de acuerdo con las metáforas. Las analogías que involucran las diferencias de raza, género y clase en la especie humana que se desarrollaron en las ciencias biosociales del siglo XIX, por ejemplo, tuvieron como consecuencia social perpetuar el *status quo* racial y de género. Las analogías fueron usadas por los científicos para justificar la resistencia a ciertos esfuerzos dirigidos a realizar cambios sociales por parte de las mujeres y las «clases bajas», sobre la base de que la desigualdad es un «hecho» de la naturaleza y no una función de las relaciones de poder en una sociedad (p. 275, traducción mía).

Si el término mestizaje empieza a utilizarse en el ámbito de la antropología biológica como sinónimo de cruzamiento en la segunda mitad del siglo XVIII, en las primeras décadas del siglo XX se refuncionaliza como metáfora de un proceso histórico, social y cultural, que el sustrato científico del vocablo naturalizará, generando la idea de que el contacto sexual entre hombres españoles y mujeres indígenas en el marco del patriarcado occidental y cristiano constituye un devenir natural de la historia colectiva latinoamericana y no una función del poder colonial.

Pero en el caso del término mestizaje el efecto de naturalización de la violencia colonial se ha desplazado, también, al ámbito tanto de la cultura como de la crítica cultural (Catelli, 2018). Antonio Cornejo Polar (1997)

es claro al referirse a «los riesgos de las metáforas» (mestizaje, hibridez, transculturación) en el campo de los estudios culturales y literarios latinoamericanos:

Es evidente que categorías como mestizaje e hibridez toman pie en disciplinas ajenas al análisis cultural y literario, básicamente en la biología, con el agravante —en el caso del mestizaje— que se trata de un concepto ideologizado en extremo [...]. Por supuesto que reconozco que el empleo de estos préstamos semánticos tiene riesgos inevitables; al mismo tiempo considero que detrás de ellos como que se desplaza una densa capa de significación que engloba y justifica cada concepción de las cosas. Incluso estaría tentando de afirmar que una lectura de ese sustrato de significado es más productiva que la simple declaración de amenidad e impertinencia de las categorías empleadas para esclarecer un punto concreto. Varias veces he comentado que el concepto de mestizaje, pese a su tradición y prestigio, es el que falsifica de una manera más drástica la condición de nuestra cultura y literatura. En efecto lo que hace es ofrecer imágenes armónicas de lo que obviamente es desgajado y beligerante, proponiendo figuraciones que en el fondo solo son pertinentes a quienes conviene imaginar nuestras sociedades como tersos y nada conflictivos espacios de convivencia (p. 341).

Podríamos seguir sumando advertencias con respecto al mestizaje, aunque creo que por el momento es suficientemente claro que estamos ante un concepto que ha sido objeto de numerosos desplazamientos semánticos, aunque no así de abordajes críticos que hayan sistematizado su análisis en los términos arqueogenealógicos que propongo aquí.

El término mestizaje aparece en 1925 en la primera edición de *La raza cósmica*, de José Vasconcelos. Esta fecha es bastante posterior a aquella en que aparece *miscegenation*, por ejemplo, en 1864. La diferencia temporal de cincuenta años y la distancia entre México y Estados Unidos da cuenta de los desplazamientos y traducciones que mencioné anteriormente. Durante ese periodo, el vocablo mestizaje no circula, o al menos su uso no es frecuente. El conjunto de estudios críticos sobre el mestizaje no ilumina demasiado este punto, y la tendencia es utilizar la palabra como sinónimo de otros términos que sí se utilizaban, por ejemplo «fusión», o directamente «mezcla de razas». Pero la cronología de por sí es significativa,

así como la asombrosa plasticidad que resulta tener el neologismo como sinónimo de otros términos como hibridación o mezcla, ya que aparece tardíamente como un concepto abarcador que sintetiza varios discursos ya establecidos. A la vez, «mestizaje» es lo suficientemente amplio como para no corresponder del todo a ninguno de ellos. Esto se nota en la dificultad para traducir la palabra, como advierte Lund (2006): «El modo de teorizar *hybridity* en este estudio será el del *mestizaje*, traducible como “*miscegenation*”, aunque con una carga típica de positividad y flexibilidad general que generalmente no tiene el término en inglés» (p. 62, traducción mía). Así, la palabra «mestizaje» ha perdido gradualmente su especificidad por la falta de atención al proceso de traducciones y desplazamientos que señalé un poco más arriba.

Otro ejemplo muy claro de la confusión es la prevalencia de la categoría *hybridity*, por ejemplo, en los estudios culturales latinoamericanos, sobre la cual se advierte una innecesaria confusión con mestizaje y otros términos:

Ya en 1916, el antropólogo mexicano Manuel Gamio hizo una distinción clave entre *hibridación* (que asoció con lo artificial, lo foráneo) y *mestizaje* (que asoció con lo orgánico, lo auténtico, lo nacional). A principios de los 1930, el escritor brasileño Gilberto Freyre se referiría —nada menos que en el título de un capítulo— a Brasil como «sociedad híbrida». Aunque estas invocaciones fueron excepciones de la regla del mestizaje y luego, especialmente en los círculos antropológicos, *sincretismo* y *transculturación*, hoy es hibridación el término con mayor vigencia crítica. Es adoptado por críticos culturales ampliamente citados, como Néstor García Canclini y Homi Bhabha [...]. Y aunque ciertamente existen diferencias históricas entre *hybridity* y, por ejemplo, *mestizaje*, esas diferencias no son claras ni estables, y son en última instancia imposibles de abordar. Sobre todo, debido a que apunto a confrontar esas diferencias con las repeticiones que recurren dentro de un discurso generalizado, la fantasía de la distinción precisa o la singularidad autónoma es mucho menos interesante para mí que las articulaciones y fusiones conceptuales. Por lo tanto, evocar la hibridez en un sentido genérico es simplemente otra manera de decir «la teoría, práctica y representación de la mezcla» e incluye otros términos dentro de este paradigma (Lund, 2006, p. xiv, traducción mía).

Cuando revisamos *Forjando patria* de Gamio, el único de 1916, advertimos que no aparece el término «mestizaje» en este texto en particular. Gamio es muy específico y distingue entre «hibridismo» (p. 52, p. 79 y p. 85), que efectivamente es un término negativo y aparece acompañado de adjetivos como «repulsivo» (p. 52) y «desolador» (p. 79), y «fusión», considerado de manera positiva como «fusión de razas» (p. 19, p. 325), «fusión étnica» y «cultural» (p. 66), «fusión religiosa» (p. 152) y «fusión lingüística» (p. 310). El antropólogo mexicano proponía que la Revolución mexicana debía unificar, «fundir», la cultura, los lenguajes, las religiones y las razas indígenas con la blanca. Esa fusión podía darse de dos maneras, una positiva y una negativa. Es allí donde Gamio (1916) hace la distinción a la que se refiere Lund, pero no utiliza el término «mestizaje»: ²³

así una mezcla que, si en casos es *fusión evolutiva*, en otros resulta *artificial, híbrida y nociva yuxtaposición*. *Lo primero sucede* cuando ellos, con la sabia intuición que trae consigo una evolución espontánea, adoptan gradualmente nuevas manifestaciones culturales apropiadas a su naturaleza y necesidades o bien transforman las de su civilización original, vaciándolas en los nuevos moldes. *Ha sucedido lo segundo* —desde el siglo XVI hasta hoy— siempre que los elementos dirigentes de raza blanca y cultura invasora pretendieron imponerles de golpe, nuevo gobierno, nuevos hábitos nuevo idioma, nuevas necesidades... ¡nuevo soplo vital! (pp. 317-318, énfasis en el original).

En 1916 Gamio se preguntaba, refiriéndose a la población originaria, «¿es sensato dejar abandonadas a esas criaturas a un sistema de vida que, por propio y legítimo que sea, contribuye a retardar la fusión étnica, cultural y lingüística de la población?» (p. 310).

Con esa pregunta adelantaba las teorías de Fernando Ortiz sobre la transculturación ²⁴ y mostraba, una vez más, el complejo entramado de

²³ El único texto (algo posterior a los ya citados) que he encontrado en donde aparezca «mestizaje» es de 1922. Lleva por título «Tipo físico» y su autor es Paul Siliceo Pauer, colega de Gamio: «El desaseo, el desconocimiento de los más elementales preceptos de la higiene, la abundancia de parásitos, la rudimentaria construcción de las viviendas, la monotonía de la dieta, la insalubridad de las aguas de algunos manantiales y pozos, el abuso del alcohol y el carácter endémico de ciertas enfermedades son los motivos de que la higiene de los pobladores no sea del todo favorable» (p. 195). Propone como solución «el espontáneo, progresivo e intenso mestizaje» (p. 201). Sobre la producción y los proyectos de Gamio en la época de *Forjando patria* y los años siguientes, véase Buffington (2001, pp. 226-231).

²⁴ A la vez, debemos recordar que Ortiz se encuentra todavía en la «etapa eugenésica» de su carrera, como advierte Rojas (2004): «La crítica de la arqueología nacionalista cubana

discursos en que se produjeron los conceptos que a veces se reducen a *hybridity*. El problema de fondo aquí es la cooptación teórica del término mestizaje por *hybridity*. Que las diferencias entre mestizaje (u otros términos) y *hybridity* no parezcan ser precisas ni estables es un problema de definición y de uso crítico; por lo tanto, parece absurdo sostener que las diferencias no son claras cuando no se ha hecho, ni se hace en el estudio de Lund, el trabajo de deslindar los términos y se insiste, para colmo, en una suerte de «hibridación» de sentidos. En este caso, es justamente esa «hibridación» lo que sugiere Lund (2006) cuando habla de «fusiones conceptuales». Por supuesto que los puntos de contacto son interesantes, como una actividad de desplazamiento que también produce diferencias de sentido de una lengua a otra, de un discurso a otro.

En este sentido, vuelvo sobre la idea de que la maleabilidad del concepto de mestizaje, atributo que lo vuelve funcional a la colonialidad, como metáfora y como metarrelato nacional y continental, es el resultado de traducciones, de traslados discursivos y desplazamientos semánticos, que van de los discursos coloniales sobre las castas, del naturalismo a la antropología biológica, a la biopolítica y a los relatos culturales de la nación en el marco de la colonialidad. No cotejar con detenimiento ese proceso implica perder de vista las relaciones entre el discurso colonial, el discurso biológico y el discurso político que estos términos nos pueden revelar, ocultas por la refuncionalización del mestizaje biológico como metáfora sociocultural y metarrelato identitario. En el análisis de estos desplazamientos semánticos podemos advertir cómo estos discursos

en los años veinte y treinta también cumple la función de un puente entre el primero y el segundo Ortiz. Al defender la exogenia del “hombre cubano”, el joven antropólogo desplazaba la comprensión de la cultura nacional del discurso arqueológico al discurso migratorio y cuestionaba la pertinencia de un relato mítico sobre los orígenes. En este sentido, la obra del sabio cubano se inscribía plenamente en la ruptura con los patrones positivistas y darwinianos de la antropología victoriana, que, como ha visto George W. Stocking, produjo la “extinción del hombre paleolítico” en el campo del saber social. Este ajuste de cuentas con el evolucionismo clásico le permitió a Ortiz avanzar hacia una idea de la cultura en la que la identidad nacional aparece como una construcción histórica de las sucesivas inmigraciones étnicas de la isla. Como es sabido, esta idea fue desarrollada luego por Ortiz en la conferencia *Los factores humanos de la cubanidad* (1940), la cual no solo recogía su crítica al discurso arqueológico, sino que, a la vez, tomaba distancia de otras interpretaciones migratorias y etnológicas de la identidad, como las de Ramiro Guerra en *Azúcar y población en las Antillas* (1927) o Alberto Lamar Schweyer en *Biología de la democracia: ensayo de sociología americana* (1927) y *La crisis del patriotismo: una teoría de las inmigraciones* (1929), quienes, a través de una nostalgia por las élites criollas del siglo XIX, insinuaban un rechazo eugenésico al ennegrecimiento de la sociedad, al avance del mestizaje y a la inmigración antillana de las primeras décadas postcoloniales» (p. 3).

se han imbricado, produciendo y reproduciendo diversas formas de dominación, a través de la racialización, en las relaciones y *habitus* sociales (Rivera Cusicanqui, 2010, p. 71).

Debemos tener cuidado de no reducir los múltiples y a veces conflictivos sentidos de todos esos términos a categorías en boga como *hybridity*. Si algo han mostrado las últimas tres décadas de estudios poscoloniales es que en esas operaciones hay negociaciones identitarias de poder, así como la indiscutible incidencia del contexto colonial en el que esos procesos ocurren. Por eso, desde esa perspectiva, no podemos aceptar argumentos como los de Lund (2006), especialmente cuando su proyecto intenta establecer un diálogo entre los estudios latinoamericanos y la teoría poscolonial. Si la idea de Lund (2006) es, como él mismo sostiene, mostrar que «el concepto hibridez, incluyendo su larga asociación con la (re)producción de cuerpos, nos fuerza a confrontar la identidad, el discurso y la representación en el contexto de la tenaz naturalización de las estructuras coloniales de poder y (re)producción social» (p. xv, traducción mía), desde la perspectiva de los estudios coloniales es fundamental trazar más bien una arqueología del mestizaje, a contrapelo de conceptos como «hibridez», que permita hacer visible el despliegue de las estrategias y movimientos discursivos mediante los cuales las relaciones de poder coloniales persisten y se naturalizan en los imaginarios.

Por qué no se puede traducir el mestizaje: la sangre de la raza cósmica

El mestizaje aparece como metarrelato en 1925 junto con la primera edición de *La raza cósmica: misión de la raza iberoamericana*,²⁵ de José Vasconcelos, secretario de Educación y Cultura de México entre 1921 y 1924, durante la presidencia de Álvaro Obregón, en el álgido periodo sociopolítico y cultural que siguió a la Revolución mexicana. El lapso en que Vasconcelos se desempeña como secretario guarda algunas claves que permiten situar *La raza cósmica* como parte de un proyecto más abarcador que, en sintonía con la época, buscó dar una respuesta a la pregunta por la identidad nacional desde el ámbito de la política cultural. Como señala Rita Eder (1990):

25 La primera edición se publica en Barcelona en 1925. Aquí cito de la segunda edición (1948), que incorpora un prólogo.

Corresponde a José Vasconcelos la elaboración de un proyecto que incluye a la educación y la cultura como unidad indivisible [...]. Es en el arte que el futuro ministro deposita todas las esperanzas de la sociedad redimida y predica un espiritualismo casi una mística del arte, una teoría de la sensibilidad como teoría social» (p. 106).

Fue Vasconcelos quien comisionó, en 1922, el primer proyecto muralista que se llevó a cabo en la Escuela Nacional Preparatoria (antiguo Colegio de San Ildefonso) a raíz de su convicción, atravesada por el arielismo de José Enrique Rodó, de que el arte podría elevar al pueblo mexicano y permitirle alcanzar la sensibilidad estética necesaria para la «exaltación del espíritu nacional» (citado en Eder, 1990, p. 106). Algunos de los efectos de su gestión, que impulsó lo que se convertiría en un verdadero movimiento internacional basado en la ruptura con los modos burgueses de producción y circulación de la obra de arte,²⁶ fueron distintos de lo que Vasconcelos probablemente proyectó a partir de su trayectoria en el Ateneo de la Juventud, donde elaboró, junto con Antonio Caso y Alfonso Reyes, la estética denominada «nacionalismo espiritual», que «consistía en elevar la actividad creativa como el valor fundamental y al artista y al intelectual como un redentor de la humanidad, en este caso de la patria» (Eder, 1990, p. 107). Sin embargo, la estética de los ateneístas promovió una herencia cultural predominantemente hispánica:

26 El *Manifiesto del Sindicato de Obreros Técnicos, Pintores y Escultores* (firmado por el secretario general, David Alfaro Siqueiros; el primer vocal, Diego Rivera; el segundo vocal, Xavier Guerrero; Fermín Revueltas; José Clemente Orozco; Ramón Alva Guardarrama; Germán Cueto, y Carlos Mérida, y publicado la segunda quincena de junio de 1924 en el número 7 del periódico *El Machete*) afirma: «No solo todo lo que es trabajo noble, todo lo que es virtud, es don de nuestro pueblo (de nuestros indios muy particularmente), sino la manifestación más pequeña de la existencia física y espiritual de nuestra raza como fuerza étnica brota de él, y lo que es más, su facultad admirable y extraordinariamente particular de hacer belleza: el arte del pueblo de México es la manifestación espiritual más grande y más sana del mundo y su tradición indígena es la mejor de todas. Y es grande precisamente porque siendo popular es colectiva, y es por eso que nuestro objetivo fundamental radica en socializar las manifestaciones artísticas tendiendo hacia la desaparición absoluta del individualismo por burgués. Repudiamos la pintura llamada de caballete y todo el arte de cenáculo ultraintelectual por aristocrático, y exaltamos las manifestaciones de arte monumental por ser de utilidad pública. Proclamamos que toda manifestación estética ajena o contraria al sentimiento popular es burguesa y debe desaparecer porque contribuye a pervertir el gusto de nuestra raza, ya casi completamente pervertido en las ciudades. Proclamamos que siendo nuestro momento social de transición entre el aniquilamiento de un orden envejecido y la implantación de un orden nuevo, los creadores de belleza deben esforzarse porque su labor presente un aspecto claro de propaganda ideológica en bien del pueblo, haciendo del arte, que actualmente es una manifestación de masturbación individualista, una finalidad de belleza para todos, de educación y de combate».

Al buscar formas culturales que pudieran corresponder a lo que definieron como el «alma nacional», los ateneístas rechazaron recurrir a la figura del indígena prehispánico debido al uso emblemático que se le había dado durante el porfiriato. La cultura mexicana era clásica, según Henríquez Ureña, quien rescata su naturaleza de origen colonial y sus vínculos con la tradición latina (Eder, 1990, p. 108).

En *La raza cósmica*, el mestizaje se redefine, respondiendo a los usos del siglo XIX desde el marco del nacionalismo espiritual y desde un debate que en los primeros diez años del siglo XX se da en toda América Latina y que se caracteriza en gran medida, aunque no exclusivamente, por su cuestionamiento del positivismo comtiano y las teorías de la degeneración. En Guatemala, por ejemplo, esta posición, sobre todo entre letrados, se plasmó bajo una denominación que, si bien invertía los términos del nacionalismo espiritual de los ateneístas, compartía con este último la creencia firme en la posibilidad de elevar el espíritu patrio, pero enfatizando la valorización de las culturas indígenas (aunque siempre, claro está, subordinadas con respecto a lo hispánico y lo europeo). En palabras de Marta Casaús Arzú (2005):

La emergencia de un «espiritualismo nacionalista» de carácter social, religioso y moralizante se vinculó desde su origen a las diversas interpretaciones de la filosofía regeneracionista de la época. El concepto «regeneración» se iba a dispersar como una palabra mágica, como una idea fuerza, como un vocablo aglutinador de los anhelos, esperanzas y deseos de una ciudadanía que buscaba espacios públicos más amplios y una mayor representación social y política. En la medida en que intentaba oponerse o romper con el materialismo y el positivismo, buscó nuevas fuentes de inspiración en las raíces de lo latinoamericano frente a lo foráneo, retornó a un cierto hispanismo, revalorizó las raíces indígenas y en algunos casos, buscó nuevos rasgos de identidad nacional no necesariamente homogéneos —como la fusión de lo español y lo indígena— sino respetuosos con la pluralidad cultural de los pueblos americanos, sentando las bases del indigenismo y del indianismo posteriores (p. 378).

En este contexto podemos situar las ideas plasmadas en *La raza cósmica*, recordando por otro lado que Vasconcelos no compartía la admiración por

las culturas indígenas que expresa, por ejemplo, el grupo de artistas que firma el *Manifiesto muralista* de 1924. El término mestizaje aparece como encabezamiento de la primera sección («El mestizaje. Origen y objeto del continente. Latinos y sajones. Probable misión de ambas razas. La quinta raza o raza cósmica»), denotando el carácter estructurador que Vasconcelos deposita en el concepto con respecto a la historia y el futuro del continente. En la redefinición del mestizaje como vía de regeneración y superación de las razas puras, en confluencia con la sensibilidad estética como objetivo y vía para la grandeza continental, Vasconcelos produce una serie de posiciones que responden a las teorías antropológicas y al positivismo y configuran un nuevo modelo identitario. Como sintetiza Raúl Trejo Villalobos (2010):

Contra la idea y la teoría de que las razas puras son superiores y son las mejores, Vasconcelos plantea el mestizaje. Contra la idea de que el desarrollo de las razas nórdicas, principalmente el desarrollo tecnológico, se debe en gran medida a las condiciones del contexto natural, Vasconcelos plantea la idea del desarrollo cultural en las zonas tropicales. Contra la idea comtiana de que la historia es una sucesión de tres estados: el teológico, el metafísico y el positivo, Vasconcelos plantea la suya propia, invirtiéndola en tres estados: el material, el intelectual y el estético. Contra la idea de la modernidad protestante, nuestro filósofo plantea la recuperación del sentido universalista del catolicismo. En fin, contra los ideales sajones y el imperialismo norteamericano, Vasconcelos plantea los ideales y la utopía de los latinos y los iberoamericanos (p. 253).

Respondiendo a las ideas de Comte, Vasconcelos (1948) designa misiones distintas para cada raza según sus características, aptitudes y desarrollo civilizatorio. Todas participan del proceso de mestizaje, cuya finalidad es la formación de «la quinta raza o raza cósmica». El proceso consiste en cuatro etapas que culminan en América Latina, donde se producirá la síntesis de todas las razas humanas, una vez que la conquista haya permitido que los blancos cumplan con su misión, extraordinaria con respecto a las de otras razas:

La raza que hemos convenido en llamar atlántida prosperó y decayó en América. Después de un extraordinario florecimiento, tras de

cumplir su ciclo, terminó su misión particular, entró en silencio y fue decayendo hasta quedar reducida a los menguados Imperios azteca e inca, indignos totalmente de la antigua y superior cultura. Al decaer los atlantes, la civilización intensa se trasladó a otros sitios y cambió de estirpes; deslumbró en Egipto; se ensanchó en la India y en Grecia injertando en razas nuevas. El ario, mezclándose con los dravidios, produjo el indostán, y a la vez, mediante otras mezclas, creó la cultura helénica. En Grecia se funda el desarrollo de la civilización occidental o europea, la civilización blanca, que al expandirse llegó hasta las playas olvidadas del continente americano para consumir una obra de recivilización y repoblación. Tenemos entonces las cuatro etapas y los cuatro troncos: el negro, el indio, el mongol y el blanco. Este último, después de organizarse en Europa, se ha convertido en invasor del mundo, y se ha creído llamado a predominar lo mismo que lo creyeron las razas anteriores, cada una en la época de su poderío. Es claro que *el predominio del blanco será también temporal, pero su misión es diferente de la de sus predecesores; su misión es servir de puente. El blanco ha puesto al mundo en situación de que todos los tipos y todas las culturas puedan fundirse. La civilización conquistada por los blancos, organizada por nuestra época, ha puesto las bases materiales y morales para la unión de todos los hombres en una quinta raza universal, fruto de las anteriores y superación de todo lo pasado* (p. 7, énfasis mío).

Vasconcelos separa la humanidad en cuatro «troncos» («el negro, el indio, el mongol y el blanco») cada uno con un rol histórico en cuatro etapas. La «civilización india» había llegado a su máxima expresión, según Vasconcelos, mucho antes que se consolidaran los grupos mayas y aztecas, a los cuales consideraba inferiores con relación a sus antepasados. Si bien en su afirmación de que la «civilización india» había atravesado y completado un proceso de declive es posible percibir la influencia de las ideas de Comte sobre la degeneración, también se advierte la influencia del espiritualismo y de las teorías de la regeneración.

Lo cuestionable es que la regeneración tal como la concibe Vasconcelos (1948) solo es posible a través de la invasión del «blanco», de la conquista, en la que la misión excepcional de ese elemento se describe como «servir de puente». De acuerdo con este relato, la conquista ibérica se configura como una etapa necesaria para la formación de «las bases

materiales y morales para la unión de todos los hombres en una quinta raza universal, fruto de las anteriores y superación de todo lo pasado» (Vasconcelos, 1948, p. 7). El proceso de dominación ibérico es celebrado como condición de posibilidad del mestizaje, y todo sacrificio y violencia del pasado se justifica en función del objetivo último: «El objeto del continente nuevo y antiguo es mucho más importante. Su predestinación obedece al designio de constituir la cuna de una raza quinta en la que se fundirán todos los pueblos» (Vasconcelos, 1948, p. 15). El objetivo del mestizaje se define como un «fundir lo humano en un tipo universal y sintético» (Vasconcelos, 1948, p. 15) que infunda un nuevo sentido a la conquista, justificándola, a la vez que minimiza la violencia de la dominación colonial. En un sentido eugenésico, la formulación describe un «mestizaje productivo» entre linajes similares que «supera» la condición de todas las razas puras. Así, la conquista representa un mal necesario y de resultados positivos: «Aunque ellos mismos solamente se hayan sentido colonizadores, transplantadores de cultura, en realidad establecían las bases de una etapa de general y definitiva transformación» (Vasconcelos, 1948, p. 5). El registro eugenésico se liga con el registro hispanista, muy propio de unos años marcados por «las tormentosas relaciones culturales y políticas *entre imperios*, es decir, el traspaso del poder español al norteamericano» (Díaz Quiñones, 2006, p. 69, cursivas en el original), en especial tras la guerra hispano-americana (1898). La siguiente frase de Vasconcelos, «la colonización española creó mestizaje; esto señala su carácter, fija su responsabilidad y define su porvenir» (p. 14), puede leerse en el marco del proceso de consolidación de la idea del hemisferio occidental que forma parte de la configuración de un nuevo imaginario geopolítico, en el que América Latina comienza a emerger como bloque y Estados Unidos a construir su hegemonía:

Uno de los rasgos que distingue los procesos de descolonización en las Américas a finales del siglo XVIII y a principios del XIX es, como lo ha notado Klor de Alva (1992), el hecho de que la descolonización estuviera en manos de los «criollos» y no de los «nativos» como ocurrirá luego, en el siglo XX, en África y en Asia. Hay sin embargo, otro elemento importante a tener en cuenta en la primera oleada de descolonización acompañada de la idea del «hemisferio occidental» y la transformación del imaginario del mundo moderno/colonial que se resumió en esta imagen geo-política.

Si la idea de hemisferio occidental encontró su momento de emergencia en las independencias de los criollos, anglos y latinos, en ambas Américas, su momento de consolidación se lo encuentra casi un siglo más tarde, después de la guerra hispano-americana y durante la presidencia de Theodor Roosevelt, en los albores del siglo xx (Mignolo, 2000, p. 43).

Es en ese contexto geopolítico de hispanismo renovado que debemos situar la segunda aparición del concepto de mestizaje, sin dejar de lado su sentido eugenésico. Este se confirma en el prólogo de la edición de *La raza cósmica* de 1948, en el cual, como advierte Marilyn Miller (2004, p. 41), Vasconcelos afirma que el mejor ejemplo de mestizaje productivo en Latinoamérica se encuentra en la Argentina: «Después de los Estados Unidos, la nación de más vigoroso empuje es la República Argentina, en donde se repite el caso de una mezcla de razas afines, todas de origen europeo» (p. 3). En ese mismo prólogo, Vasconcelos explica el «atraso de los pueblos hispanoamericanos» como efecto de un mestizaje no productivo, entre «tipos muy distantes», y por la expulsión de los españoles después de la independencia:

Resulta entonces fácil afirmar que es fecunda la mezcla de los linajes similares y que es dudosa la mezcla de tipos muy distantes, según ocurrió en el trato de españoles y de indígenas americanos. El atraso de los pueblos hispanoamericanos, donde predomina el elemento indígena, es difícil de explicar, como no sea remontándonos al primer ejemplo citado de la civilización egipcia. Sucede que el mestizaje de factores muy disímiles tarda mucho tiempo en plasmar. Entre nosotros, el mestizaje se suspendió antes de que acabase de estar formado el tipo racial, con motivo de la exclusión de los españoles, decretada con posterioridad a la independencia (p. 4).

En *La raza cósmica* se advierten desplazamientos entre los discursos criollos sobre la sangre y lo hereditario y el biologicismo, la eugenesia y el evolucionismo, que apuntan a un intento por parte de Vasconcelos de construir un imaginario racial para la nación y para el continente, el del mestizaje del criollo nacionalista, que entierra algunos aspectos del pasado de la guerra de razas y borra la conflictiva y violenta historia de la conquista. La afirmación de Carlos Jáuregui (2005) de que «el imaginario colectivo recuerda para olvidar definitivamente» (p. 442) parece describir

al pie la dinámica tensa y contradictoria que *La raza cósmica* produce con respecto a la memoria de la conquista y los escurridizos sentidos implicados en un concepto cuya característica esencial, como vengo argumentando, parece ser un desplazamiento constante entre registros que van desde lo biológico hasta lo cultural y lo identitario. Por lo tanto, además de los puntos en el texto de Vasconcelos que dan cuenta del proceso de transcripción del discurso de la guerra de razas de Foucault en el contexto de la colonialidad, es preciso seguir el rastro de una marca indeleble en el discurso del mestizaje que impide que, como pretende Vasconcelos, se recuerde para olvidar definitivamente la conquista.

En ese olvidar la conquista el mestizaje termina por definirse como síntesis, o como sostiene Juan E. de Castro (2002), se entiende que el mestizaje funciona como la «miscegenación o mezcla cultural como la base para concebir una identidad nacional homogénea a partir de una población heterogénea» (p. 9, traducción mía). La idea de síntesis, así como la homogeneidad identitaria o cultural de la nación, supone una incorporación de todos los elementos en que el todo es igual a la suma de las partes. No obstante, el excedente que Vasconcelos (1948) no puede incorporar fácilmente, y que imposibilita la síntesis perfecta o el conjunto homogéneo que el mestizaje vendría a representar (la contracara imborrable del proceso que Vasconcelos celebra y propone como metarrelato del pueblo mexicano y latinoamericano), es la sangre, cuya «huella maldita» debe ser anulada por el bien común, mediante un proceso de blanqueamiento etnorracial, cultural e histórico:

Subsiste la huella de la sangre vertida: huella maldita que no borran los siglos, pero que el peligro común debe anular. Y no hay otro recurso. Los mismos indios puros están españolizados, están latinizados, como está latinizado el ambiente. Dígase lo que se quiera, los rojos, los ilustres atlantes de quienes viene el indio, se durmieron hace millares de años para no despertar. En la Historia no hay retornos, porque toda ella es transformación y novedad. Ninguna raza vuelve; cada una plantea su misión, la cumple y se va. Esta verdad rige lo mismo en los tiempos bíblicos que en los nuestros, todos los historiadores antiguos la han formulado. Los días de los blancos puros, los vencedores de hoy, están tan contados como lo estuvieron los de sus antecesores. Al cumplir su destino de mecanizar el mundo, ellos mismos han puesto, sin saberlo, las

bases de un período nuevo, el periodo de la fusión y la mezcla de todos los pueblos. El indio no tiene otra puerta hacia el porvenir que la puerta de la cultura moderna, ni otro camino que el camino ya desbrozado de la civilización latina. También el blanco tendrá que deponer su orgullo, y buscará progreso y redención posterior en el alma de sus hermanos de las otras castas, y se confundirá y se perfeccionará en cada una de las variedades superiores de la especie, en cada una de las modalidades que tornan múltiple la revelación y más poderoso el genio (pp. 13-14).

En este pasaje, la anulación de la memoria de la sangre vertida por el bien común se refiere, por un lado, a la memoria de la violencia de la conquista y a los pueblos originarios. Pero, por el otro, la historia de la raza cósmica (la raza mestizada, blanqueada) está escrita con sangre, la cual condena a los pueblos originarios a dejarse conquistar y mezclarse o morir: «Dígame lo que se quiera, los rojos, los ilustres atlantes de quienes viene el indio, se durmieron hace millares de años para no despertar». Vasconcelos propone un proceso de blanqueamiento por el que los blancos también tendrán que mezclarse, pero su sangre tendrá aquí otro sentido simbólico, puesto que será la inyección del «espíritu valiente» de los ibéricos lo que dará el ánimo moral que llevará a la raza cósmica a cumplir su misión. La sangre indígena y la negra no tendrán, en contraste, efectos tan positivos.

Raza, sangre, sexualidad

En el concepto de mestizaje de Vasconcelos, como mencioné, hay un notable énfasis discursivo puesto en las relaciones de sangre, así como un sentido eugenésico que se confirma en el prólogo de la edición de 1948. La sangre que permea el ensayo de Vasconcelos, ese exceso que debe ser anulado, remite en tanto símbolo a distintas figuras que componen el imaginario racial latinoamericano y producen una cadena de sentidos que mi estudio tiene como objetivo dilucidar. En ella, es crucial la relación entre limpieza de sangre y raza, que establece una asociación directa entre ambos términos. En la transcripción del discurso político al discurso biológico se concierta un pasaje desde una realidad simbólica de la sangre hacia una analítica de la sexualidad (Foucault, 2007, p. 179). Con la emergencia del biopoder, la sangre continúa ejerciendo ese rol simbólico junto a la analítica de la sexualidad, que según Foucault rige las normas, el conocimiento, la vida,

el sentido, las disciplinas y las regulaciones (p. 148). Foucault recalca la importancia simbólica de la relación de sangre en los mecanismos de poder:

Durante mucho tiempo la sangre continuó siendo un elemento importante en los mecanismos del poder, en sus manifestaciones y sus rituales. Para una sociedad en que eran preponderantes los sistemas de alianza, la forma política del soberano, la diferenciación en órdenes y castas, el valor de los linajes, para una sociedad donde el hambre, las epidemias y las violencias hacían inminente la muerte, la sangre constituía uno de los valores esenciales: su precio provenía a la vez de su papel instrumental (poder derramar la sangre), de su funcionamiento en el orden de los signos (poseer determinada sangre, ser de la misma sangre, aceptar arriesgar la sangre), y también de su precariedad (fácil de difundir, sujeta a agotarse, demasiado pronta para mezclarse, rápidamente susceptible de corromperse). Sociedad de sangre —iba a decir de «sanguinidad»: honor de la guerra y miedo de las hambrunas, triunfo de la muerte, soberano con espada, verdugos y suplicios, el poder habla *a través* de la sangre; ésta es una *realidad simbólica*. Nosotros, en cambio, estamos en una sociedad del «sexo» o, mejor, de «sexualidad»: los mecanismos del poder se dirigen al cuerpo, a la vida, a lo que la hace proliferar, a lo que refuerza la especie, su vigor, su capacidad de dominar o su aptitud para ser utilizada (pp. 178-179).

Como sabemos, Foucault se refiere a Europa, y ya en Latinoamérica hay ajustes pertinentes a la experiencia colonial que aquí se tendrán en cuenta. La relación de sangre en Vasconcelos, crucial para entender el vínculo entre las jerarquías producidas por la colonialidad del poder y la construcción del discurso del mestizaje, en las colonias parece surgir a destiempo con respecto a la transición que propone Foucault.

Aquí conviene plantear algunos matices. Si bien Foucault (2007) refiere una transición en el siglo xvii entre lo que llama la «sociedad de sangre» y la «sociedad de sexualidad» (pp. 178-179), lo que está en juego no es un cambio tajante de un modelo de sociedad a otro. Con relación a ese aparente corte, Stoler (1995) observa:

El despliegue de la sexualidad se «superpone», no «suplanta» el despliegue de la alianza, sino que se construye desde ella, dotándola de

una nueva táctica de poder. La familia es el sitio de esta convergencia, no como una estructura de alianza que restringe la sexualidad, tal como el relato convencional afirma, sino como aquella que provee su apoyo más crucial [...]. Mientras que una noción de ruptura epistémica sí enmarca la *Arqueología del saber*, la *Historia de la sexualidad* parece operar bajo un énfasis analítico diferente. No es la ruptura lo que está en juego aquí, sino la tensión entre la ruptura y la *recuperación*. Por lo tanto, justo cuando los lectores pueden pensar que el tema de la sangre desaparece con la analítica de la sexualidad, Foucault revela la simbolización de la sangre como un discurso viviente cuyo peso da sostén a un poder ejercido mediante el despliegue de la sexualidad (pp. 38-39, traducción mía).

Esa característica de la argumentación de Foucault que Stoler señala y denomina una «tensión entre la ruptura y la recuperación» es lo que hace posible, para nuestros fines, pensar el discurso del mestizaje de Vasconcelos como una recuperación del discurso de las relaciones de sangre coloniales a lo largo del siglo XIX y principios del XX, en el marco de la aparente ruptura con las formas sociopolíticas coloniales que demanda la construcción nacional.

Como efecto de la articulación de las relaciones de sangre con la analítica de la sexualidad y con el discurso de la eugenesia, Foucault identifica el surgimiento del racismo de Estado. Vale recordar aquí una sugerente observación de Young (1995) sobre las teorías raciales del siglo XIX, acerca de que los debates sobre la hibridez y la degeneración se entablan explícitamente en torno a la sexualidad y las uniones sexuales entre negros y blancos: «Las teorías raciales son también, por ende, teorías encubiertas sobre el deseo» (p. 9, traducción mía). Si el discurso del mestizaje es representativo de la emergencia del biopoder en la colonialidad,²⁷ encontraremos también allí una genealogía encubierta de las relaciones de deseo y, por lo tanto, de poder coloniales, que se entretejen en múltiples discursos, desde la conquista en adelante,

27 En esa inflexión se encuentra Vasconcelos, pero no desarrollo el tema de su actuación institucional aquí. He tratado sobre este tema en mi artículo sobre Juana Manso (Catelli, 2017d). Franco (1989) ya ha señalado, sin embargo, que, como secretario de Educación, Vasconcelos promovió la inclusión de las mujeres en los programas educativos (p. 3). Por otro lado, a partir de lo que señala Franco, Pérez Torres (2006) percibe, además de la desaparición de la subjetividad indígena, «un giro androcéntrico» en el discurso de Vasconcelos (p. 6). El ámbito del biopoder institucional es claramente parte del contexto desde el cual Vasconcelos denuncia el discurso del mestizaje.

alrededor del símbolo de la sangre. Peter Hulme (1987) sugiere que en el análisis del discurso colonial, en este caso para llevar adelante una arqueología de los discursos y las prácticas de poder de las que emerge el concepto de mestizaje, las instancias de «contradicción» o «cruces» pueden utilizarse como palancas interpretativas en conjunción con abordajes transdisciplinarios «para abrir la ideología del discurso colonial» (p. 12). La sangre derramada, punto de tensión y elemento irreductible del discurso del mestizaje, es el punto de partida para su arqueología. Atravesada por las relaciones de género, raza y parentesco, por la ley, la muerte y el ejercicio del poder patriarcal y cristiano, la sangre es símbolo y materialidad en las relaciones de guerra y el contacto sexual de los cuerpos. Es oportuno recordar que en este sentido Rivera Cusicanqui (2010) utiliza la expresión «mestizaje de sangre» para referirse a

la práctica de la violación y acaparación de mujeres por parte de encomenderos, curas y soldados españoles. La sociedad invasora accedía de esta manera a un doble servicio: la fuerza de trabajo de las mujeres, especialmente a través del tributo textil y la exacción privada del trabajo de las tejedoras, y el «servicio» sexual tan elocuentemente denunciado por Waman Puma, que condenaba a las mujeres indígenas a «parir mestizillos» despreciados tanto por la sociedad española, como por la indígena (p. 72).

La continuidad de la colonialidad del poder se expresa también en las improntas que el mestizaje de sangre deja como contracara simbólica. Esas marcas hacen visible un mecanismo clave de la colonialidad, que se trasluce en el ensayo de Vasconcelos: ruptura y recuperación, despliegue y repliegue simbólico de la sangre, la inyección de los discursos de la colonia en el discurso de la nación, en el cual sangre y raza se confunden mezclando la historia, lo biológico y lo político en planos discursivos con efectos concretos.

Raza, racismo y colonialismo

En esta sección abordo brevemente la cuestión de la periodización del racismo y la raza con relación al espacio colonial latinoamericano.²⁸ María Elena Martínez (2008) sintetiza la cuestión en su imprescindible estudio

28 Refiriéndose a esta cuestión, Stoler (1995, p. 26) sostiene que desde una perspectiva colonial se podría ofrecer una cronología distinta a la de Foucault.

sobre la injerencia de la ideología de la limpieza de sangre ibérica en la Nueva España, que vale la pena citar extensamente:

El argumento de que utilizar la noción de raza para estudiar el periodo anterior al siglo XIX es anacrónica ha sido presentado, por supuesto, no solo por los latinoamericanos. De hecho, la cronología (y teleología) estándar del concepto es que no había cristalizado —asumido completamente su potencial esencializante— en el periodo de la modernidad temprana debido a que las actitudes en torno al fenotipo usualmente se combinaban o competían con ideas sobre la diferencia cultural o religiosa. Según este relato, la raza no aparece hasta el siglo XIX, cuando la seudociencia la ancla en la biología o, más bien, cuando la biología la ancla en el cuerpo de una manera mucho más efectiva de lo que lo habían hecho la filosofía y la historia natural.

Es verdad que el concepto de raza de modo general se tornó más biologicista²⁹ en ese periodo, y por supuesto es importante no proyectar las connotaciones modernas a periodos anteriores. Pero argumentar que los discursos raciales tomaron una forma particular en el siglo XIX es una cosa; afirmar que no operaban en la modernidad temprana es algo muy diferente. En las últimas tres décadas, varios académicos han demostrado que los sentidos y usos del concepto de raza han variado a través del tiempo, el espacio y las culturas y que incluso en tiempos modernos este no se ha apoyado exclusivamente sobre nociones de diferencia, sino que se ha entrelazado con la cultura y/o la clase. Elevar la idea de «raza como biología» como tipo ideal es establecer una falsa dicotomía, ignorar que los discursos raciales han probado ser extraordinariamente flexibles, evocando la naturaleza o la biología en un momento, la cultura en otro. Los sentidos y los usos cambiantes de la raza subrayan simultáneamente el hecho de su construcción social y sus condiciones históricas (p. 11, traducción mía).

29 Wynter (2003) desarrolla un argumento a favor de la consolidación de la idea moderna de raza anterior a esta, como un cambio de paradigma que permitió impulsar los proyectos coloniales en el Nuevo Mundo (pp. 296-297). Por otro lado, además del de Martínez (2008), los estudios de Castro-Gómez (2010) y de Lepe-Carrión (2016) son imprescindibles para comprender la construcción moderna y colonial de la raza. Lepe-Carrión, en particular, ofrece un panorama sumamente minucioso de la construcción de la raza como imbricación del colonialismo y los discursos filosóficos, científicos, religiosos y seculares.

Como muestra la reflexión de Martínez, la cuestión de la cronología de los discursos raciales y de la emergencia del racismo es un problema generalizado. Por otro lado, la ausencia de un paradigma racial para América Latina representa un problema más amplio que el de las cronologías, el cual involucra la pregunta acerca de qué es aquello que entendemos por el concepto de raza. Como sostengo en otro trabajo (2017), preguntarnos de qué hablamos cuando hablamos de raza en Latinoamérica implica dimensionar y visibilizar el largo y complejo proceso de nuestras formaciones raciales,³⁰ haciendo hincapié en la necesidad de no perder de vista los aspectos simbólicos e imaginarios de los dispositivos que sostienen y ponen en movimiento a dichas formaciones.

Si en los comienzos de la modernidad la raza era una cuestión de sangre,³¹ en el régimen de visibilidad de la modernidad el sitio de su inscripción será el cuerpo.³² Ligados desde el siglo XVIII, raza y cuerpo han atravesado un proceso de reificación en los ámbitos de la biología y la antropología que configuran al cuerpo subjetivo y viviente como objeto de estudio.³³ La persistencia de la idea decimonónica de raza involucra un conjunto de rasgos y características descriptibles, identificables y científicamente verificables en los cuerpos que «fijan», para usar un término de Frantz Fanon, al cuerpo subjetivo.³⁴ Cuando hablamos de raza seguimos oscilando, como afirma Peter Wade (2004), entre «discursos de índole *natural-cultural* sobre los cuerpos, el medio ambiente y el comportamiento, en los cuales las dimensiones culturales y naturales siempre coexisten».³⁵

30 El modelo de procesos de formación racial de Michael Omi y Howard Winant (1994) propone pensar la idea de «raza» con respecto a la estructura social: «Pensamos que los procesos de formación racial ocurren a través de un vínculo entre estructura y representación. Los proyectos raciales hacen el “trabajo” ideológico de hacer estos vínculos. Un proyecto racial es simultáneamente una interpretación, representación o explicación de dinámicas raciales y un esfuerzo de reorganizar y redistribuir recursos de acuerdo con ciertos lineamientos raciales. Los proyectos raciales conectan lo que la raza significa en una práctica discursiva determinada y las maneras en que las estructuras sociales y las experiencias cotidianas son organizadas racialmente, sobre la base de ese significado» (pp. 55-56, traducción mía).

31 Sobre la ideología de la limpieza de sangre, véanse Martínez (2008), Stolcke (1992), Wade (2014).

32 Para un panorama ampliado sobre estos procesos en las artes visuales, véase «Reificación y subhumanización en el retrato etnográfico en las Américas» (Catelli, 2014, pp. 19-21).

33 García Bravo (2016) explora el proceso discursivo y disciplinar por el cual se forjó en el siglo XIX, en México, la asociación entre raza e indigeneidad.

34 Los siguientes ensayos abordan desde muy interesantes registros teóricos la cuestión del cuerpo en Fanon: Buló y De Oto (2015); De Oto y Póseman (2016).

35 Para un panorama de las problematizaciones que se han hecho del cuerpo como objeto natural desde la perspectiva de la antropología del cuerpo, véase Menelli y Rodríguez (2018).

Uno de los efectos de esta ligazón es cierta dificultad en el abordaje de lo racial como un fenómeno que no está estrictamente anclado en el cuerpo, sino que ocurre excediéndolo, a través de complejos entramados que involucran, entre otros, aspectos imaginarios (Catelli, 2017).

Foucault aporta ciertas claves que ameritan ser examinadas con detenimiento, dado que aborda la cuestión de las cronologías, dando a entender que hay «diferentes tipos de racismo» producidos por condiciones sociohistóricas específicas. Propone considerar al racismo como un fenómeno cambiante, que se inscribe en los mecanismos de poder de diferentes maneras. En este sentido, Ania Loomba (1998) ha señalado la flexibilidad de los discursos coloniales para adaptarse a situaciones políticas cambiantes en el mismo lugar a lo largo del tiempo (p. 98). En relación con esa flexibilidad, apunta que «la relación entre ideologías raciales y explotación se entiende mejor en términos dialécticos, donde las concepciones de lo racial surgen y a la vez estructuran la explotación económica» (1998, pp. 98-99, traducción mía).³⁶ De este modo, y de acuerdo con el modelo de Foucault, el racismo puede tomar muchas formas, en el discurso religioso, en el racismo epistémico y, más adelante, en el racismo de Estado (pp. 91-106).

Con respecto al término raza, Foucault (2014) es claro en una observación sobre el discurso de la guerra de razas (lo que volveré a tratar más detalladamente en el capítulo 2):

En el discurso de la guerra de razas el término «raza» aparece tempranamente. Por supuesto la palabra «raza» no está ligada de inmediato con un significado biológico estable. Sin embargo, esto no significa que se trate de una palabra incierta e indeterminada. Ella designa, en último análisis, un corte histórico-político sin duda amplio, pero relativamente fijo (p. 69).

Para el caso colonial y poscolonial latinoamericano son, en efecto, las cronologías algo incómodas, las superposiciones, la «no aplicabilidad» del modelo de discurso de raza y de cómo emerge el racismo que propone Foucault lo que torna sus explicaciones en las más provechosas. En los procesos de formación racial, las cronologías se confunden, hay

36 También lo sostienen Omi y Winant (1994, pp. 55-56).

innúmeras superposiciones y traslados. Cabe señalar como ejemplo de esas «confusiones» que, mientras Foucault utiliza la palabra «raza» en relación con el discurso de la sangre en general, mi estudio muestra que mientras trabajemos, como también advierte Martínez (2008, p. 13), con cuidado y enfatizando que raza y racismo están atravesados por las nociones de linaje y religión, las reflexiones de Foucault resultan cruciales para analizar los discursos de sangre (como el mestizaje) en América. ¿De qué modo analizar un ensayo como el de Vasconcelos, por ejemplo, sino a través de los «anacronismos» producidos por las superposiciones discursivas de la colonialidad?

Lo mismo podemos sostener con respecto a la recepción de la eugenesia en Latinoamérica. Tal vez en ninguna otra parte de Europa fue tan fuerte el discurso de la sangre, específicamente el discurso de la limpieza de sangre, como en la península ibérica. Una vez trasladado a las colonias, el discurso de la sangre cobró gran fuerza y complejidad, constituyéndose como signo identitario a través del discurso del mestizaje. Por todo esto, las preguntas que podemos formular con respecto a las cronologías en el modelo de Foucault nos permiten hacer visible el juego de continuidad y discontinuidad discursiva que la colonialidad ensaya alrededor de los ejes de la raza y la sexualidad mediante el símbolo de la sangre.

El mestizaje como dispositivo de la colonialidad

Si el concepto de «mestizaje» no circula hasta el siglo xx, ¿por qué considerarlo un término clave para el periodo colonial? ¿Para qué nos sirve su análisis y su movilización conceptual? Desde la perspectiva de los estudios coloniales nos encontramos con el problema de que si se ignoran las condiciones materiales y discursivas anteriores al siglo xix y, consecuentemente, fijamos el análisis del mestizaje en el contexto decimonónico, se genera una percepción históricamente vacua de lo que debería verse como un periodo de transición, y discursivamente de naturalización, en que se consolidan las jerarquías sociales coloniales a nivel continental. Podemos pensar el siglo xix como el siglo en que la colonialidad se instituye en la nación, por medio de una transición en que las relaciones de poder coloniales son transcriptas bajo la gubernamentalidad biopolítica criolla (Lepe-Carrión, 2016, p. 326). Por eso, el periodo entre 1492 y los conflictos que se inician con la revolución haitiana (1794-1804),

los cuales marcan el comienzo del periodo revolucionario, es fundamental para entender los procesos mediante los cuales estas jerarquías se materializan antes de naturalizarse y consolidarse en los diversos aparatos estatales.

Mi propuesta es abordar el mestizaje como estrategia de conquista y como una serie de efectos discursivos de esa estrategia, y relacionarlo con las categorías de sexualidad y raza, que son sus ejes de aplicación. Visto como estrategia de poder, lo cual no siempre significa dominación, en el contexto de la conquista y la colonización, el mestizaje no puede ser definido simplemente como un proceso de «mezcla de razas». Su despliegue en un contexto de guerra implica entenderlo como el contacto sexual transculturador³⁷ —muchas veces violento— de los cuerpos, contacto que conlleva, en el ámbito de lo discursivo, el contacto con la cultura, los comportamientos sexuales y los sistemas de parentesco.³⁸

La noción de mestizaje como dispositivo nos permite proponer una ruptura entre el concepto de mestizaje desarrollado por Vasconcelos y el mestizaje pensado como una serie de prácticas y discursos desplegados en el contexto de las relaciones de poder coloniales. Esta ruptura nos ayuda a pensar en los instrumentos y los efectos de un discurso fundamentalmente colonialista que, a partir de fines del siglo xv, dominó los diversos escenarios políticos indígenas del Nuevo Mundo haciendo uso de las estrategias de alianza que ya funcionaban allí y en la sociedad ibérica. La relación de dominación colonial (racial y sexual) que se instaló a partir del despliegue de esa estrategia es uno de los efectos más duraderos del dispositivo de mestizaje, el cual se reproducirá en todos los tipos de relaciones entre los distintos grupos de la sociedad colonial. Por otro lado, esta distinción destaca la especificidad del discurso posindependentista que inventa el término mestizaje (y su relación con el biopoder, el positivismo, la eugenesia y el paradigma moderno de raza), y que inaugura un modo de recordar y a la vez de olvidar el pasado colonial por medio de la ilusión de una síntesis racial armónica y superadora.

37 Aquí evoco el modelo de «zonas de contacto», desarrollado por Pratt (1992) a partir del concepto de transculturación de Fernando Ortiz, como «espacios sociales donde culturas dispares se encuentran, chocan, y lidian una con otra, frecuentemente en relaciones de dominación y subordinación altamente asimétricas como el colonialismo, la esclavitud, o sus resultados tal como se viven a lo largo y ancho del mundo hoy» (p. 4, traducción mía).

38 El próximo capítulo trata la cuestión del parentesco con detenimiento.

El dispositivo es uno de los elementos para la analítica del poder³⁹ desarrollada por Foucault (2007) en *La historia de la sexualidad* (vol. 1). *La voluntad de saber*⁴⁰ y en la serie de charlas dictadas en el Collège de France en 1976, publicadas bajo el título *Defender la sociedad* (2014).⁴¹ A pesar de las críticas dirigidas a Foucault por su tratamiento oblicuo de lo que podríamos llamar, evocando a Mignolo, el lado más oscuro de la modernidad, el ejercicio crítico-analítico del poder no deja de representar una especie de arsenal conceptual para los estudios coloniales que ha sido, en general, frecuentemente aplicado (Stoler, 1995, p. 1), pero poco explorado críticamente. Por otro lado, esa supuesta evasión de lo colonial en la obra de Foucault sugiere la posibilidad de indagar, de forma explícita, acerca de los vínculos entre los procesos coloniales y la red de relaciones y estrategias de poder y de dominación involucradas en dichos procesos. Esta posibilidad motiva la propuesta de este estudio de reconceptualizar el mestizaje como un instrumento y como un efecto discursivo del biopoder en el contexto de la colonialidad, proponiendo al mismo tiempo una arqueología del mestizaje que abarque la conquista, donde la mezcla racial se concibió como un instrumento de poder y produjo múltiples efectos discursivos y subjetivos. Hasta ahora prácticamente desvinculado de su condición *sine qua non*, esto es, de la relación etnorracial⁴² y heterosexual de las relaciones de fuerza y de guerra en las que ocurrió, y de la sangre como contracara simbólica, el concepto de mestizaje pierde su profundo potencial analítico y crítico.

39 Foucault (2007) explicita que su objetivo no es desarrollar una teoría sino una analítica del poder: «La apuesta de las investigaciones que seguirán consiste en avanzar menos hacia una “teoría” que hacia una “analítica” del poder: quiero decir, hacia la definición del dominio específico que forman las relaciones de poder y la determinación de los instrumentos que permiten analizarlo» (p. 100).

40 Publicado originalmente en 1976 como *La volonté de savoir* (París, Editions Gallimard). La primera edición en español, de Ulises Guinazú, fue publicada por Siglo XXI en 1977. Aquí utilizo la edición de 2007.

41 Publicado originalmente como «Il faut défendre la société», en *Cours au Collège de France*. 1976. Fue editado en español con traducción de Horacio Pons en 2000 (Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica). Aquí utilizo la edición de 2014.

42 Como señala Kellogg (2000), el término raza presenta una serie de problemas, por ejemplo, que en tanto categoría representa un esquema de pensamiento racista. Por otra parte, observa Kellogg, el término tiene un sentido histórico y cultural. Utilizo «raza» para referirme al concepto cuando aparece documentado como tal o para referir el sentido semítico, y también como «etnorraza» o «etnorracial», como lo define esta autora, «para referir al modo en que los conceptos de diferenciación en los textos abordados frecuentemente funden ideas sobre etnia y raza» (p. 10, n. 1, traducción mía).

Foucault (1983) define el concepto de dispositivo en una entrevista de 1977,⁴³ en la que conviene detenernos. Primero, define el dispositivo según sus elementos:

Un conjunto resueltamente heterogéneo que incluye discursos, instituciones, instalaciones arquitectónicas, decisiones reglamentarias, leyes, medidas administrativas, enunciados científicos, proposiciones filosóficas, morales, filantrópicas, brevemente, lo dicho y también lo no dicho, éstos son los elementos del dispositivo (p. 184).

Foucault comienza con una lista de ejemplos, pero luego sucintamente aclara que se refiere a «lo dicho y lo no dicho». Deleuze (1986) destaca el sentido de esa distinción en relación con el saber y el poder, las dos grandes categorías que recorren la obra foucaultiana: el saber pasa por «relaciones de forma», lo dicho, lo visible, el lenguaje, la luz, y otras formas que organizan esos elementos; y se caracteriza por una «segmentariedad relativamente dura» (p. 80). El poder, por lo contrario, pasa por «relaciones de fuerza», lo no dicho, lo no visible, que no pasa por formas: «Les stratégies se distinguent des stratifications, comme les diagrammes se distinguent des archives. C'est l'instabilité des rapports de pouvoir qui définit un milieu stratégique ou non-stratifié. Aussi les rapports de pouvoir ne sont-ils pas sus» (p. 80). El poder pasa por puntos singulares que marcan la aplicación, la acción o la reacción de una fuerza ante otra. El poder es diagramático, o sea, una distribución de relaciones inestables y difusas, que no emanan de un punto central o de un punto único de soberanía, más bien se mueven dinámicamente en un campo de fuerzas (p. 80). El dispositivo, por lo tanto, es un modelo que muestra los mecanismos mediante los cuales el saber y el poder coaccionan, además de relacionar el saber y sus manifestaciones visibles, lo cual nos remite a la lista con la que Foucault comienza a describir el dispositivo, con el poder y sus manifestaciones no visibles, es decir, con la aplicación de la fuerza propiamente.

Aquí podemos pensar en la conceptualización fanoniana del racismo como manifestación visible del poder y su impacto en el campo de

43 Publicada originalmente en 1994 como «Le jeu de Michel Foucault», en *Dits et écrits III, 1976-1979* (París, Gallimard). Aquí cito la traducción publicada en 1983, en la edición de Oscar Terán de *El discurso del poder* (México D. F., Folios Ediciones).

la experiencia del sujeto, el cual podríamos entender en términos de la relación entre las diversas partes del dispositivo. Fanon (1973) nos habla no de mostrar la igualdad del blanco y el negro «echando mano de la humanidad, del sentimiento de la dignidad, del amor y la caridad» (p. 25) como respuesta al racismo, sino de «ayudar al negro a liberarse del arsenal de complejos que lo han dominado y que germinaron en una situación colonial» (p. 25). En otras palabras, Fanon permite entender que el racismo opera, por un lado, en un nivel *visible* que atraviesa la relación de poder colonial mediante discursos y prácticas específicas de dominación y sujeción (esclavitud, explotación, sometimiento) que tienen como efecto, en un nivel *no visible*, hacer germinar en el sujeto colonizado un sentimiento de inferioridad real.

Para Rivera Cusicanqui (2010), la oscilación entre lo discursivo y lo no discursivo que la racialización pone en marcha es constitutiva del mestizaje. En su ensayo «Mestizaje colonial andino: una hipótesis de trabajo», define el mestizaje como un fenómeno estructural que determina las relaciones sociales. Para Rivera Cusicanqui, el mestizaje es un concepto político que ha intentado producir una identidad homogénea, pero que oculta y refuerza las exclusiones y segregaciones de la sociedad de castas (pp. 35-36). En ese proceso, identifica tres ciclos: el colonial, el liberal, el populista, más un epílogo neoliberal, que coexisten en el presente y se manifiestan como contradicciones diacrónicas. La propuesta de Rivera Cusicanqui visibiliza «momentos del pasado que despliegan su fuerza sobre el presente, ya sea como contradicciones diacrónicas no resueltas, o como esquemas de *habitus*⁴⁴ y comportamientos colectivos arraigados en las esferas no discursivas» (p. 71). La afirmación de Rivera Cusicanqui de que el mestizaje es un proceso vigente, que se conecta con el mestizaje de sangre a la vez que implica discursos y prácticas del presente, es compatible con mi propuesta de pensar el mestizaje como dispositivo de la colonialidad, según el cual el

44 Según Bourdieu (1991): «Los acondicionamientos asociados a una clase particular de condiciones de existencia [...], sistemas de disposiciones duraderas y transferibles, estructuras estructuradas predisuestas para funcionar como estructuras estructurantes, es decir, como principios generadores y organizadores de prácticas y representaciones que pueden estar objetivamente adaptadas a su fin sin suponer la búsqueda consciente de fines y el dominio expreso de las operaciones necesarias para alcanzarlos, objetivamente “reguladas” y “regulares” sin ser el producto de la obediencia a reglas, y, a la vez que todo esto, colectivamente orquestadas sin ser producto de la acción organizadora de un director de orquesta» (p. 92).

concepto de mestizaje se comprende en términos de la tensión continua entre discursos y prácticas de dominación justificadas, legitimadas, y llevadas adelante en el contexto de situaciones de dominación colonial, con profundos efectos a nivel subjetivo.

A partir de esa distinción entre saber y poder se puede abordar la segunda parte de la definición que da Foucault (1983), la cual se refiere a la característica esencial del dispositivo: «El dispositivo mismo es la red que se establece entre estos elementos» (pp. 184-185). Si bien el dispositivo es un modelo en apariencia demasiado amplio o inclusivo, es justamente esa expansividad que va de lo discursivo a lo no discursivo lo que nos permite asir el mestizaje como aplicación de fuerzas (en tanto estrategia de la colonialidad del poder) en relación con los discursos, las leyes, las instituciones, los objetos culturales, etc., es decir, la manifestación visible del ejercicio del poder en el espacio colonial. En este sentido, el mestizaje es un dispositivo colonial en la medida en que surge de la relación de dominación colonial. Además, es la red misma que se establece entre los discursos y las prácticas coloniales —las estrategias— y los sujetos que forman parte de la relación de poder colonial y son atravesados por esas prácticas. En tanto dispositivo, el mestizaje desborda el anclaje moderno de lo racial en el cuerpo, justamente porque su eje central de aplicación es la relación (sexual) de poder colonial.

En la tercera y última parte de la definición, se enfatiza la función estratégica del dispositivo, su carácter funcional ante lo que Foucault (1983) llama «un determinado momento»: «Por dispositivo, entiendo una especie —digamos— de formación que tuvo por función mayor responder a una urgencia en un determinado momento. El dispositivo tiene pues una función estratégica dominante» (p. 185). Visto el mestizaje como dispositivo y en una función estratégica cuyo eje es la relación (sexual) de poder colonial, el escenario del «encuentro» en que generalmente se representa el mestizaje como amoroso encuentro o mezcla pasiva de etnorrazas cambia drásticamente a una situación de guerra. Su definición como dispositivo, por lo tanto, muestra que el mestizaje es funcional al ejercicio del poder colonial.

Indagar sobre la función estratégica del mestizaje en el contexto de la compleja discursividad colonial latinoamericana implica observar, para efectos de este estudio, dos de los tres ejes que, según Quijano (2000a),

son constitutivos de la colonialidad del poder: la raza y el género.⁴⁵ Quijano sostiene, convengamos que de manera muy esquemática:

Desde América, en el capitalismo mundial, colonial/moderno, las gentes se clasifican y son clasificadas según tres líneas diferentes, pero articuladas en una estructura global común por la colonialidad del poder: trabajo, raza, género. La edad no llega a ser insertada de modo equivalente en las relaciones sociales de poder, pero sí en determinados ámbitos del poder. Y en torno de dos ejes centrales: el control de la producción de recursos de sobrevivencia social y el control de la reproducción biológica de la especie. El primero implica el control de la fuerza de trabajo, de los recursos y productos del trabajo, lo que incluye los recursos «naturales» y se institucionaliza como «propiedad.» El segundo implica el control del sexo y de sus productos (placer y descendencia), en función de la «propiedad.» La «raza» fue incorporada en el capitalismo eurocentrado en función de ambos ejes. Y el control de la autoridad se organiza para garantizar las relaciones de poder así configuradas (p. 368).

Qué configura a esos ejes en concreto y cómo se despliegan en el campo de las relaciones de poder y de fuerza coloniales es una pregunta que Quijano no responde y sobre la cual es necesario arriesgar algunas respuestas posibles. Una de ellas considera la inclusión de la sexualidad y el deseo, en la medida en que son mediados por el poder, en nuestro análisis, pensando el mestizaje como una teoría racial que encubre una teoría del deseo (sexual) colonial.

Una aclaración que puede parecer poco pertinente, pero no lo es porque puede explicar por qué hay aún tantas preguntas para hacerle al modelo de la colonialidad, consiste en que, si bien el dispositivo puede estar vinculado al saber, al mismo tiempo es autónomo en relación con este, lo subsume:

El dispositivo está siempre inscripto en un juego de poder [...]. Lo que llamo dispositivo es un caso mucho más general que la episteme. O, más bien,

45 No abordo el eje del trabajo en relación con el mestizaje específicamente, aunque lo toco muy tangencialmente en relación con la formación del sistema de encomiendas. Hay, por otro lado, investigadores que vinculan el mestizaje con la distribución de oficios en la colonia. Volveré sobre este tema brevemente en relación con la pintura de castas en el capítulo 4, que hace visible el triple cruce de trabajo, raza y género al que se refiere Quijano.

la episteme es un dispositivo especialmente discursivo, a diferencia del dispositivo que es discursivo y no discursivo (Foucault, 1983, pp. 184-185).

La distinción es significativa, y tiene consecuencias para las teorizaciones sobre la colonialidad, porque torna el análisis de esta en términos exclusivamente epistemológicos en un modelo insuficiente para abordar los mecanismos de dominación que ocurren no solo en articulación con lo epistémico y discursivo, sino, además, en su exceso. Mignolo, por ejemplo, ha dedicado buena parte de su trabajo a desarrollar los vínculos entre los saberes subalternos y la colonialidad del poder, particularmente en *Historias locales/diseños globales* (2003). Linda Martin Alcoff (2007) señala que el trabajo de Mignolo ha tenido un impacto notable en la epistemología contemporánea:

Ha estado en diálogo crítico con el concepto de saberes sometidos de Foucault, apropiándose y criticándolo, así como readaptándolo al caso de los saberes colonizados. Ha teorizado la relación entre saber y poder directamente dentro de un contexto colonial, incluso hasta el presente en sus recientes argumentos contra el posestructuralismo y el posmodernismo. Su análisis tiene implicancias críticas y reconstructivas para la epistemología, especialmente su crítica del saber colonial, su llamado hacia el análisis geopolítico del conocimiento, y su articulación y defensa del pensamiento fronterizo (p. 81, traducción mía).

Mignolo, no quedan dudas, ha expuesto con claridad las dimensiones epistémicas de la colonialidad. Pero creo que aún es necesario reflexionar sobre las articulaciones de lo epistémico con otros niveles en que el poder colonial se ejerce y persiste.⁴⁶ En el análisis de la sangre como símbolo en *La raza cósmica* intenté mostrar que estas articulaciones conforman una función axial de la colonialidad. Pensar el mestizaje como un dispositivo de la colonialidad nos permite hacer visible ese aspecto instrumental que no siempre es discursivo, es decir, movernos entre el sujeto epistémico —de raza y sujeto racional— al cuerpo del

46 Esto abarca pero excede lo que podríamos llamar la colonialidad del ser (Maldonado-Torres, 2007), en la medida en que permea escenarios nacionales de acción política, institucionales, gubernamentales y, como ya mencioné refiriéndome a Rivera Cusicanqui (2010), de *habitus*. Véase al respecto De Oto y Catelli (2018, pp. 234-235).

sujeto como sitio atravesado por la colonialidad del poder. Propongo mover el análisis al hecho del contacto sexual que es simbolizado por la mezcla de sangres, y entenderlo como materialización de la relación de poder colonial en el contexto de la guerra de razas, condición *sine qua non* del mestizaje, instrumento de la relación de poder con innumerables efectos subjetivos y discursivos. Por otra parte, a partir de la definición de mestizaje como dispositivo, me aparto de la definición de «mezcla de razas», definición pasiva por otro lado, que borra las tensiones y la agencia de los sujetos.

Aunque pueda parecer ya obvio, es fundamental aclarar, antes de proseguir, que la definición de mestizaje que propongo no se debe confundir con un proyecto historiográfico ni genealógico sino, como señalé al principio del capítulo, debe entenderse como una arqueología del contexto en el que se formaron las relaciones de dominación coloniales, a través de relaciones sexuales y de género, en diferentes partes del actual continente latinoamericano, entre 1492 y fines del siglo XVIII. Se trata de señalar más bien lo que Foucault llama la «contrahistoria», las relaciones de fuerza y de guerra, las relaciones de dominación coloniales, en resumidas cuentas, mediante algunos ejemplos específicos que se desarrollarán en los capítulos siguientes.

Ya sabemos que los conceptos biologicistas y culturalistas del mestizaje, así como los mitos fundacionales del siglo XIX que relatan un amoroso encuentro entre colonizador y colonizado(a), se construyen a partir de una retórica que oculta los mecanismos de dominación en el espacio colonial. Gracias a reflexiones como *La invención de América*, de Edmundo O’Gorman (1958/2003), por nombrar una de las más cruciales, sabemos que las narrativas históricas impactan el modo en que se imaginan y se producen (o no) los conceptos necesarios para pensar los procesos de dominación coloniales, y que los «olvidos» históricos, las omisiones y repeticiones del campo cultural, naturalizan las asimetrías en las relaciones de fuerza en el espacio colonial.

Uno de los objetivos de la revisión del concepto de mestizaje que propongo es representar el espacio colonial como el escenario del despliegue no solo de las relaciones sino de los mecanismos de poder que las determinan. Examinar esas relaciones y los discursos que se produjeron como efectos de usos estratégicos tiene como objetivo destacar los mecanismos de dominación en el espacio colonial, algunas de las

maneras en que fueron desplegados en las primeras etapas de la conquista, y la persistencia de las jerarquías que se establecieron.

Un aspecto que debemos tener claro antes de concluir este capítulo es que, en principio, hay dos modos distintos de entender el mestizaje. Por un lado, está la construcción del concepto «mestizaje», que abordé en este capítulo, con todas las implicaciones para el establecimiento de un orden social, político, cultural, la formación de un Estado y una identidad nacional. Por otro lado, está el proceso concreto, por así decirlo, de la historia del contacto de los cuerpos, del contacto de los pueblos originarios, africanos y europeos a partir del siglo xv en las condiciones generadas por la conquista y la colonización ibérica, lo que Rivera Cusicanqui (2010) llama el mestizaje de sangre y que en otro ensayo llamé también mestizaje carnal. Uno de los principales objetivos de este estudio, que lo diferencia de otros que han tratado sobre el mestizaje, es demarcar esa diferencia fundamental. La relevancia de esta tarea se puede advertir si volvemos sobre una de las preguntas principales de este estudio: ¿por qué es «mestizaje» un término clave desde el punto de vista de los estudios coloniales? En el análisis crítico del concepto de mestizaje se esconden algunas de las más poderosas claves de la construcción de las relaciones de poder y de dominación social, económico y cultural, que no solo persisten violentamente, sino que en los tiempos que corren están recrudesciendo. Por lo tanto, el concepto de mestizaje necesita continuar siendo revisado y vinculado, de manera explícita, con aquellos procesos que su despliegue procuró velar, con lo que he llamado la historia concreta del mestizaje o la historia del contacto de los cuerpos. De este modo, el mestizaje pasará de ser un lugar común difuso y desmemoriado de los imaginarios y las identidades latinoamericanas a constituirse como un eje crítico fundamental para la interpretación de nuestros complejos y diversos pasados y presentes.

CAPÍTULO 2

LA FUNCIÓN ESTRATÉGICA DEL MESTIZAJE CARNAL EN LA CONQUISTA (1501-1532)

El verbo «conquistar» implica una contradicción, ya que, según la Real Academia Española (2001), quiere decir «ganar, mediante operación de guerra, un territorio, población, posición, etc.» y, a la vez, «lograr el amor de alguien, cautivar su ánimo» (p. 628). El discurso de la conquista es binario, contradictorio. Remite simultáneamente al amor y a la guerra. Pero ¿qué es el mestizaje, según los relatos románticos, sino el amor en tiempos de guerra? Estas asociaciones, que surgen de la idea de conquista e involucran el sexo y el deseo de manera no tan explícita, conciernen directamente al hecho del mestizaje y ponen a la vista que la dominación colonial excede la dominación bélica. Conceptualizar el mestizaje como una estrategia nos permite detectar la aparición no solo del pensamiento racial en la conquista, sino también de prácticas y discursos sobre el amor, el género y el sexo en situaciones de dominación colonial. Este capítulo desarrolla esta perspectiva para analizar la formación de las relaciones de poder en la guerra de razas llamada conquista.

El discurso de la guerra de razas es uno de los principales temas que desarrolla Foucault en *Defender la sociedad* (2014) y remite a un estado antiguo y permanente de confrontación entre dos grupos dentro de una sociedad. Analizar la conquista en estos términos es una alternativa para reenfocar el proceso de formación del poder colonial y deconstruir

la idea de fusión armónica de razas sobre la que se construye el discurso del mestizaje en el marco de la nación, como vimos en el capítulo anterior en nuestro análisis de *La raza cósmica* de Vasconcelos. La idea de confrontación permanente en una sociedad es una clave fundamental para profundizar el modelo de colonialidad del poder de Quijano, ya que nos permite enfocarnos en cómo y mediante qué operaciones se forman las relaciones de poder coloniales y cómo y mediante qué efectos persisten una vez formadas. En este capítulo sostengo que la principal función estratégica del mestizaje carnal en la conquista fue establecer relaciones de dominación en distintos niveles, y que fue esta misma estrategia la que dio lugar al eventual surgimiento de un discurso de guerra de razas vinculado a la colonialidad del poder patriarcal.⁴⁷

Foucault (2014) sostiene que la idea de raza en una sociedad es un indicador de la existencia de dos grupos en conflicto o en guerra, antes que una idea estable con un sentido biológico:

En ese discurso que se refiere a la guerra de razas y en el que el término «raza» aparece bastante tempranamente, se sobreentiende que no se asigna un sentido biológico estable a esa palabra. Sin embargo, ésta no es absolutamente fluctuante. Designa, en definitiva, cierto clivaje histórico político, sin duda amplio, pero relativamente fijo. Se dirá, y ese discurso lo dice, que hay dos razas cuando se hace la historia de dos grupos que no tienen el mismo origen local; dos grupos que no tienen, al menos en el origen, la misma lengua y, con frecuencia, tampoco la misma religión; dos grupos que solo constituyeron una unidad y una totalidad política al precio de guerras, invasiones, conquistas, batallas, victorias y derrotas: de violencias, en suma; un lazo que no se establece sino a través de la violencia de la guerra. Se dirá, por

47 Esta expresión pretende establecer un diálogo implícito a lo largo del estudio, pero principalmente en este capítulo, con la posición de Rita Segato (2011) respecto del «cruce entre colonialidad y patriarcado y las originaciones que de éste se derivan: el *patriarcado colonial/moderno* y la *colonialidad de género*» (p. 17). Cuando escribí mi tesis doctoral (el texto sobre el que se basa este libro) no conocía los trabajos de Segato. Resultará evidente en este capítulo que mi análisis sobre la estrategia de mestizaje carnal es compatible con sus ideas respecto de «una forma de infiltración específica, como es el de las relaciones de género del orden colonial moderno en las relaciones de género del mundo-aldea» (2011, p. 30) y su advertencia de que «no se trata meramente de introducir el género como uno entre los temas de la crítica descolonial o como uno de los aspectos de la dominación en el patrón de la colonialidad, sino de darle un real estatuto teórico y epistémico al examinarlo como categoría central capaz de iluminar todos los otros aspectos de la transformación impuesta a la vida de las comunidades al ser captadas por el nuevo orden colonial moderno» (2011, pp. 30-31).

último, que hay dos razas cuando hay dos grupos que, pese a su cohabitación, no están mezclados a causa de diferencias, disimetrías, barreras debidas a los privilegios, las costumbres y los derechos, la distribución de las fortunas y el modo de ejercicio del poder (p. 77).

Foucault parece sugerir aquí que la separación de estos grupos es una manera de preservar los privilegios y las disimetrías. Si esto fuese así, podría pensarse que, ante la mezcla de razas, los conflictos desaparecerían o al menos disminuirían.

En el Nuevo Mundo, a partir del siglo XVI, se intentó infructuosamente (Mörner, 1970) segregar a la población española de la indígena mediante el sistema de las dos repúblicas,

un marco político, económico e institucional que simultáneamente obstruía el surgimiento de una aristocracia feudal colonial [...] y extendía su propia jurisdicción a la población nativa. Este marco, que consistía en dos gobiernos o «repúblicas» separadas, la india y la española, fue uno de los aspectos distintivos del gobierno colonial español. Esencialmente, permitía la subordinación política y socioeconómica de la población indígena a la vez que les otorgaba un estatus especial como vasallos cristianos de la Corona de Castilla (Martínez, 2008, p. 92, traducción mía).

A pesar de estos intentos, la población mestiza era una realidad, y los límites entre las dos repúblicas eran cuanto menos permeables. Rossana Barragán (1993) ha escrito acerca de un sector mestizo (o cholo) en el espacio colonial andino, refiriéndose a él como una tercera república. Por su parte, Jorge Klor de Alva (1995, pp. 253-254) ha llegado a proponer que, debido a su larga duración, el mestizaje produjo espacios étnicos ambiguos, cuyos miembros criollos, mulatos y mestizos conformaron los sectores que impulsaron las guerras de independencia, tras las cuales continuaron (y continúan) profundizando un colonialismo interno (De Oto y Catelli, 2018; González Casanova, 2006; Rivera Cusicanqui, 2010), cuyo objeto de explotación fueron (y aún son) las poblaciones originarias. Es decir que en el Nuevo Mundo la mezcla de razas⁴⁸ no puso fin a la confrontación y

48 En primer lugar, con el término «raza» no pretendo invocar el sentido biológico, sino el sentido relacional con el que describe el concepto Foucault (2014, p. 77). Por otro lado, no creo que haya que tomar la cifra de dos razas como algo inmutable, sobre todo cuando sabemos

a la guerra, sino que funcionó estratégicamente como una práctica de poder utilizada por los sujetos que impulsaron la conquista, la cual sirvió también para dar continuidad a las relaciones de dominación coloniales. Si el mestizaje carnal, lo que el siglo XIX transcribió como la «mezcla de razas», fue parte de la guerra, el discurso del mestizaje continuó por otros medios dicha guerra, junto a sus efectos y violencias, produciendo nuevas clasificaciones y modos de construir jerarquías sociales a través de un amplio espectro de negociaciones que se dieron en torno a la pureza como ideal y la mezcla como estigma. Este capítulo propone que en el caso iberoamericano la mezcla de razas no representó el fin de las disimetrías, las violencias y los conflictos, como intentaron instalar los discursos nacionalistas del mestizaje, sino que, en tanto estrategia colonialista, fue funcional a la usurpación política y material.

Antes de avanzar, tal como plantea el capítulo anterior, cabe situar la definición de guerra de razas de Foucault en el contexto de la colonialidad, ya que sus reflexiones se circunscriben fundamentalmente a Francia. En este traslado, el mestizaje aparece como un elemento intrínseco de la guerra de razas, con efectos sociales, políticos y económicos propios y duraderos (López Beltrán, Wade, Restrepo y Ventura Santos, 2017, pp. 43-72), que continuaremos examinando a lo largo de este estudio. Resituar la definición de Foucault en el escenario colonial permite considerar la incidencia del género y la relación sexual como factores fundamentales para el análisis del poder colonial (Spivak, 1988, pp. 296-297; Stoler, 1995; Young, 1995, pp. 150-158). En la guerra de razas que llamamos la conquista de América, las relaciones entre conquistadores y mujeres indígenas, y más adelante esclavas africanas (por una cuestión de recorte temporal no desarrollaré ese asunto aquí, pero no por eso esas relaciones dejan de formar parte del problema del mestizaje⁴⁹), deben entenderse como relaciones de dominación colonial y, en tanto relaciones sexuales, como necesariamente atravesadas por el poder (Rivera Cusicanqui, 2010, pp. 175-198).

que en el Nuevo Mundo había tres grandes grupos en conflicto: europeos, negros e indígenas, aunque más adelante también debemos tener en cuenta la inmigración asiática. Pero incluso esa categorización resulta problemática, si consideramos la heterogeneidad dentro de cada uno de esos grupos etnoraciales.

49 A mi modo de ver, la esclavitud es un dispositivo específico que tiene muchos puntos de contacto con el mestizaje, pero que exige ser abordado en sus propios términos. Esos puntos se exploran en Carroll y Lamb (1995), un artículo que ofrece datos estadísticos sobre los casamientos interetnoraciales en la región de Veracruz entre los siglos XVI y XVIII.

Foucault (2007) roza la cuestión del género en su desarrollo de la idea del dispositivo de alianza en la *Historia de la sexualidad* (vol. 1). No llega a vincularlo con la guerra de razas, pero sí con la emergencia del dispositivo de sexualidad y el biopoder:

Sin duda puede admitirse que las relaciones de sexo dieron lugar, en toda sociedad, a un *dispositivo de alianza*: sistema de matrimonio, de fijación y de desarrollo del parentesco, de transmisión de nombres y bienes. El dispositivo de alianza, con los mecanismos coercitivos que lo aseguran, con el saber que exige, a menudo complejo, perdió importancia a medida que los procesos económicos y las estructuras políticas dejaron de hallar en él un instrumento adecuado o un soporte suficiente. Las sociedades occidentales modernas inventaron y erigieron, sobre todo a partir del siglo XVIII, un nuevo dispositivo que se le superpone y que contribuyó, aunque sin excluirlo, a reducir su importancia. Éste es el *dispositivo de sexualidad*: como el de alianza, está empalmado a los compañeros sexuales, pero de muy otra manera. Se podría oponerlos término a término. El dispositivo de alianza se edifica en torno de un sistema de reglas que definen lo permitido y lo prohibido, lo prescrito y lo ilícito; el de sexualidad funciona según técnicas móviles, polimorfos y coyunturales de poder. El dispositivo de alianza tiene entre sus principales objetivos el de reproducir el juego de las relaciones y mantener la ley que las rige; el de sexualidad engendra en cambio una extensión permanente de los dominios y las formas de control (pp. 129-130).

En el capítulo anterior distinguí entre el concepto nacionalista y criollo de mestizaje, el mestizaje carnal, o lo que Rivera Cusicanqui (2010, p. 72) llama el mestizaje de sangre, y lo que llamé el dispositivo de mestizaje. El objetivo de esta distinción es proponer una arqueología del concepto que permita destacar las estrategias, las prácticas y los discursos desplegados en el contexto de las relaciones de poder coloniales que contribuyeron, a la vez, a estructurarlas jerárquicamente. Esta distinción también nos ayuda a pensar acerca de los instrumentos y los efectos de un dispositivo colonialista que, a partir de fines de fines del siglo XV, procuró dominar los diversos escenarios políticos indígenas del Nuevo Mundo haciendo uso de estrategias afines al dispositivo de alianza.

Para examinar la función estratégica del dispositivo de mestizaje durante el periodo de la conquista y vincular la guerra de razas con el despliegue del dispositivo de alianza en el contexto de la colonialidad, este capítulo lleva a cabo un análisis comparado del contacto entre conquistadores y mujeres indígenas en Brasil, La Española, la Nueva España y el Perú en cuatro momentos claves: la llegada de la flota de Cabral a la costa brasileña en 1500; la creación de asentamientos en La Española bajo el mando de Nicolás de Ovando en 1501-1503; el periodo previo a la toma de Tenochtitlan en México en 1521; el periodo anterior al asesinato de la Coya Cura Ocllo y la toma española del poder en el Perú en 1532. Esas instancias tienen como denominador común el uso de lo que en este capítulo llamaré una estrategia de mestizaje, que involucró el contacto y las relaciones sexuales de los conquistadores con mujeres indígenas, quienes fueron tomadas por la fuerza, posiblemente en algunos casos consensualmente, y muy frecuentemente intercambiadas en alianzas y pactos entre indígenas y europeos. Se trata de cuatro momentos claves para analizar la manera en que la idea de mezcla de razas está siempre atravesada por relaciones sexuales y de género, determinantes para la formación de las relaciones de poder coloniales.

El hilo común del análisis en las cuatro secciones que componen este capítulo podría denominarse, con una expresión de Susana Rotker (1999), el «tema de las mujeres olvidadas en un medio hostil» (p. 20). Me refiero a las mujeres que se mencionan constantemente en las relaciones y el corpus legislativo y, sin embargo, no aparecen en casi ningún análisis del mestizaje.⁵⁰ Con esa expresión, Rotker se refería a las cautivas en Argentina en el siglo XIX, mujeres olvidadas por la historiografía y las narrativas nacionales, y señalaba que en este olvido se formaba «una trampa de doble fondo»:

Las cautivas no dejaron testimonios escritos que se conozcan (no hay relato recuperable) y la cultura las omitió o, lo que viene a ser lo mismo, las relegó a un plano tan secundario como borroso [...]. Cautivas, desaparecidos, sobrevivientes o víctimas de distintos actos de violencia a lo largo de la historia humana: retazos de memoria, pactos de silencio, vastas e injustas soledades históricas (p. 20).

50 Anzaldúa (1987) incorpora el género como una parte fundamental de la conciencia mestiza.

Respecto del «plano secundario y borroso» de esos olvidos o abandonos sostengo que es necesaria una reconceptualización del mestizaje. No obstante, cabe decir que no es mi intención impulsar una reivindicación de esas mujeres, ni tampoco clasificarlas como subalternas, aunque sí me interesa analizar las formas de subalternización que el mestizaje carnal puso en marcha. Con la idea de subalternidad me refiero al ensayo de Gayatri Chakravorty Spivak (1988) «Can the Subaltern Speak?», que examina críticamente el modelo de sujeto construido por Foucault. Según Spivak, el de Foucault es un sujeto no dividido y esquemático, que tiende a unificar las ideas de individuo y sujeto (p. 69). La reconsideración del mestizaje como un dispositivo de poder colonial es compatible con esta advertencia de Spivak, ya que permite desarrollar otro modelo de sujeto, más móvil y menos esquemático, colonial, sexualizado y racializado, a través de una relectura colonial del propio Foucault. Parecería necesario desarrollar más a fondo este modelo de sujeto para la etapa de la conquista, en especial el sujeto colonial mujer que, como se ha observado (Holst-Peterson, 1985; Spivak, 1988), padece doblemente el poder patriarcal como sujeto colonial y como mujer. Pienso, por ejemplo, en la siguiente observación de Lund (2006) sobre la mujer en el espacio colonial y particularmente en el discurso hibridológico:⁵¹

Un «sujeto» en ambos sentidos: en tanto ella es subjetivada como agente, y en tanto ella es subyugada por un sistema patriarcal. Posicionar a la mujer colonizada como sujeto dentro del discurso hibridológico no es lo mismo que enmarcar el proyecto colonial como una suerte de misión de rescate que subjetiva mujeres que anteriormente eran abyectas. Es, de hecho, algo como lo opuesto. Es cuestionar la función discursiva de la centralidad simbólica de la *mujer* para la producción de una familia nacional normalizada que refleja no algún tipo de realidad objetiva, sino la reificación y la naturalización de relaciones de poder específicas (p. 138, traducción mía).

También debemos tener cierta cautela ante el hecho de que el modelo de Spivak se refiere a la colonización británica de la India durante el

51 Como mencioné, a diferencia de Lund (2006), considero relevante la distinción entre «hibridización» y «mestizaje». Dado que Lund no se preocupa por esta distinción, en esta cita «hybridological discourse» incluye «mestizaje». Véanse mis argumentos contra esa cooptación en el capítulo 1.

siglo XIX. En ese contexto, por ejemplo, las relaciones de género fueron estructuradas a partir de una división entre lo público y lo privado que no encontramos en las situaciones de conquista ibéricas en el siglo XVI.

Así, en lo que sigue examinaré el impacto del establecimiento de la relación de dominación colonial mediante el dispositivo de mestizaje, por el cual entiendo el contacto de los cuerpos y el despliegue de un dispositivo de alianza racializado. El análisis de las crónicas y relaciones que veremos a continuación intenta visibilizar el impacto del eje del género y la sexualidad en la formación de las relaciones de poder coloniales y su efecto en la configuración de la red de relaciones de poder y lucha vinculados a la colonialidad. Ya como sujetos legales, ya como bienes codiciados, robados, esclavizados, como mujeres dadas, aceptadas, tomadas, ya como agentes, intérpretes, compañeras, amantes, esposas o madres, las mujeres que aparecen representadas en los textos que analizaremos ocuparon múltiples lugares simbólicos y políticos en la configuración del entramado del poder colonial. El análisis que sigue se sitúa en esos espacios atravesados por el género en el contexto de la guerra de razas para dirigirse hacia una reconceptualización del mestizaje.

Brasil, 1500

En esta sección, analizo una instancia discursiva clave sobre la función estratégica del mestizaje, mediante un estudio del contacto sexual en el primer encuentro entre portugueses y tupíes. La *Carta do Achamento do Brasil* (1500/1998), de Pero Vaz de Caminha, es una fuente excepcional para ejemplificar la idea de contacto sexual y mostrar la relevancia de los efectos discursivos de ese tipo de contacto para la definición del mestizaje como un dispositivo colonial. Este documento, considerado nada menos que el certificado de bautismo de Brasil, una caracterización que de por sí puede verse como un efecto discursivo del mestizaje en tanto que alude a un nacimiento y, por extensión, a un encuentro sexual, interesa por varios motivos. Ciertamente, la *Carta* tiene valor como documento histórico, ya que relata el primer encuentro entre portugueses e indígenas, las primeras ofrendas y la primera misa. Sobre todo, nos interesa por la manera en que Caminha le explica al rey la viabilidad de la colonización, mediante el relato de un encuentro feliz, con aspectos sexuales explícitos, entre portugueses y tupíes. Al construir el relato de un encuentro pacífico, cándidamente

sexual, Caminha sugiere el potencial estratégico del mestizaje carnal para la colonización.

La flota de Pedro Alvares Cabral llega al Brasil durante el periodo entre la llegada de Colón al Caribe, en 1492, y 1532, año de la usurpación del poder en el Perú. En esos años, la política de Portugal sobre el territorio que se le había concedido en el Tratado de Tordesillas (1494) fue prácticamente inexistente. Después de la llegada de Cabral a la costa sur del actual estado de Bahía el 21 de abril de 1500, la Corona portuguesa se conformó con el quinto de las ganancias generadas por la explotación del *pau brasil*, una madera roja de la que se extraía una tintura muy buscada y valorizada en Europa. Se establecieron *feitorias* en la costa, siguiendo el modelo que habían usado los portugueses en África, las cuales consistían esencialmente en puntos de trata comercial administrados por privados. Visto en términos político-económicos, el Brasil fue ampliamente ignorado por la Corona portuguesa durante esos treinta años.

Brasil recibió poca atención de la Corona por los próximos treinta años. La Corona en ese tiempo estaba simplemente demasiado preocupada por las riquezas de la India como para prestar atención a una tierra en apariencia salvaje cuyos únicos atractivos eran los pájaros exóticos y los árboles con madera para tinturas. Sin voluntad de invertir recursos reales en mano de obra y capital a gran escala, la Corona se inclinó por individuos privados que estaban preparados para invertir a cambio de derechos de explotación. Se entregó un contrato monopólico para los cortes de madera para tintura bajo la condición de que exploraran la costa, proveyeran algo de defensa y, por supuesto, entregaran un porcentaje de las ganancias a la Corona (Schwartz y Lockhart, 1983, p. 182, traducción mía).

Desde la perspectiva del análisis político y económico, resulta intrascendente el hecho de que la otra iniciativa de la Corona portuguesa durante esos treinta años haya sido convertir al Brasil en el lugar de exilio de sus *degradados*, los criminales y herejes del reino. Sin embargo, desde nuestra perspectiva, esos treinta años de *degedros* representan un periodo de contacto fluido entre europeos e indígenas, prácticamente sin control colonial, durante los cuales el despliegue de una estrategia de mestizaje generó una zona de contacto, no solo en el sentido sociocultural elaborado por Pratt, sino también como una zona

de contacto sexual que con el tiempo impactó en la configuración de las relaciones de poder coloniales.

El mestizaje fue la estrategia que utilizaron los *degredados* portugueses, que se incorporaron a los grupos indígenas tomando a las *temirecô* (actualmente se escribe *temericó*). Según escribe el padre jesuita José de Anchieta en el siglo xvi, «*temirecô* chamam as contrárias que tomam na guerra com as quais se amancebam» (1933, p. 450), es decir, el vocablo tupí remite a mujeres pertenecientes a grupos enemigos capturadas en la guerra, con quienes los indígenas tenían la costumbre de amancebarse. Los primeros portugueses *degredados* que se radicaron en Brasil supieron aprovecharlo de inmediato para formar parte del sistema de parentesco local. Darcy Ribeiro (1995) explica que la poligamia que tanto horrorizaba a los religiosos era un modo estratégico que los tupíes tenían para establecer enormes redes de alianzas guerreras y relaciones sociales (p. 81). Ribeiro sostiene, además, que la rápida incorporación de los *degredados* y náufragos que llegaron en esos treinta años a la vida tupí fue posible gracias al *cunhadismo*: «Velho uso indígena de incorporar estranhos à sua comunidade. Consistia em lhes dar uma moça indígena como esposa. Assim que ele a assumisse, estabelecia, automaticamente, mil laços que o aparentavam com todos os membros do grupo» (p. 81). Tanto españoles como portugueses establecieron en territorios tupí-guaraníes posiciones muy influyentes a través de esta estrategia, incluso algunos llegaron a tener hasta ochenta *temericó* y, por lo tanto, un sinnúmero de hijos y parientes que podían poner bajo su servicio personal, mercantil, etc. (Ribeiro, 1995, p. 82).

No fue hasta la tercera década del siglo xvi cuando «para preservar seus interesses, ameaçados pelo cunhadismo generalizado, a Coroa portuguesa pôs em execução, em 1532, o regime das donatárias» (Ribeiro, 1995, p. 86). Sin embargo, historiográficamente, esos treinta años aparecen como una elipsis temporal entre el primer encuentro y la concesión de las *donatárias*.⁵² Un reenfoque desde la perspectiva del mestizaje, entendido como una estrategia colonial para la que es central la relación sexual y de género, muestra que esos años no fueron un tiempo vacío, sino un extenso periodo de contacto.

52 Las *capitanías donatárias* eran fajas de tierra irregulares trazadas de este a oeste, desde la costa hacia la línea imaginaria de Tordesillas, que el rey Dom Manoel repartió entre los principales nobles de su corte, doce en total, quienes recibieron el título de capitanes. Véase Norton (1941, pp. 33-38).

La lectura que propongo en esta sección sobre la función estratégica del mestizaje se concentra en la descripción que hace Caminha (1998) de las mujeres indígenas en el contexto de la escena de contacto con los portugueses. Mi análisis tiene como objetivo principal mostrar que la idea de contacto tiene dos niveles, ambos relacionados con el concepto de mestizaje. Por un lado, el término se refiere al modelo de las zonas de contacto desarrollado por Pratt (1992, p. 4). Por el otro, nos remite al contacto sexual entre colonizadores e indígenas. El contacto sexual generalmente no se explicita en las relaciones, por lo que su presencia en la *Carta* de Caminha hace de esta un documento sumamente peculiar. En este sentido, el *Diario del primer viaje* (1492/2000) de Cristóbal Colón es una instancia para hacer una comparación con el texto de Caminha. Como la *Carta*, el *Diario* ofrece una descripción de los cuerpos desnudos de los indígenas, a través de la cual sostengo que es posible detectar una mirada sexual. Lo que no se puede establecer es si hubo contacto físico y sexual en ese primer encuentro, ya que Colón no nos lo dice, aunque sí es posible advertir que la mirada del almirante racializa el cuerpo de los indígenas al describir su color. Además, hay en el *Diario* una mirada que se fija en la desnudez y distingue a una mujer muy joven entre el grupo de los hombres:

Venían a las barcas de los navíos adonde nos estábamos, nadando, y nos traían papagayos y hilo de algodón en ovillos y azagayas y otras cosas muchas, y nos las trocavan por otras cosas que nos les dávamos, como cuentezillas de vidrio y cascaveles. En fin, todo tomavan y daban de aquello que tenían de buena voluntad, mas me pareció que era gente muy pobre de todo. Ellos andan todos desnudos como su madre los parió, y también las mugeres, aunque no vide más de una farto moça, y todos los que vi eran todos mançebos, que ninguno vide de edad de más de xxx años, muy bien hechos, de muy fermosos cuerpos y muy buenas caras, los cabellos gruesos cuasi como sedas de cola de cavallo e cortos. Los cabellos traen por encima de las cejas, salvo unos pocos detrás que traen largos, que jamás cortan. D'ellos se pintan de prieto y d'ellos son de la color de los canarios, ni negros ni blancos, y d'ellos se pintan de blanco y d'ellos de colorado y d'ellos de lo que fallan (2000, p. 63).

En este sentido, el encuentro es sexual. También es importante notar que la relación de dominación se establece a partir de una mirada europea y masculina que va a conquistar y a convertir.⁵³

La asimetría de las relaciones de poder que se establecen en el encuentro relatado por Caminha (1998) ha sido examinada por Lisa Voigt (2005), quien advierte en su análisis de la *Carta* que «cuanto menos, una lectura contextualizada de estas escenas de contacto nos recuerda que debemos tener cuidado con la celebración acrítica de la mezcla que pasa por alto las dinámicas de poder implícitas en este tipo de interacción» (p. 427, traducción mía). A pesar de esto, desde nuestra perspectiva el análisis de la escena de contacto precisa de una vuelta de tuerca más. Voigt parece enmarcar su lectura a partir de la dicotomía colonizador y colonizado, o conquistadores y vencidos, lo cual la lleva a enfocarse en instancias que demuestran cómo se establecen las «condiciones de coerción» (p. 423). Su análisis, sin embargo, pasa por alto el explícito sustrato sexual del episodio. Las observaciones de Voigt son valiosas en tanto nos muestran la necesidad de problematizar el discurso del «encuentro feliz» en la *Carta* leyendo el texto a contrapelo, pero ignora el contacto sexual que relata Caminha, aun cuando uno de sus objetivos es destacar las «dinámicas de poder implícitas en este tipo de interacción» (p. 427, traducción mía). Se trata de un tipo de operación que Álvaro Félix Bolaños (2002) llamó *textual cleansing* (limpieza textual), la cual podríamos pensar como limpieza textual/sexual: «Esta operación de encubrimiento convierte el sitio de una invasión, saqueo, masacres, en un escenario limpio y arreglado que deliberadamente ignora las relaciones reales, conflictivas, entre indígenas y europeos» (p. 25). En la *Carta* de Caminha, los dos niveles de contacto que mencioné están vinculados en la medida en que el encuentro sexual en el contexto colonial implica una intrincada dinámica de relaciones de poder que se extiende más allá de los sujetos que se contactan sexualmente. Algunas de las preguntas que este análisis nos insta a pensar son: ¿qué papel juega el contacto sexual en las zonas de contacto?, ¿de qué maneras modifica o impacta las relaciones de fuerza que ocurren en ellas?, ¿cuáles son sus efectos discursivos?

Para hacer la lectura que propongo del contacto sexual en la *Carta* de Caminha (1998) debemos precisar a qué se refiere la idea de «contacto

53 Véase el desarrollo de este argumento en Zamora (1993, pp. 152-180).

sexual» en mi análisis. Con este término no me refiero a la narrativización o a la descripción de un acto sexual, sino a la representación de alguna interacción entre dos o más sujetos, a partir de la cual se hace posible inferir una posible ligazón intersubjetiva de naturaleza sexual, como sugerí con el breve ejemplo de Colón. El objetivo no es probar si hubo o no hubo sexo entre los hombres de la expedición de Cabral y las mujeres indígenas⁵⁴ que encontraron en Bahía, sino señalar una instancia en que los ejes género y raza coaccionan en la relación de poder colonial que se está formando. Me refiero principalmente a la relación heterosexual entre hombres europeos y mujeres indígenas que, como vimos en las otras secciones de este capítulo, es la condición *sine qua non* de la estrategia de mestizaje. Este capítulo, y esta sección en particular, trabaja sobre la idea de que las coordenadas raciales, de género y sexuales, sobre las que se articularán luego los discursos de normalización racial nacional del siglo XIX, comienzan a consolidarse en el discurso colonial a partir del periodo de la conquista, en instancias de contacto sexual cuyos efectos estratégicos fueron tan amplios que continúan sin ser del todo comprendidos. En el análisis de esta sección y el resto del capítulo, veremos cómo se construye la relación de poder colonial y se establecen las bases para los operadores discursivos y no discursivos de dominación bajo los signos de la raza y el género a partir del contacto sexual. En el encuentro y el contacto sexual entre los hombres de Cabral y Caminha, y las mujeres tupíes, vemos coaccionar el eje de género con el de raza a través de la mirada de un sujeto que produce un discurso de dominación, que figura el cuerpo del «otro», racial y sexualmente, como sitio de aplicación de ciertos operadores de dominación. Entre esos operadores de dominación son fundamentales la conversión religiosa (que no elaboro aquí, pero es un tema que ha sido desarrollado)⁵⁵ y el contacto sexual, es decir, lo que me interesa analizar.

El primer episodio de contacto sexual con las mujeres ocurre en la tercera jornada (1500/1998, p. 162), después de que los hombres de Cabral

54 La idea de contacto sexual no se limita al contacto heterosexual. Como ya sabemos, el poder atraviesa todo tipo de relaciones de género. Sobre las prácticas homoeróticas en las zonas de contacto, véase el imprescindible estudio de Horswell (2005). Para las prácticas homoeróticas en relación con la esclavitud en Brasil, véase Mott (1986). Otros estudios recientes sobre el abordaje de problemáticas sexuales en el archivo colonial incluyen Martínez (2016, pp. 227-250) y Tortorici (2018).

55 Véanse Vainfas (1986, 1989), Mello e Souza (1986).

ya habían interactuado con los hombres tupíes. El contacto sexual con las mujeres tupíes confluye en la siguiente escena de encuentro con el entusiasmo de Caminha por la posibilidad de la colonización. En este día sábado, los portugueses entran a la bahía con todos los navíos. La descripción que hace Caminha de la bahía es sumamente positiva, ya que es ancha, profunda, «um ancoradouro tão formoso e tão seguro, que nele podem abrigar-se nela mais de duzentos navios e naus» (p. 162). El entusiasmo del escribano queda plasmado en una descripción hiperbólica, una estrategia retórica que expresa al rey la viabilidad de la colonización. A la vez que los portugueses penetran la hermosa y profunda bahía, Caminha describe la llegada de un grupo numeroso de hombres tupíes: «Entravam pela beira do mar para os batéis até que mais nao podiam; traziam cabaças de água e os carregavam até os batéis» (p. 163). Comienza un amistoso e intenso intercambio de objetos con los hombres portugueses. Aquí se advierte lo que llamé el aspecto hiperbólico de la descripción, en particular cuando Caminha dice que entraban «hasta que más no podían». En este primer encuentro multitudinario ocurre un importante episodio de intercambio, en el que se extiende el aspecto hiperbólico. Se dan agua, arcos y flechas a cambio de cascabeles, manijas, sombreros y camisas de lino. Es justamente allí donde Caminha sugiere la posibilidad del contacto físico: «Nicolau Coelho levava consigo cascavéis e manilhas. E a uns dava um cascavel, a outros uma manilha, de modo que com aquele engodo *quase nos queriam dar a mão*» (p. 163, énfasis mío). En esta escena, que enmarca la aparición de las mujeres, el intercambio de objetos ya se mezcla en la descripción con la posibilidad del contacto físico.

De manera consistente con otras relaciones de conquista, como la de Bernal Díaz o la de Titu Cusi, que examino en las otras secciones, las mujeres forman parte de varios intercambios. En la descripción de Caminha (1998) se alude explícitamente a la generosidad de estos buenos salvajes, pero las mujeres no forman parte de lo que ofrecen los tupíes. Ellas aparecen entre la multitud, desnudas:

Alí andavam entre eles três ou quatro moças, muito novas e muito gentis, com cabelos muito pretos, compridos pelas espáduas, e suas vergonhas tao altas, tao cerradinhas e tao limpas das cabeleiras que, de as muito bem olharmos, nao tínhamos nenhuma vergonha (p. 164).

Es realmente notable el modo en que la mirada de Caminha (1998) va enfocando los cuerpos de las mujeres en la multitud para eventualmente fijarse en sus vulvas y describirlas. La de Caminha no es una mirada científica, fría, sino sumamente subjetiva y algo libidinosa. La descripción expresa la admiración del escribano ante esas vulvas jóvenes, altas, apretadas y limpias de vello púbico. Al final de la oración el sujeto de la narración se pluraliza: «Que, de as muito bem olharmos, nao tinhamos nenhuma vergonha». Caminha habla por todos los hombres allí presentes y describe una fascinación colectiva por las indígenas desnudas que, como dice el relato, aunque mucho las miraran no sentían ninguna vergüenza. Es la mirada del *ego conquirero* que precede al acto de la posesión.

Resulta notablemente llamativo que se suceda un corte abrupto en la posibilidad de poner en discurso los acontecimientos inmediatamente después del momento del relato en que Caminha (1998) describe esta situación en que los hombres de la expedición se encuentran ante la desnudez de los tupíes y miran impudicamente el sexo de las mujeres. Inmediatamente después de la descripción en «primer plano» de las vulvas, el escribano, en el mismo texto, refiere que «alí, por essa ocaissão, não houve mais fala ou entendimento com eles, pois a algazarra⁵⁶ era tamanhamente bárbara, que ninguém mais se podia entender» (p. 164). Aquí hay un colapso en la comunicación, ya no hay entendimiento a causa del ruido y la confusión: «Ninguém mais se podia entender» (p. 164). Ese colapso se produce en la escena de contacto y en el propio relato, ya que cesa abruptamente la descripción de las mujeres y de la situación que las involucra. Del momento de contacto sexual, que se narrativiza, se pasa a un colapso del discurso. Se trata de un momento de tensión en la narración de Caminha, quien, recordemos, termina la *Carta* disculpándose por haberse explayado demasiado y a la vez jactándose de su atención a los detalles y el «decirlo todo»: «E, se algum pouco me alonguei, Ela me perdoe, que o desejo que tinha, de Vos tudo dizer, mo fez assim pôr pelo miúdo» (p. 184). En este momento de la narración, si bien Caminha se explaya en ciertos detalles, interrumpe la descripción repentinamente y habla en términos generales del ruido, la confusión y la falta de entendimiento que ocurre entre los sujetos. Se trata de un silencio que se produce en el

56 En Covarrubias (1674), «la vozeria que dan los Moros quando falen de la embocada, y cogen de fobrefalto a los Cristianos» (f. 32 r.). El pasaje reafirma la condición cristiana de los portugueses en el encuentro y la barbarie de los tupíes.

texto, un colapso en el sentido de que hay algo allí que no puede articularse verbalmente, un intercambio sexual que se prefigura en la descripción anterior sobre el intercambio de objetos, pero que no puede ser descrito.

Una de las conclusiones más potentes de Robert Young (1995) en *Colonial Desire* tiene que ver con los circuitos de intercambio que se crean a través de las relaciones sexuales y de género en el contexto del poder colonial. Young sostiene que «la historia del significado de la palabra comercio incluye el intercambio tanto de mercancía como de cuerpos en un intercambio sexual» (p. 182, traducción mía). La mirada sexual en «primer plano» de Caminha (1998) sobre el encuentro fundacional con los y las indígenas de Brasil, que se describe justamente como una escena de intercambio de bienes que guarda muchas similitudes con la descripción del primer encuentro de Colón, no tiene precedentes en otras relaciones y hace de su *Carta* un documento único. La manera en que describe cómo observa los genitales de las mujeres grafica que la mirada sexual de los conquistadores hacia el «otro» fue un aspecto constitutivo de los primeros encuentros. En esas escenas, que han sido construidas en los imaginarios como encuentros e intercambios, lo que se forjaba eran relaciones de dominación. El lugar destacado de esa mirada en la *Carta al rey*, una carta cuyo objetivo era mostrar la posibilidad de la colonización, nos hace reconsiderar el deseo y el contacto sexual como aspectos cruciales, aunque verbalizados con poca frecuencia en los textos,⁵⁷ de la dinámica de las relaciones de poder en el espacio colonial.

En esta jornada, el contacto sexual entre los portugueses y los tupíes que narra Caminha (1998) produce en el discurso la aparición del encuentro con la barbarie de los tupíes. La sexualidad tupí se convierte en una amenaza a la razón, el entendimiento y la civilidad cristiana. Es en el contexto de ese contacto sexual con los bárbaros donde se articula la posibilidad de la colonización. Ese momento de tensión, es decir, el del colapso del discurso ante la aparición del barbarismo y el contacto sexual, denota la ansiedad colonizadora, la cual, bajo la ambivalencia amenazante que marca su relación con el sujeto a conquistar, recurre a modos de «contener la masculinidad del otro racializado, y a cómo regular la sexualidad del otro que ha sido marcado en términos de género» (Lund,

57 Existe una valiosísima línea de estudios historiográficos sobre prácticas sexuales en la colonia y su persecución por parte de la Inquisición. Véanse Mello e Souza (1986), Vainfas (1995), Mott (1986), Horswell (2005), Martínez (2016), Tortorici (2018).

2006, p. 138, traducción mía). La necesidad de contener la masculinidad del otro racializado, del «indio» en este caso, y más adelante del «negro», para regular la sexualidad de los sujetos a ser conquistados también puede verse como uno de los ejes centrales de la *Carta de Caminha*. El discurso de la *Carta* refleja uno de los principales temas del proyecto colonial: el contacto sexual con el «otro» y la amenaza que esto supone para la integridad del sujeto masculino y cristiano. No obstante, no podemos olvidar que ese «otro» tiene género. Mediante el contacto sexual de los portugueses con las mujeres tupíes se articula una relación de poder doblemente asimétrica, es decir, una dominación que nace en la mirada patriarcal del conquistador y en la relación que establece con la «otra». Esta es la relación colonialista por excelencia, condición *sine qua non* del mestizaje carnal. La *Carta de Caminha* muestra que la amenaza de ese contacto sexual puede ser una vía posible para la civilización de los bárbaros. La zona de contacto sexual, como parece sugerir el letrado Caminha, puede ser el punto de aplicación del poder colonial más efectivo.

La Española, 1501-1503

Esta sección trata sobre los asentamientos de Colón y Ovando en La Española. En diálogo con el campo de los estudios de contacto de la arqueología, propone repensar ese espacio como una colonia experimental y como una zona de contacto sexual y de género. La Española fue el primer y único foco de colonización española hasta 1511,⁵⁸ y sirvió como un modelo, tanto por sus éxitos como por sus fracasos, del cual se derivaron políticas y estrategias de conquista y colonización posteriores (Deagan, 1996, p. 136). La práctica en Tierra Firme no seguiría necesariamente este modelo, pero estos primeros años en la isla muestran que la dominación española se ejerció a partir del establecimiento de relaciones de género y sexo con los indígenas.

El fragmento de la *Instrucción a Ovando* que trata sobre el «robo de indias», y que analizo a continuación, forma parte de un conjunto de cédulas reales e instrucciones de la Corona que reflejan cómo se implementó e interpretó el ejercicio del poder colonial en el Nuevo Mundo. El discurso

58 Con la muy notable excepción, ya no en territorio americano, de las Islas Canarias. Para un análisis del papel de las Canarias en la expansión hispánica, véanse Merediz (2004), Stevens-Arroyo (1993, pp. 515-543).

legal colonial, como sabemos, se articula con las leyes morales cristianas, patriarcales y jerarquizantes de la Península de la reconquista, que ya estaban plasmadas en las Siete Partidas, un cuerpo normativo basado en el derecho romano, redactado en Castilla por Alfonso X a mediados del siglo xiv. Por eso, hay en esta *Instrucción* un despliegue de categorías («indios», «indias» y «cristianos») que, como la clasificación de los cristianos y cristianas nuevos y viejos, los moriscos y moriscas, los negros y negras en la Península, apuntan hacia un proceso de clasificación y subjetivación que produjo categorías de sujetos religiosos, legales, y codificó su lugar en el Nuevo Mundo a partir de un criterio racial (Wynter, 2003, pp. 262-264) y de género (Spalding, 1970, pp. 519-520).

En septiembre de 1501, los reyes le dirigen a Nicolás de Ovando, gobernador de las Islas y Tierra Firme del Mar Océano, después del fracaso de la gobernación de Colón, una *Instrucción* con siete partes. En ella se articulan una serie de resoluciones de carácter en apariencia amplio, que responden a informes negativos sobre el tratamiento de los «indios». Una de ellas en particular da cuenta de un problema que se volvería uno de los *motifs* de la conquista: el robo de mujeres «indias» a manos de los «cristianos»:

Item, porque somos informados que algunos cristianos de las dichas Islas, especialmente La Española, tienen tomadas a los dichos indios sus mujeres e hijas y otras cosas contra su voluntad, luego como llegárades, daréis orden como se les vuelvan todo lo que les tienen tomado contra su voluntad, y defenderéis so graves penas, que de aquí en adelante ninguna sea osado de hacer lo semejante, y si con las indias se quisieren casar, sea voluntad de las partes y no de por fuerza (citado en Konetzke, 1953, vol. 1, p. 5).

El robo de mujeres taínas representó en un momento uno de los asuntos de primer orden en el discurso legal emergente del espacio colonial, junto con las conocidas resoluciones sobre la evangelización de los «indios» que la Corona promovía como modo de protegerlos legalmente de la esclavitud. El hecho del robo de mujeres indica que desde un inicio se instauró una relación de dominación y de violencia entre los españoles y los taínos en la que el género era central, a la vez que otros propósitos relacionados con la empresa colonizadora. El establecimiento de la encomienda, que se formalizó recién en 1503 pero ya se encontraba en funcionamiento antes de esa fecha, exigía a los taínos el pago de tributos y el rendimiento

de servicio a la Corona a cambio del cristianismo, la civilización y la protección (Deagan, 2004, p. 601). Como explica Anthony Stevens-Arroyo (1993):

Al lograr exitosamente la conversión de los nativos, los monarcas suplantaron el dominio papal del feudo de los paganos no infieles. Al declarar la esclavitud como ilegal, los monarcas despojaron a los nobles empresarios de la fuente de ingreso que necesitaban para financiar la colonización (p. 523, traducción mía).

En la *Instrucción* de 1501 a Nicolás de Ovando, se advierte claramente un mecanismo discursivo, compatible con las políticas que señala Stevens-Arroyo, el cual encubre la explotación de las mujeres taínas bajo el pretexto de la protección. Se establece una prohibición sobre el robo de mujeres, paralela a la prohibición sobre la esclavización de los indígenas, que también propone el casamiento voluntario como una alternativa que justifica la tenencia de mujeres indígenas bajo el pretexto de ampararlas bajo la ley, así como la encomienda justifica la tenencia de trabajadores indígenas como vasallos tributarios que reciben la protección de la Corona a cambio de su servicio. Estas son dos maneras paralelas de controlar el poder productivo y reproductivo de los taínos. No es casual que en la *Instrucción* la sección que sigue al ítem sobre el casamiento como alternativa al robo de indias esté seguida de dos ítems relacionados con el tributo y el servicio de los «indios»:

Item, porque nuestra merced y voluntad es que los indios nos paguen nuestros tributos y derechos que nos han de pagar como nos lo pagan nuestros súbditos vecinos de nuestros reinos y Señoríos, pero porque la forma como acá se pagan y cobran a ellos sería grave según la calidad de la tierra, hablaréis de nuestra parte con los caciques y con las otras personas principales de los indios que viéredes son menester, y de su voluntad concordaréis con ellos lo que nos hayan de pagar cada uno, cada año, de tributos y derechos de manera que ellos conozcan que no se les hace injusticia.

Item, porque para coger oro y facer las otras labores que nos mandamos hacer, será necesario aprovecharnos del servicio de los indios, compelerlos heis a trabajar en las cosas de nuestro servicio, pagando a

cada uno el salario que justamente vos pareciere que debiere de haber, según la calidad de la tierra (citado en Konetzke, 1953, vol. 1, p. 6).

Por otra parte, es probable que el fracaso de La Isabela —el primer asentamiento formal bajo el mando de Colón en la actual República Dominicana—, al cabo de solo cinco años de su fundación, haya forzado una reconsideración de las estrategias que se utilizarían para la planificación y realización de futuros asentamientos. Seguramente fueron muchos los motivos por los cuales este asentamiento sobrevivió solo cinco años, de 1493 a 1498. Como han observado los arqueólogos Kathleen Deagan y José María Cruxent (2002), Colón habría pensado La Isabela como una réplica de un pueblo europeo medieval.⁵⁹ Esto no sorprende, dado que el almirante no poseía un conocimiento significativo de las circunstancias sociopolíticas y ambientales del lugar elegido para el asentamiento. En otro ensayo, al considerar los hallazgos de las excavaciones en La Isabela, Deagan (1996) concluye que «claramente Colón tuvo la visión de un asentamiento abundantemente provisto de bienes domésticos familiares europeos, y aparentemente tuvo la intención de que la colonia pudiera ser autosuficiente en la producción de dichos bienes» (p. 142, traducción mía). Además, el hecho de que los diecisiete barcos que se destinaron a la fundación de La Isabela fueran cargados de plantas, animales y artefactos europeos, sugiere que no se esperaba establecer un contacto fluido con los taínos a fin de aprender prácticas y costumbres locales que facilitarían la adaptación al nuevo medio. Otro dato que apoya la hipótesis de que los españoles que habitaron La Isabela intentaron que el asentamiento fuera autosuficiente es que la gran mayoría de los objetos taínos que allí se hallaron preceden la llegada de los españoles aproximadamente un siglo (Deagan, 1996, p. 141). Vemos entonces que para 1501 la Corona entiende el establecimiento de relaciones domésticas y sexuales entre colonos y taínos como un asunto primordial para el éxito de la segunda ronda de asentamientos.

La *Instrucción* a Ovando de 1501 promueve enfáticamente las uniones entre «cristianos» e «indias», siempre y cuando ambas partes accedan al matrimonio de manera voluntaria. Claramente, era imposible asegurar el cumplimiento de estas previsiones desde el otro lado del Mar Océano.

59 Stevens-Arroyo (1993) analiza la relación entre la colonización de las Islas Canarias y el archipiélago del Caribe y propone un paradigma interatlántico de colonias medievales.

La evidencia arqueológica sugiere que las mujeres taínas estuvieron presentes en las viviendas de los colonizadores a partir de 1500 como esposas o amancebadas, y probablemente en ambos casos como sirvientas (Deagan, 1996, p. 146). La fecha es significativa como dato en el contexto del fracaso de La Isabela y de las *Instrucciones* para la segunda ronda de asentamientos bajo el mando de Nicolás de Ovando en 1501 y 1503, ya que sustenta la idea de que las mujeres taínas fueron un factor crucial de la estrategia de colonización. Por ejemplo, las investigaciones de Deagan en Puerto Real, uno de los trece asentamientos que fundó Ovando en 1503, muestran que en La Isabela la utilería de cerámica no vidriada que se usaba para cocinar era de estilo europeo, pero en Puerto Real las cerámicas para cocinar europeas aparecían con muy poca frecuencia, en comparación con una abundante cantidad de cerámicas no europeas. Deagan (1996) atribuye este cambio a la presencia de mujeres taínas, como esposas y sirvientas, en las viviendas de los colonizadores a partir de aproximadamente 1500:

La cerámica europea utilitaria no vidriada producida tan abundantemente en La Isabela es muy rara en Puerto Real y aparentemente fue reemplazada por implementos cerámicos no-europeos, probablemente por la presencia de mujeres indias como esposas y sirvientas en las casas de los españoles (p. 146, traducción de Fabián Letieri y mía).

¿Cómo interpretar esta situación de contacto? La presencia de las mujeres taínas en el ámbito doméstico de los colonizadores que constatan las investigaciones de Deagan —muchas veces mujeres robadas como podemos inferir a partir de la documentación— visibiliza la incidencia de la dominación sexual y de género en el espacio de la conquista como zona de contacto. La reconsideración del mestizaje como estrategia nos permite examinar los mecanismos de dominación y los efectos discursivos puestos en marcha por la formación de un tipo de relación de poder marcada simultáneamente por operadores de raza y de género. Al mismo tiempo, como observa Deagan (2004):

Los roles de género tanto dentro como entre grupos en contacto tienen influencias complejas y muchas veces sutiles en los modos en que la cultura de contacto se desarrolla. También ayudan a estructurar los

modos en que se manifiesta el comportamiento social en escenarios culturales poscontacto (p. 598, traducción mía).

La implementación de mecanismos de control y normativización de género en el ámbito de la zona de contacto sexual fue una estrategia que produjo asimetrías estructurales fundacionales, ya que favoreció la colonización, los asentamientos y también contribuyó al profundo y devastador proceso de desintegración de la sociedad taína.

Esos cambios que eventualmente contribuirían a la disolución de los taínos como grupo social ya están presentes en una segunda *Instrucción* a Ovando, en marzo de 1503. Esta era más detallada, formal y extensa, ya que describía un plan más complejo en comparación con el que se había formulado en la *Instrucción* de 1501.

Específicamente, allí se dice que el costo de la «salvación» de los taínos fue la reorganización de la sociedad en familias patrifocales, distribuidas y organizadas en pueblos como en la península ibérica:

Primeramente, porque somos informados que por lo que cumple a la salvación de las ánimas de los dichos indios en la contratación de las gentes que allá están, es necesario que los indios se repartan en pueblos en que vivan juntamente, y que los unos no estén ni anden apartados de los otros por los montes, y que allí tengan cada uno dellos su casa habitada con su mujer e hijos y heredades (citado en Konetzke, 1953, vol. 1, p. 9).

Más adelante se repite la orden de otro modo, diciendo que «cada uno de los dichos indios tenga su casa apartada en que moren con su mujer e hijos, para que vivan y estén según y de la manera que tienen los vecinos de estos nuestros Reinos» (p. 10). También se manda que se «trabaje con los dichos indios por todas las vías que pudieren, para que se vistan y anden como hombres razonables» y que «todos se bauticen [...], bauticen a sus hijos» (p. 11).

La *Instrucción* refleja el proceso que Serge Gruzinski (2000) denomina «occidentalización». Según Gruzinski, la institucionalización del matrimonio fue una de las principales maneras mediante las cuales el imaginario y las instituciones europeas fueron duplicadas en el espacio colonial (p. 93).⁶⁰ El mismo autor afirma:

60 Bennett (2003) trabaja con la idea de que en la Nueva España los espacios y relaciones

A esta conquista de las mentes se añadió una conquista de los cuerpos, destinada a someter a la familia, el matrimonio y las costumbres más íntimas a las normas universales de la Iglesia. A finales de la década de 1520, la difusión masiva del matrimonio cristiano pareció el modo más eficaz de obtener una cristianización profunda y rápida de las poblaciones indígenas (2000, p. 99).

De hecho, a juzgar por su insistencia en propagarlo, el casamiento entre «indios» parecía representar para la Corona una vía para inducir la conversión, las prácticas sexuales consideradas aceptables (como la monogamia), el modelo familiar patriarcal y los comportamientos moralmente aceptables, todo esto, como sabemos, en el contexto del trabajo forzado que la *Instrucción* llama «contratación». La contracara de ese proceso fue, por un lado, la alteración de un sistema de parentesco específico que estructuraba innumerables aspectos de la sociedad y la cultura taínas, así como su adaptación material al medioambiente (Keegan y MacLachlan, 1989, p. 618; Deagan, 2004) y, por otro, la formación de nuevos esquemas domésticos y familiares.

Antes de la conquista, los taínos tenían un sistema de parentesco matrilineal (Deagan, 2004, p. 600). En líneas generales, esto significa que, en contraste con el sistema patrilineal de los europeos, trazaban su descendencia a partir de un ancestro femenino. Ese sistema se refleja claramente en su mito de origen,⁶¹ según lo relata fray Ramón Pané en su *Relación acerca de las antigüedades de los indios* (1498/1988):

Cada uno, al adorar los ídolos que tienen en casa, llamados por ellos cemíes, observa un particular modo y superstición. Creen que está en el cielo y es inmortal, y que nadie puede verlo, y que tiene madre, mas no

creados por esa duplicación fueron utilizados estratégicamente por sujetos negros criollos para formar una cultura y una identidad colectiva, particularmente en el siglo xvii (pp. 78-85). Silverblatt (1987) examina cómo las mujeres indígenas fueron afectadas por los cambios estructurales en el incanato. Más recientemente (2007), esta autora ha presentado nueva evidencia de casos de mujeres indígenas en el Perú que, al haber usado estratégicamente la nueva estructura legal colonial, configuraron nuevas subjetividades y estrategias de supervivencia, además de cierta movilidad social. Estos estudios nos hacen pensar en lo que Gruzinski llama occidentalización, la cual ve como un proceso unidireccional en términos más complejos que deben ser matizados según múltiples factores, como el género, la edad, la raza, la calidad, etc. Gruzinski (2000) considera la occidentalización en particular como un proceso que abrió múltiples posibilidades para el desarrollo de estrategias de identidad en la colonia.

61 Para una interpretación detallada de la transcripción de Pané sobre el mito de origen de los taínos, véase López-Baralt (1985, pp. 138-157).

tiene principio, y a éste llaman Yúcahu Bagua Maórocoti, y a su madre llaman Atabey, Yermao, Guapar, Apito y Zuimaco, que son cinco nombres (pp. 3-4).

En combinación con la matrilinealidad, la vida doméstica antes de la conquista estaba basada en un modelo de residencia avunculocal (Keegan y MacLachlan, 1989), en el que las mujeres moraban con sus maridos después de casarse, y sus hijos (varones y mujeres) residían con ellos hasta ser adultos. Luego, los varones se trasladaban al lugar de residencia del hermano de la madre y las mujeres al de sus maridos. En consecuencia, todos los hombres de una matrilinea residían juntos antes y después de casarse, pero las mujeres se separaban de su grupo y se alejaban de su entorno físico después de hacerlo.

Basta con referirse a los mitos que le cuentan los taínos a Pané (1988) para comprender el impacto del sistema de residencia avunculocal en las estructuras sociales y políticas de los taínos. Pané relata en los capítulos II, III y IV una migración en la que se separan los hombres de las mujeres. La consecuencia de esa migración es la creación de varios elementos nuevos en el mundo, grupos asociados con lugares también nuevos, y los elementos de la naturaleza:

[Capítulo II] Sucedió que uno, que tenía por nombre Guahayona, dijo a otro que se llamaba Yahubaba, que fuese a coger una hierba llamada digo, con la que se limpian el cuerpo cuando van a lavarse. Éste salió antes de amanecer, y le cogió el sol por el camino, y se convirtió en pájaro que canta por la mañana, como el ruiseñor, y se llama Yahubabayael. Guahayona, viendo que no volvía el que había enviado a coger el digo, resolvió salir de la dicha cueva Cacibajagua.

[Capítulo III] Y dijo a las mujeres: «dejad a vuestros maridos, y vámonos a otras tierras y llevemos mucho güeyo. Dejad a vuestros hijos y llevemos solamente la hierba con nosotros, que después volveremos por ellos».

[Capítulo IV] Guahayona partió con todas las mujeres, y se fue en busca de otros países, y llegó a Matininó, donde enseguida dejó a las mujeres, y se fue a otra región, llamada Guanín, y había dejado a los niños pequeños junto a un arroyo. Después, cuando el hambre empezó a molestarles, dicen que lloraban y llamaban a sus madres que se habían ido; y los

padres no podían dar remedio a los hijos, que llamaban con hambre a las madres, diciendo «mama» para hablar, pero verdaderamente para pedir la teta. Y llorando así, y pidiendo teta, diciendo «toa, toa», como quien pide una cosa con gran deseo y muy despacio, fueron transformados en pequeños animales, a manera de ranas, que se llaman tona, por la petición que hacían de la teta; y de esta manera quedaron todos los hombres sin mujeres (pp. 7-9).

Esta «antigüedad» de los taínos relata la formación de grupos de parentesco mediante la migración de hombres solos, como Guahayona, a cargo de un grupo de mujeres que en el trayecto pasan a ser denominadas madres.⁶² Esos grupos se mueven en busca de nuevos lugares y recursos naturales que movilizan («llevemos toda la hierba») y, a su paso, transforman y crean el mundo natural (se hace el ruiseñor, se hacen las ranas). En todo este proceso es central no tanto lo que Pané, desde un sistema de parentesco de residencia patrilocal, ve como la separación de las mujeres de sus maridos, sino el alejamiento de las mujeres de su lugar de origen, aquel que determina su rol materno y, en términos simbólicos más amplios, su función como agentes de creación y procreación.

La matrilinealidad y el sistema de residencia avunculocal se integran y constituyen factores determinantes para las relaciones de poder. Hay varias implicaciones pertinentes para comprender por qué la conquista y el dispositivo de mestizaje, al desarticular el sistema de residencia avunculocal y la ascendencia matrilineal, eventualmente desintegran la sociedad taína. Según Keegan y MacLachlan (1989):

Mediante la avunculocalidad un hombre puede llevar múltiples esposas a un solo domicilio, sin sus hermanas como en una residencia matrilocal, y puede así crear alianzas maritales con un número de grupos, de la misma manera que los hombres con residencia patrilocal [...]. Bajo la residencia patrilocal la alianza marital equivale a quedarse con los hijos e intercambiar las hijas. Bajo la residencia avunculocal un hombre puede potencialmente influir en el destino marital de las sobrinas y sobrinos así como en el de hijos e hijas.

62 Sobre la función de la migración en la expansión territorial de los taínos, véase Keegan y MacLachlan (1989, pp. 614-617).

Un jefe polígamo que sucede a un tío materno envía hijos suyos a las líneas de sus madres, donde pueden acceder a posiciones influyentes. En retorno, queda en posición de recibir hijos de hermanas y medias hermanas como sobrinos corresidentes bajo su propia influencia, a quienes controla a través de la manipulación de las sucesiones y el acceso a recursos. Del mismo modo, puede influir en los destinos maritales de sus hijas, porque residen con él, así como en los de las hijas de sus hermanas, debido a su prominencia en el grupo matrilineal. Obviamente, nadie puede alcanzar este grado de influencia sin antes haber tenido un grado de poder político y económico, pero es este potencial extraordinario de la avunculocalidad para la concentración de poder dentro de un sistema de parentesco y casamiento lo que nos hace pensar que pudo haber estado institucionalizado entre las élites taínas clásicas (p. 620, traducción mía).

Como indican Deagan (2004) y Keegan y MacLachlan (1989), en el sistema de parentesco de los taínos, igual que en otros sistemas de parentesco, las relaciones de poder se manifiestan a través de la formación de alianzas que se logran mediante el intercambio de mujeres. Visto así, el robo de mujeres es un indicador indiscutible de la asimetría de las relaciones de poder coloniales que se establecían en La Española a principios del siglo XVI y, a la vez, del inminente quiebre del sistema de parentesco taíno.

Dentro de ese proceso, la mujer taína cumplió un lugar simbólico crucial en la imposición del modelo de familia patrifocal en la zona de contacto etnoracial y de género que representa La Española. Esto se refleja con claridad en la *Instrucción* de 1501 y en la evidencia arqueológica que presenta Deagan (1996; 2004). Las *Instrucciones* a Ovando, por cierto, indican el modo en que las mujeres fueron vistas como elementos que podían viabilizar la colonización y naturalizar esas asimetrías en las relaciones de poder coloniales.

La *Instrucción* de 1503 muestra una ampliación de ese proceso. Allí, además de ordenar que los indios se casen y formen familias como las de los reinos ibéricos, también se ordena que los españoles se casen con «indios» e «indias». En una de las partes finales, se manda que Ovando y sus oficiales

procuren como los dichos indios se casen con sus mujeres en haz de la Santa Madre Iglesia, y que asimismo procuren que algunos cristianos se casen con algunas mujeres indias, y las mujeres cristianas con algunos indios, porque los unos y los otros se comuniquen y enseñen, para ser doctrinados en las

cosas de nuestra Santa Fe Católica, y asimismo como labren sus heredades y entiendan sus haciendas y se hagan los dichos indios e indias hombres y mujeres de razón (citado en Konetzke, 1953, vol. 1, pp. 12-13).

La primera de las conclusiones que podemos extraer de este fragmento es que ya en 1503 la colonia se representa como un espacio de contacto etnoracial y de género. En ese sentido, es llamativo el hecho de que la Corona ordenara la realización de casamientos entre «mujeres cristianas con algunos indios», además de casamientos entre «algunos cristianos con algunas mujeres indias». El matrimonio interracial parece promoverse como un experimento según sugiere la repetición de la palabra «algunos» y «algunas». Al mismo tiempo, sabemos que fueron pocas y casadas las mujeres que llegaron con el contingente de 2500 españoles, por lo cual la *Instrucción* refleja un cierto desfase entre el discurso de la Corona y lo que efectivamente transcurría en la colonia. Este desfase, sin embargo, es una hendidura por la que podemos ver una fantasía del discurso imperialista, en el cual aparece muy temprano la idea romántica de la mezcla de razas, que no se corresponde con la realidad violenta de La Española en esos años. De la misma manera, como indiqué anteriormente, el hecho de que la Corona tuviera como objetivo que los «cristianos» y las «indias» que moraban bajo el mismo techo en los nuevos asentamientos se casaran no implica que esto haya ocurrido así efectivamente. Las uniones entre hombres y mujeres deben dividirse en dos grupos: las legítimas (casamiento) y las ilegítimas (amancebamiento), aunque ambas eran más representativas de la servidumbre doméstica y sexual de las «indias» y menos de uniones voluntarias, contraídas por motivos amorosos.

El análisis del fragmento anterior revela cómo se imaginaba que podía hacerse la colonización y cómo se formaba un discurso que promovía las uniones entre hombres y mujeres de diferentes naciones bajo un doble pretexto: por un lado, el casamiento implicaría que la Santa Casa, la Iglesia, cuidaría del bienestar de las almas de esos hombres y mujeres; por el otro, que la Casa Real se haría cargo del bienestar físico de sus vasallos. En ese Nuevo Mundo imaginado, el casamiento tenía sin duda un gran valor estratégico «porque los unos y los otros se comuniquen y enseñen» (citado en Konetzke, 1953, vol. 1, pp. 12-13), no únicamente para que los cristianos y cristianas adoctrinaran a los «indios» en las cuestiones de la santa fe, sino también para que los «indios e indias» les enseñaran sus saberes a los cristianos. El matrimonio, en tanto institución religiosa, se

concibe como una institución evangelizadora. El dispositivo de mestizaje cumple, en este sentido, una función evangelizadora.⁶³ Debido a esto, la Corona propone el mestizaje como una solución posible para una empresa colonizadora que hasta el momento se llevaba a cabo siguiendo un modelo que no era eficiente, la evangelización a veces se volvía difícil. Por ejemplo, los taínos continuaban practicando sus *areytos* (Deagan, 2004, p. 619). También la situación era compleja para la adaptación de los colonizadores al nuevo lugar y para la organización de la población taína en pueblos y familias nucleares, más fácilmente controlables y comprensibles en un sistema patriarcal como el de los españoles. En consecuencia, todo esto dificultaba la implementación del sistema de vasallaje por el cual los taínos debían rendir tributo a la Corona.

En cuanto a las mujeres taínas, robadas o no, casadas o no, la evidencia arqueológica no deja que olvidemos su presencia en el espacio doméstico de los colonizadores. En la primera zona de contacto de género en el Nuevo Mundo (La Española), la alfarería encontrada en las excavaciones es indicativa de la crucial relevancia de las relaciones de género en la formación de las relaciones de dominación coloniales. Esa alfarería es también la evidencia material de la violencia fundacional de la conquista de las mujeres. Uno de los efectos de esas nuevas relaciones, formadas a través del robo, el amancebamiento y los casamientos de españoles y mujeres taínas, fue la inserción efectiva y forzada de los taínos en el sistema de parentesco español mediante la eventual imposición del modelo familiar católico. Esas mujeres taínas se encontraron en la situación de tener que desempeñar nuevos roles en un esquema de dominación colonial y de violencia que se articuló no solo sobre la base de un eje racial, sino también de género. La inseparabilidad de estos dos ejes del establecimiento y el mantenimiento de las relaciones de dominación coloniales se volverá a manifestar en la eventual suplantación de las mujeres taínas en el espacio doméstico de los conquistadores por mujeres provenientes de las colonias ibéricas en África.⁶⁴ Ellas llegarán a la casa del conquistador directamente en calidad de esclavas.

63 En el caso de Brasil, la estrategia de mestizaje en su función evangelizadora tuvo otros resultados, ya que la práctica de la poligamia entre los indígenas, a la cual los portugueses se adaptaron alegremente, desquiciaba a los religiosos que intentaban por todos los medios posibles imponer el casamiento monogámico. Tal fue el caso del padre Joseph de Anchieta (1534-1597), estudiado por Lévi-Strauss (1943, pp. 398-409).

64 «Rastrear la ocurrencia de alfarería producida localmente en el tiempo en Puerto Real

Nueva España, 1519-1520

Esta sección describe la formación de alianzas en la guerra de razas llamada conquista, al incorporar una perspectiva de género desde la cual, como sugieren Electa Arenal y Yolanda Martínez-San Miguel (2005), es posible realizar un «reenfoque que hace visibles las dimensiones de la experiencia colonial que han permanecido bajo la oscuridad en los relatos hegemónicos de la conquista y la colonización, particularmente en la Nueva España» (p. 178). Este tipo de análisis muestra que el mestizaje fue desde muy temprano un elemento constitutivo en el ejercicio de las relaciones de poder coloniales.

La situación de los grupos indígenas en el continente era bastante más compleja que la que los españoles habían encontrado en las islas. Ronald Spores (1974) señala que entre 1519 y 1520, los dos años en que Cortés realiza su expedición inicial y planifica la toma de Tenochtitlan:

Los estados en existencia más grandes y complejos eran los imperios tributarios multiétnicos de los culhua-mexica, o aztecas, centrados en el valle de México, y el de los tarascos en Michoacán y el oeste de México [...]. Pero había otros grupos bien establecidos en el valle de México, Tlaxcala Puebla, la costa del Golfo, el dominio maya, y en Oaxaca y Guerrero (p. 298, traducción mía).

Los purépechas al noroeste habían resistido muy exitosamente las incursiones de los mexicas, que habitaban y dominaban la meseta central. Al este de Tenochtitlan, la capital mexica, se encontraban los tlaxcaltecas, que eran enemigos de los mexicas y fueron, junto a los totonacos de la costa del Golfo, los principales aliados de Cortés para la toma de la capital. Al sur de Tlaxcala, Teotitlan estaba aliada a los mexicas. Y al suroeste, en la región de Oaxaca, se hallaban los mixtecas, tributarios, no aliados, de los aztecas. Fue en este complejísimo escenario,

provee una segunda pista importante: las cerámicas taínas fueron reemplazadas en las cocinas españolas antes de mediados del siglo XVI por vasijas simples hechas a mano, con formas más similares a la alfarería africana que a la indígena o europea [...]. Se piensa que esta alfarería refleja el declive demográfico de los indígenas taínos, quienes fueron usados como fuerza de trabajo, así como su reemplazo, bien documentado, por africanos esclavizados. Para 1550, los implementos taínos eran casi inexistentes en Puerto Real, y la nueva alfarería, de influencia posiblemente africana, era extremadamente abundante» (Deagan, 1996, p. 147, traducción de Fabián Letieri y mía).

muy esquematizado aquí por cuestiones de espacio y de tiempo, donde se desarrollaron las campañas de conquista y sobre todo la búsqueda frenética del oro que fue llevando a los españoles hacia el Pacífico y eventualmente hacia el Perú.

Como en La Española, el mestizaje continuó utilizándose como estrategia de conquista de manera muy efectiva. Lo que caracterizó la conquista de México y la consolidación política y administrativa del territorio que Cortés llamaría la Nueva España fue, por un lado, la implementación del sistema de encomiendas como base de un sistema de control económico y político que gradualmente se extendería al resto de las regiones colonizadas; por otro lado, comenzaron a efectuarse matrimonios que representaban alianzas y tratos políticos y económicos entre las castas indígenas nobles y los conquistadores. Se trataba, por supuesto, de alianzas entre grupos en conflicto potencial y real que también trasladaban la conquista al ya complejo estado sociopolítico local.

Esas alianzas, generadas por la estrategia de mestizaje en la conquista de México, no fueron cruciales únicamente para la impresionante toma de Tenochtitlan, sino que además prepararon el escenario para que, con el tiempo, el sistema de encomiendas pudiera ser puesto en funcionamiento en el vasto territorio que abarcaría la Nueva España. El despliegue del dispositivo de alianza en la conquista, y la existencia de sistemas sociopolíticos y económicos prehispánicos basados en el casamiento y en el tributo fueron dos factores importantes para la formación del sistema de encomiendas. Al mismo tiempo, el despliegue del dispositivo de alianza en la conquista por parte tanto de indígenas como de españoles creó una enorme zona de contacto sexual y de género en la que se jugaban posiciones de influencia política, acceso a bienes materiales y en muchos casos subsistencia. Puesto que una encomienda podía expandirse considerablemente mediante la unión matrimonial entre encomenderos o entre sus descendientes legítimos (Spores, 1974, p. 238), es lógico que los miembros de las castas nobles vieran en el casamiento un modo de mantener cierto estatus social y económico.⁶⁵ De todos modos, si bien el sistema de encomiendas no se desarrolló de inmediato, fue una de las huellas más profundas que dejó el despliegue de la estrategia de mestizaje en la Nueva España.

65 Sobre esta práctica vista a través del caso de Malintzin, véase Baudot (2001).

El uso político del casamiento no representaba algo nuevo ni foráneo para los grupos que entraron en contacto con los conquistadores españoles. En su estudio sobre las alianzas matrimoniales en la integración política de los mixtecas antes de la conquista, Spores (1974) recalca:

Las unidades políticas eran socioeconómicamente interactivas y estaban integradas políticamente por un patrón de matrimonio entre las familias de élite dominantes. La alianza marital era una forma acostumbrada y persistente de integración política incluso en casos de conquista militar, cuando tales adquisiciones eran generalmente validadas por el casamiento entre familias reales (p. 303, traducción mía).

A pesar de algunas diferencias en las reglas tocantes a la descendencia y la sucesión, cabe tener en cuenta que, para todos los grupos que habitaban la región, el casamiento representaba un modo de forjar alianzas y negociar intereses de variada índole, como la sucesión de títulos y bienes, y que solamente en el caso de los mixtecas era un requisito pertenecer a una casta noble, especialmente en instancias de sucesión de títulos.

Las clases dominantes mixtecas pertenecían a una casta dominante extensa que residía a través de las tres subáreas principales. En toda instancia conocida de sucesión prehispánica a un título, la pertenencia a la casta real era un requisito absoluto e invariable [...]. Esto contrasta con las reglas de matrimonio, descendencia y sucesión de los estados azteca, texcocano y tarasco en los cuales el principio de casta, las reglas de línea de descendencia directa y de descendencia directa más cercana no eran características inflexibles de los requisitos para la sucesión del título real. En esos sistemas, los títulos podían conferirse a los hijos de un jefe anterior y a cualquiera de varias esposas (incluso la prole de una persona común o las esposas esclavas eran aceptables en algunos casos), o un hijo de descendencia directa más cercana podía pasarse por alto para favorecer a un hermano, sobrino, o incluso al tío de un jefe (Spores, 1974, p. 303, traducción mía).

La formación de alianzas con las castas indígenas nobles era por lo tanto la vía más eficiente de acceder «legítimamente» a posiciones de poder. De este modo se empiezan a cruzar las nociones ibéricas e indígenas sobre las castas, los linajes, la legitimidad y el privilegio en los espacios políticos y

económicos del territorio a conquistar. La relativa flexibilidad con relación al principio de casta en todas las regiones —con la excepción de Oaxaca— fue sin duda un factor crucial que facilitó el despliegue del dispositivo de mestizaje⁶⁶ en una etapa muy temprana, que se extiende aproximadamente desde la *Instrucción* de 1503 hasta la conquista del Perú.

Cortés comienza a utilizar esta estrategia casi inmediatamente después de su arribo al continente en 1519. En este caso, el objetivo va mucho más allá de una estrategia de supervivencia. A la vez, las repetidas ocasiones en que los indígenas les entregan mujeres a Cortés y a sus soldados nos llevan a analizar cómo se forman las relaciones de poder alrededor de la mujer como bien de intercambio, qué es lo que los jefes indígenas esperaban a cambio de las mujeres que entregaban, de qué maneras esos intercambios hacen que las relaciones de género y el sexo pasen a formar parte de la economía de poder colonial, cuáles son sus efectos y qué subjetividades y discursos emergen de tales operaciones en una situación de guerra.⁶⁷

Como se recordará, la relación de Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España* (1568/2005), da extensa cuenta de la campaña de Hernán Cortés, específicamente de las dos primeras expediciones que se hicieron desde Cuba hacia la península de Yucatán. El minucioso relato de Bernal Díaz incluye varias escenas de intercambio entre los españoles y distintos grupos indígenas, de importancia estratégica para la conquista. La primera expedición, bajo el mando del capitán Francisco Hernández de Córdoba, tuvo como resultado una serie de «descubrimientos», y la muerte de casi la mitad de los soldados que conformaban la expedición (Bernal Díaz, 2005, p. 7). La segunda, liderada por Juan de Grijalva, tuvo resultados similares a los de la primera expedición.⁶⁸ Por supuesto, Bernal Díaz destaca su propia participación en estas campañas⁶⁹ y las describe con algo de detalle en la *Historia verdadera*.

66 Esta expresión se refiere a una política que en un inicio difícilmente podría considerarse oficial, dado que hay varios factores que complican la posibilidad de definir una postura consistente sobre las uniones, legítimas e ilegítimas, entre «cristianos» e «indios». Véanse Mörner (1962, pp. 11-41), Konetzke (1960).

67 Desarrollo esta pregunta a fondo en el capítulo 3.

68 «Otra vez ovimos de bolver a la isla de Cuba muy destrosados y trabajosos» (Bernal Díaz, 2005, p. 7).

69 «Digo que ningún capitán ni soldado pasó a esta Nueva España, tres vezes arreo, unas tras otras, como yo; por manera que soy el más antiguo descubridor y conquistador que a avido ni ay en la Nueva España» (Bernal Díaz, 2005, p. 7).

A pesar de que los motivos detrás de la relación del soldado de Cortés eran personales,⁷⁰ se destacan algunas diferencias significativas entre las dos primeras expediciones y la tercera, en la que él mismo participó. Esencialmente, Bernal Díaz parece destacar que mientras que Hernández de Córdoba y Grijalva se habían dedicado sobre todo a la observación del territorio y al rescate,⁷¹ la expedición que lideró Cortés⁷² tenía como objetivo dominar los poblados indígenas y en relación con los «indios», tal como lo diría el propio Cortés (1994) en la primera carta a la reina Juana y al emperador Carlos V en 1519,

Les amonestar y atraer para que viniesen en conocimiento de nuestra santa fé católica y para que fuesen vasallos de vuestras majestades y les sirviesen y obedeciesen como lo hacen todos los indios y gentes de estas partes que están pobladas de españoles, vasallos de vuestras reales altezas (pp. 11-12).

No es menor que Cortés haya escrito esta carta desde el primer asentamiento que hizo en la costa del Golfo, la Villa Rica de la Veracruz. El hecho de que la primera carta se emitiera desde un nuevo asentamiento le infundiría credibilidad al objetivo allí declarado. En ese mismo documento, Cortés insinúa que el fracaso de las dos primeras expediciones se habría debido a la codicia de Diego Velázquez, quien habría velado por sus intereses personales y no por los de la Corona (p. 8). Esa descripción negativa del gobernador Velázquez y de las expediciones anteriores forma parte de la

70 En general, se ha señalado particularmente el énfasis de Bernal Díaz en su calidad de testigo ocular de todo lo relatado, posición sobre la que hace hincapié con frecuencia para corregir al cronista López de Gómara. Pero el objetivo principal de Bernal Díaz no es el simple reconocimiento, sino la recompensa material por los servicios prestados a la Corona. Bernal Díaz pasará los últimos años de su vida reclamando las encomiendas de indios que la Corona otorgaba a los primeros conquistadores. La edición de Barbón Rodríguez (2005) que se cita aquí incluye una compilación de documentos pertinentes al reclamo de esas encomiendas en la sección titulada «Documentos de Bernal Díaz del Castillo y sus descendientes» (p. 815).

71 Rescate quiere decir trueque: «Dábase el nombre de rescate en la conquista de América a las chucherías, espejuelos, collarillos de cuentas de vidrio, que llevaban los españoles para cambiar con los indios con sus productos. Recibía también este nombre el tributo perteneciente al rey del botín conseguido, bien fuera en joyas, oro o esclavos» (Barbón Rodríguez, 2005, p. 462).

72 Sobre la preparación de la expedición de Cortés en comparación con las de Hernández de Córdoba y Grijalva, véase Pastor (1988), quien analiza las diferencias entre esas expediciones para destacar la particularidad del proyecto de Cortés y las estrategias retóricas utilizadas por él para ganarse el apoyo de la Corona, después de desobedecer las órdenes de Velázquez, el gobernador de Cuba.

estructura discursiva que le permite a Cortés caracterizarse, como lo hace siempre que tiene la oportunidad de hacerlo, como buen vasallo, ya que el designio de la Corona es poblar las tierras descubiertas y convertir a los «indios» al catolicismo. En este sentido, en una etapa de la conquista que precede y prepara el terreno político y la infraestructura para el ataque a Tenochtitlan, crear las alianzas necesarias con los jefes locales para poder poblar la tierra descubierta y someter a los «indios» al vasallaje representan para Cortés objetivos estratégicos cruciales e inseparables.

Hay tres episodios de alianza que relata Bernal Díaz en los cuales se hace palpable, por un lado, la importancia que Cortés les otorga a esos vínculos locales y, por otro, la participación de los indígenas en esos tratos. Es importante tener en cuenta que ambas alianzas resultan de situaciones de conflicto entre los indígenas y los españoles. Por lo tanto, el término «alianza» no implica simetría alguna en las relaciones de poder que se estaban estableciendo, sino más bien todo lo contrario. Si bien en estos encuentros «amistosos» los indígenas hacen ofrendas de paz que incluyen la entrega de mujeres, en ninguno de los casos los españoles entregan ningún bien a cambio de lo que se les entrega a ellos. Si, como afirma Foucault, la paz no hace más que continuar la guerra por medios políticos, los «intercambios» en estos encuentros muestran que el mestizaje fue una estrategia política de la conquista.

El primer episodio consiste en la entrega de veinte mujeres principales a Cortés como ofrenda de paz luego de la batalla en Tabasco. Entre ellas se encontraba Malinalli, posteriormente bautizada como doña Marina. Esa ofrenda sella la alianza entre Cortés y los principales tlaxcaltecas (Bernal Díaz, 2005, p. 97). El segundo ejemplo, similar al primero, relata la entrega de ocho mujeres principales en Cempoala, que hace efectivo el pacto entre Cortés y los principales totonacos. El tercero, muy similar a los otros dos, trata sobre la entrega de cinco mujeres cuando se forma la alianza con el cacique Xicotencatl de Tlaxcala.

Uno de los efectos del encuentro en Tabasco es que Cortés logra insertarse en el escenario político local. Se trata, como dice Bernal Díaz (2005), de «la primera guerra que tuvimos en compañía de Cortés en la Nueva España» (p. 83). En el enfrentamiento, los españoles aprehenden cinco hombres tabascos, a quienes utilizan para negociar un encuentro con los principales.⁷³ Los caciques responden enviando quince esclavos

73 De acuerdo con Bernal Díaz (2005), quien relata así el hecho: «Prendimos en aquella

y algunos alimentos, a lo que Cortés replica: «Si querían paz, como se la ofresçimos, que viniesen señores a tratar de ella, como se usa, e no enbíen esclavos» (Bernal Díaz, 2005, p. 85). Esta exigencia de Cortés permite entrever, nuevamente, que su objetivo era formar parte de las relaciones políticas locales. Eventualmente dice que se presentan «quarenta indios, todos caçiques» (p. 85) a negociar la paz con el extremeño. Pero lo que sella esta alianza, crucial para la eventual toma de Tenochtitlan, es la entrega de veinte mujeres el 15 de marzo de 1519:

Vinieron muchos caçiques de aquel pueblo de Tavasco y de otros comarcanos haciendo mucho acato a todos nosotros; y truxeron un presente de oro [...] y otras cosillas de poco valor que ya no me acuerdo qué tanto valía. Y truxeron mantas de las que ellos hazían, que son muy bastas; porque ya habrán oído decir los que tienen noticia de aquella provincia que no las ay en aquella tierra sino de poca valía. Y no fue nada todo este presente en comparación de veinte mujeres, y entre ellas una muy exçelente mujer que se dixo doña Marina, que ansí se llamó después de vuelta cristiana (p. 87).

Cortés acepta a las veinte mujeres, aunque bajo ciertas condiciones, y responde a la ofrenda de los caciques, pero impone dos exigencias: que los caciques hagan que los indios vuelvan a sus poblados y que abandonen los «ídolos y sacrificios», según dice Bernal Díaz (2005):

Cortés resçibió aquel presente, y se apartó con todos los caçiques y con Aguilar, el intérprete, a hablar; y les dixo que por aquello que traían se lo tenía en graçia; mas que una cosa les rogava, que luego mandassen poblar aquel pueblo con toda su gente, y mujeres e hijos, y que dentro en dos días le quiere ver poblado, y que en esto conosçerá tener verdadera paz (p. 87).

La segunda exigencia concierne a la propagación de la santa fe: «Y lo otro que les mandó, que dexasen sus ídolos y sacrificios, y respondieron que ansí lo arían; y les declaramos con Aguilar, lo mejor que Cortés pudo, las cosas tocantes a nuestra santa fe» (p. 87).

batalla cinco indios, y los dos dellos capitanes con los quales estuvo Aguilar, la lengua, a pláticas, y conosçió en lo que le dixerón que serían hombres para enviar por mensageros, y dixelo al Capitán Cortés que los soltasen y que fuesen a hablar a los caçiques de aquel pueblo, e otros qualequier que pudiesen ver» (p. 84).

Cuando los caciques se someten a sus términos, se finaliza el trato con el bautismo de las veinte mujeres:

[El fray Bartolomé de Olmedo], con nuestra lengua Aguilar, predicó a las veinte indias que nos presentaron muchas buenas cosas de nuestra santa fe, y que no creyesen en los ídolos que de antes creían, que eran malos y no eran dioses, ni más les sacrificasen, que las traían engañadas, y adorasen en Nuestro Señor Jesucristo. Y luego se bautizaron (p. 88).

Una vez bautizadas las mujeres, Cortés las reparte entre sus capitanes. Dado que se trataba de mujeres nobles, es significativo que se preocupara de entregarlas a soldados de rango. La insistencia en tratar con los caciques y el criterio que rige el reparto de las mujeres apuntan a que Cortés estaba atento a las jerarquías locales y a sus propias nociones de calidad y linaje, las cuales fueron cruciales a la hora de formar alianzas con la nobleza de Tabasco. Lo mismo puede decirse con respecto a las alianzas con los principales de Cempoala y de Tlaxcala, quienes también fueron claves en el ataque a los mexicas. El ejemplo más claro de esto es la entrega de Malintzin, previamente bautizada como doña Marina, a Alonso Hernández Puertocarrero. Al describir este momento, Bernal Díaz (2005) destaca el linaje y la calidad de ambos, a la vez que valoriza ciertas cualidades personales de Marina:

Y se puso por nombre doña Marina [a] aquella india e señora que allí nos dieron; y verdaderamente era gran caçica, e hija de grandes caçiques, y señora de vasallos, y bien se le paresçia en su persona [...]. E a las otras mugeres, no me acuerdo bien de todas sus nombres y no haze al caso nombrar algunas; mas éstas fueron las primeras cristianas que ovo en la Nueva España: Y Cortés las repartió a cada capitán la suya, y a esta doña Marina, como era de buen paresçer, y entremetida, y desenvuelta, dio [a] Alonso Hernández Puertocarrero, que ya he dicho otra vez que era muy buen cavallero, primo del conde de Medellín (p. 88).

El hecho de que los españoles no necesariamente se casaran con estas mujeres (aunque a veces sí lo hacían) sugiere que para los españoles el matrimonio se entendía con frecuencia como un intercambio de bienes. Esto nos interesa en la medida en que es indicativo de los términos en

los que se forjaban las relaciones de dominación en estas frecuentes y repetidas escenas de intercambio. Como ya indicamos, para Young (1995), los circuitos de intercambio que se forman a partir del establecimiento de las relaciones de poder coloniales están vinculados directamente con las relaciones sexuales y de género:

La historia del significado de la palabra comercio incluye el intercambio tanto de mercancía como de cuerpos en un intercambio sexual. Por lo tanto, era completamente apropiado que el intercambio sexual, y su producto miscegenado, el cual captura las violentas y antagónicas relaciones de poder de la difusión sexual y cultural, se convirtiera en el paradigma dominante a través del cual el apasionado tráfico económico y político del colonialismo fue concebido (p. 182, traducción mía).

De este intercambio emerge la figura de Malinalli-Marina-Malintzin-Malinche, que funciona como un índice del entramado de las relaciones de poder que se forjaban en estas situaciones, las cuales confluyen en el mismo sujeto mujer: Malinalli es el nombre representativo de la mujer que fue dada a los tlaxcaltecas por su familia; Marina el de la mujer que fue entregada a Cortés, quien la bautizó con ese nombre; Malintzin, el nombre en náhuatl, representa la perspectiva de los mexicas derrotados que la veían al lado de Cortés; Malinche, pronunciación española de Malintzin, es la traidora del pueblo mexicano. A pesar de que Malinalli supone una figura atravesada por múltiples aristas, es Malinche, la «chingada», la que se ha diseminado por el imaginario y la identidad de los mexicanos, como señaló Octavio Paz (1950). Esa figura múltiple de Malinalli-Marina-Malintzin-Malinche es un indicador de que el mestizaje se utilizó estratégicamente en la conquista y tuvo efectos discursivos, imaginarios e identitarios que han persistido hasta el presente.

Las múltiples caras de Malinche sugieren que el despliegue del dispositivo de mestizaje debe ser revisado a partir de las relaciones de género. Estos episodios son señuelos en el archivo y el imaginario colonial que marcan la necesidad de «reenfocar» las perspectivas de análisis en torno a las relaciones de poder de la colonialidad. La naturaleza asimétrica de las relaciones entre indígenas y españoles que caracterizaron estos intercambios produjo subjetividades que, desde el enfoque del género,

aparecen como fragmentarias, atravesadas por relaciones de fuerza y de guerra, y a la vez por alianzas que generaron nuevos espacios sociopolíticos y culturales. Doña Marina es el más claro y conocido ejemplo de la manera en que el dispositivo de mestizaje generó un alto grado de movilidad social, política y cultural, pero no debemos olvidar que esto ocurrió dentro de un contexto de guerra.

Seguramente Marina sea la más conocida de la larga hilera de mujeres nobles que fueron entregadas a los españoles en tantas instancias de la conquista en esta región, tal vez por su vínculo con Cortés y por su rol como intérprete. Hubo, sin embargo, muchas otras mujeres que fueron dadas a los conquistadores, con quienes estos tuvieron la primera generación de hijos mestizos. Por ejemplo, en el encuentro con los totonacos, en el cual se pacta otra alianza decisiva para la toma de Tenochtitlan en 1521, Bernal Díaz (2005) relata que el «cacique gordo» de Cempoala le entrega a Cortés ocho mujeres principales:

Se trajeron ocho indias para volver cristianas [...] y se bautizaron, y se llamó a la sobrina del cacique gordo doña Catalina, y era muy fea; aquélla dieron a Cortés por la mano, y él la recibió con buen semblante. A la hija de Cuesco [...] la dio Cortés a Alonso Hernández Puertocarrero [nótese que es la segunda mujer que se le entrega a Puertocarrero]. Las otras seis [...] sé que Cortés las repartió entre los soldados [...] en adelante siempre nos tuvieron muy buena voluntad, especialmente desde que vieron que recibió Cortés sus hijas y las llevamos con nosotros (p. 101).

La alianza con el cacique Xicotencatl de Tlaxcala también se sella con la entrega de cinco de sus hijas y sobrinas a los españoles:

Vinieron los mismos caçiques viejos y truxeron cinco indias hermosas, donzellas y moças, y para ser indias eran de buen paresçer, y bien ataviadas, y traían para cada india otra india moça para su servicio, y todas eran hijas de caçiques (p. 184).

Bernal Díaz (2005) llega incluso a explayarse sobre una de ellas:

Aquella caçica, hija de Xicotenga, que se llamó doña Luisa, que se dio a Pedro de Alvarado, que así como se la dieron, toda la mayor parte de

Tlascalala la acatavan y davan presentes y la tenían por su señora, y della ovo el Pedro de Alvarado, siendo soltero, un hijo que se dixo don Pedro e una hija que se dize doña Leonor, muger que agora es de don Francisco de la Cueva, buen caballero, primo del duque de Albuquerque, e a avido en ella quatro o cinco hijos, muy buenos caballeros; y aquesta doña Leonor es tan ençelente señora, en fin, como hija de tal padre que fue comendador de Santiago, adelantado y gobernador de Guatimala y es el que fue al Perú con grande armada; y por la parte de Xicotenga, gran señor de Tlascalala (p. 186).

Mientras que los hijos varones de «indias» nobles y conquistadores han obtenido relativa visibilidad histórica,⁷⁴ este caso es particularmente iluminador dado que se trata de una cacica y su hija, quienes, por lo que relata Bernal Díaz, pasaron a moverse en el círculo de la alcurnia colonial. Al igual que con Marina, también se destaca el linaje de la hija de Xicotencatl. La descripción que hace Bernal Díaz de la hija de doña Luisa y Pedro de Alvarado, doña Leonor, ejemplifica el modo en que algunas de las familias indígenas nobles que pactaron con Cortés durante la conquista se reacomodaron en la nueva sociedad colonial y, especialmente, algunos de los lugares que sus hijos pasaron a ocupar.⁷⁵

La descripción de la genealogía de doña Leonor, hija de la hija de Xicotencatl y Pedro de Alvarado, pone de relieve el rol fundamental que tuvieron las mujeres indígenas nobles en la configuración sociopolítica y económica de la colonia y en la rearticulación de las jerarquías en ese contexto. Por una parte, cabe señalar que ese rol de las mujeres en la conquista y en la colonia generalmente se ha entendido a través de figuras aisladas, como Malintzin, la cual ha sido relacionada con los procesos de

74 Diego Muñoz Camargo, por ejemplo, nacido en 1529, hijo del conquistador con el mismo nombre y María Matlatsinca, noble tlaxcalteca sobre quien se sabe poco. Probablemente hijo ilegítimo, ya que su padre estaba casado con una mujer castellana, Camargo escribió la *Historia de Tlaxcala*. Camargo el historiador se casó a su vez con una noble de Ocotelulco, Leonor Vázquez, con quien tuvo dos hijos legítimos. Es interesante que su hijo, también llamado Diego Muñoz Camargo, haya sido gobernador de Tlaxcala entre 1608-1614. Véase Gibson (1950, pp. 195-208).

75 Véase Chipman (2005). También, en su estudio sobre doña Marina, Baudot (2001) muestra que ella obtuvo tierras e incluso encomiendas de indios. Su casa continúa en pie en Coyoacán, Ciudad de México, y linda con las casas de las familias más poderosas del siglo XVI. También es relevante pensar este proceso en conexión con el ocultamiento de la ascendencia indígena que Kuznesof (1995, pp. 153-176) ha detectado en su estudio sobre los criollos novohispanos, aunque puede decirse que el fenómeno fue muy extendido. La foto de Abértano Colón puede ser leída como una provocación a esta larga construcción criolla de una falsa blanquitud.

formación de la identidad nacional mexicana. Por otro lado, el rol de las mujeres en la colonia en general no se ha abordado respecto a cuestiones políticas y económicas. Los ejemplos que aquí vemos, sin embargo, muestran que las mujeres tuvieron un rol instrumental en la formación de alianzas políticas y económicas, e inclusive en un proceso social amplio y extenso que reorganizó una sociedad que ya era jerárquica antes de la conquista. Ahora, si reenfoamos la perspectiva de nuestro análisis desde el contexto femenino, es claro que el intercambio de mujeres indígenas fue nodal para la conquista, puesto que allí se disputaron los espacios privilegiados de la sociedad en formación.

Si es posible hablar de una estrategia de mestizaje de los conquistadores españoles, cuyos objetivos vayan más allá de asegurar la supervivencia y la estabilidad de los asentamientos, como fue el caso en La Española, y que además explique el impacto de las relaciones de género en la colonia como matriz de las relaciones de poder entre grupos en conflicto, entonces se puede afirmar que la conquista de la Nueva España fue una etapa crucial para el desarrollo y la implementación de esa estrategia. Este aspecto es central en las diferentes etapas de la conquista y se manifiesta con más frecuencia y complejidad a medida que los españoles van avanzando en la región de la Nueva España y hacia el Perú, tanto en los documentos legislativos como en las relaciones. Al mismo tiempo, ajustar nuestra perspectiva de análisis de la estrategia de mestizaje desde el género nos permite visualizar a las figuras de Malinalli, doña Luisa y su hija mestiza, doña Leonor, como indicadores de la lucha por mantener el estatus social y preservar intereses económicos y políticos puestos en jaque por la conquista para las castas indígenas nobles.

Perú, 1532

El despliegue de la estrategia de mestizaje en el Perú fue funcional a la usurpación española del poder político encarnado en la figura del Inca. En tiempos de la conquista, distintos miembros de los círculos más altos de la sociedad incaica produjeron relatos que, si bien ostentan características formales variadas, comparten una gran inquietud en torno a los linajes incaicos y a la legitimidad de los linajes de personas que pasaron a ocupar espacios de poder que antes les estaban vedados. Dos de los más conocidos son la *Nueva corónica y buen gobierno* (1615), de Felipe Guamán Poma de Ayala, y los *Comentarios reales de los incas* (1605), del Inca Garcilaso de

la Vega, ambos finalizados varias décadas después del contacto inicial, dado de que tanto Guaman Poma como el Inca vivieron su infancia en los primeros años de la conquista.⁷⁶ Un tercer relato, o «carta relatoria» como la llama Verdesio (1995), es la *Ynstrucción del Inca don Diego de Castro Titu Cusi Yupanqui* (1570/2005), dictada por el penúltimo descendiente de la dinastía incaica al religioso Diego Aguilar. Estos textos han sido analizados como discursos estratégicos, cuyos objetivos parecen haber sido reclamar ciertos privilegios, reformas y, en términos más generales, dejar constancia del profundo desorden social causado por las prácticas de gobierno de los españoles, sobre todo en el caso de Guaman Poma. El caso de Titu Cusi Yupanqui, que analizo en esta sección, construye un relato sobre su propia resistencia ante la estrategia de mestizaje, la que entendió desde un inicio como una amenaza a la continuidad de su *panaca* o linaje⁷⁷ en el poder. Se trata de un relato que da cuenta del rol de las relaciones de género y sexuales en la conquista y cómo ellas se entremezclan con la preocupación por los linajes y el poder político. Antes de analizar la *Ynstrucción* de Titu Cusi, será conveniente repasar el contexto en que ocurren los episodios narrados y hacer algunas precisiones sobre ciertas estructuras de la sociedad incaica que resultan relevantes para comprender el episodio en cuestión, dimensionar el impacto y captar la especificidad de la estrategia de mestizaje en el Perú.

Una real cédula de Carlos V fechada el 19 de marzo de 1525 promueve sin rodeos el casamiento de españoles con hijas de «indios principales», en respuesta a los pedidos de esos principales:

El Rey. Reverendo in Cristo padre obispo de la iglesia de Santa María de Antigua del Darién que es en Tierra Firme llamada Castilla de Oro, y nuestro Gobernador o juez de residencia que es o fuere de la dicha tierra y nuestros oficiales della. Yo soy informado que muchos de los *indios principales* y *caciques* desa tierra quieren casar sus hijos e hijas con cristianos y cristianas españoles y los dichos españoles con los dichos indios y dotarlos de lo que tienen de que Dios Nuestro Señor sería muy servido y vería mucho provecho y paz a la dicha tierra y sosiego y gobernación entre los dichos cristianos e indios della. Por endo yo vos mando y encargo mucho que cada y cuando algunos de los dichos

76 En el capítulo 3 trato sobre ellos.

77 En verdad se trata de algo más complejo que el linaje. Desarrolló una definición más extensa un poco más abajo.

españoles quisieren casarse ellos o sus hijos e hijas con los dichos indios y los dichos indios con los dichos españoles, les ayudéis y favorezcáis en todo lo que les tocare y hubiere lugar en las cosas de la tierra, para que hayan efecto los tales casamientos y sea ejemplo para convocar que otros lo hagan, que en ello recibiré placer y servicio (citado en Konetzke, 1953, vol. 1, p. 77, énfasis mío).

Santa María la Antigua del Darién fue el nombre que se le dio a la primera ciudad fundada en el continente, en 1510. Localizada en la costa atlántica de la actual Panamá, se convirtió en el centro de la gobernación de Castilla del Oro, el territorio mencionado en la cédula. La penetración española de este territorio tuvo varios resultados, como la llegada al Pacífico y el acceso, por la actual Colombia, al norte del Tahuantinsuyo (Chinchaysuyo), que llevó a Pizarro y Almagro al Cuzco antes de 1530. Se trata entonces de un momento y un territorio claves para el avance de la conquista, en que la Corona promovió los casamientos entre cristianos y cristianas de España y los hijos e hijas de los «indios principales y caciques desa tierra», quienes, según la cédula, querían casar a sus hijas e hijos con españoles. La legislación expresa que el casamiento entre «cristianos» e «indias» es considerado una estrategia de conquista efectiva por la Corona. Por otro lado, los jefes indígenas veían en la realización de esos casamientos una manera de mantener posiciones de privilegio.

Santa María la Antigua del Darién, como tantos otros poblados en los márgenes de las grandes metrópolis coloniales, es más que un topónimo que aparece en el encabezamiento de algunos documentos u ocupa un lugar borroso en nuestros mapas mentales de la geografía colonial. Como todos los asentamientos, no fue inicialmente más que un barrial sembrado de viviendas precarias, cuya fundación en 1510, como en tantas otras ocasiones, ocurrió en medio de un ambiente querrelloso. Martín Fernández de Enciso, Diego de Nicuesa y Vasco Núñez de Balboa tenían pretensiones de controlar el nuevo campamento, no sin motivos: fue de Santa María la Antigua de donde partiría la expedición que daría con el Pacífico bajo el mando de Balboa en 1513, desde donde se articularían las primeras incursiones hacia el suroeste, hacia el Tahuantinsuyo.

El primer alcalde de Santa María la Antigua fue el propio Balboa, quien nombró a Francisco Pizarro, el cual había llegado a La Española con la expedición de Ovando de 1502, como su lugarteniente. Cuando finalmente

se nombró a Pedrarias Dávila como gobernador de Castilla del Oro, Pizarro continuó oficiando como lugarteniente. Bernard Lavallé (2005) relata cuidadosamente la trayectoria de expediciones y cargos políticos de Pizarro hasta aproximadamente 1524, cuando comienza a hacer las primeras incursiones al Tahuantinsuyo. Recalca su notable ascenso social en este periodo en particular, dado que Pizarro era el hijo bastardo de un soldado y una criada, además del hecho de que se embarcó al Nuevo Mundo casi de adolescente, y solo unos veinte años después comenzó a recibir algunos privilegios. En Santa María la Antigua se volvió el brazo derecho del gobernador Pedrarias Dávila, quien le concedió una encomienda de indios (no pacificados). Además, Pizarro fue regidor y alcalde de la recién fundada Panamá, antes de emprender sus viajes al Perú. Lavallé (2005) se refiere a Pizarro como el «oscuro bastardo de Trujillo» (p. 31), un apelativo que sugiere que entendía bien los privilegios de la legitimidad y el linaje. Pizarro pasó a ocupar desde aquel entonces una posición considerable en la nueva cepa de militares y oficiales coloniales que se establecía en el Nuevo Mundo.

Cuando se emite la *Instrucción* de 1525 en que se promueve el casamiento entre «españoles» e «hijas de indios principales», Pizarro ya estaba involucrado en la primera de dos incursiones preliminares en dirección al Tahuantinsuyo: una expedición entre noviembre de 1524 y julio de 1525, y otra entre enero de 1526 y marzo de 1528 (Lavallé, 2005, pp. 51-68). Habían pasado cinco años desde que se tomara Tenochtitlan, y las opciones para hombres como él, un verdadero indiano en busca del oro y la fama, se reducían a la exploración de nuevos territorios hacia el suroeste. La conquista de la Nueva España se caracterizó por la formación de alianzas entre las élites locales y los españoles contra los aztecas, a diferencia de la conquista del Perú, que siguió un modelo de exploración y explotación a través de múltiples expediciones. Estas dieron como resultado la fundación de asentamientos, la refundación de pueblos indígenas, la creación de cargos oficiales, y sobre todo la pacificación y reducción de los «indios» a encomiendas, práctica que ya se implementaba en la Nueva España, en La Española y en Cuba.

El territorio bajo el dominio de los incas, el Tahuantinsuyo, se extendía desde el sur de la actual Colombia, por Ecuador, Perú y Bolivia hasta el norte de Chile y el actual noroeste argentino. Lógicamente, eran diversos los grupos que habían pasado a formar parte de un territorio tan vasto, por lo cual, cuando hablamos del incanato nos referimos a una consolidación

siempre relativa, lograda sobre bases específicas. Tal como lo ha señalado Frank Salomon (1997), en los cuatrocientos años que dominaron el escenario social andino (1100-1532 d.C.), los incas lograron organizar grandes poblaciones y extensos territorios. Los incas construyeron un Estado sobre las bases tradicionales del parentesco y la reciprocidad, además de una estructura social fragmentaria y jerárquica. Esto, por supuesto, no ocurrió sin conflictos (Salomon, 1997, p. ix). La consolidación del incanato implicó la imposición de un sistema sociopolítico de estrictas jerarquías que abarcaría una gran diversidad de grupos étnicos. Karen Spalding (1970) observa que la sociedad que pasó a conformar este sistema consistía en grupos que no necesariamente trazaban su descendencia a partir de ancestros incas (p. 651). La población del incanato se dividía jerárquicamente, y se diferenciaba sobre la base de ciertas reglas legales o religiosas, por el acceso a bienes y/o por el rol que desempeñaba cada grupo en el incanato. Dentro de esta organización social, las diferencias étnicas y la posición en el esquema de descendencia también influían en el lugar que se ocupaba en la jerarquía del incanato.

El sistema se manifiesta en las diferencias entre los grupos llamados *ayllu* y *panaca*.

Es posible que una de las diferencias entre *ayllu* y *panaca* consistiese en que los *ayllu* eran patrilineales, mientras que las *panaca* mantenían un sistema matrilineal. El término *panaca* proviene de *pana*, «hermana en el habla del varón, o prima hermana o segunda o de su tierra o linaje conocido» (González Holguín, 1952). Dicho en otras palabras, el conjunto de gente que vagaba por el territorio en busca de tierras fértiles donde establecerse, empleaba la palabra *panaca* para designar a varios de sus grupos y linajes. De acuerdo con este postulado, la voz *panaca* sólo se empleó para los miembros de los linajes incas, mientras la palabra *ayllu* era usada en el Cuzco y en Ayacucho en tiempos anteriores a la llegada del grupo de Mango. Más adelante los españoles contribuyeron a difundir aún más la voz *ayllu*, aplicándola a todo el Tahuantinsuyu (Rostworowski, 1999, p. 44).

El *ayllu* es un modelo que continúa sin ser del todo entendido entre los especialistas,⁷⁸ pero para los propósitos de este análisis cabe señalar que la condición para la formación del *ayllu* era la común descendencia de todos

⁷⁸ Sobre este largo y complejo debate, véanse Jenkins (2001, pp. 167-168), Rostworowski (1999), Murra (1960).

sus miembros. Esa idea de descendencia común que estructuraba el *ayllu* y la *panaca* era también fundamental en el proceso de sucesión del poder político. Como señalan María Rostworowski y John Murra (1960):

A través de los *quipus* y de canciones de alabanzas formales, los incas guardaban registro de detalladas genealogías de sus casas reales. Ante la muerte del último de los miembros de una rama determinada, podían especificar quién era el próximo en la línea. En cambio, descubrimos que, en la realeza incaica, tal rememoración del linaje no se tenía en cuenta, y se favorecía a las *panaca* o *ayllus* reales. La mayoría de los cronistas usan este término para referirse a un grupo de parientes separado, nuevo, formado por descendientes de un monarca en el poder, mientras sus hermanos y prole continuaban afiliados a la *panaca* de su abuelo común. La creación automática de *ayllus* en cada generación estaba presumiblemente ausente en los *ayllus* comunes, aunque la información al respecto no es concluyente (p. 417, traducción mía).⁷⁹

Rostworowski (1999) considera las *panacas*, además, como «facciones políticas» (p. 45). Con esto quiero recalcar la dimensión política en juego en los linajes y las relaciones de parentesco, tan relevantes para dimensionar los alcances de la estrategia de mestizaje.

Cabe destacar además que el mito de origen de los incas fue determinante para la formación de las *panaca* y los *ayllu* que componían la élite de Cuzco (Rostworowski, 1999, p. 45). El mito de origen de los incas se basa en la idea de una descendencia común⁸⁰ de dos hijos del Sol, Manco Capac y Mama Ocllo.⁸¹ Sus hijos llevan enseñanzas, leyes, costumbres y la idea de la descendencia común (que implica el reconocimiento del Inti o Sol como dios y padre original) a las distintas partes del Tahuantinsuyo. Así, Irene Silverblatt (1988) ha sugerido que la expansión del incanato puede entenderse parcialmente a través del mito. En este sistema en que el Inca sería siempre un descendiente directo del Sol, la autora afirma que la apropiación de las religiones y mitos por parte de los diferentes grupos que se iban incorporando al incanato conllevaba la aceptación de

79 El ejemplo de Tanta Carhua que analizo a continuación sugiere que la expansión del incanato se basaba en parte en la creación de nuevos *ayllu* comunes.

80 Véase Silverblatt (1988).

81 El Inca Garcilaso de la Vega relata este mito en los *Comentarios reales de los incas* de 1605.

la idea de una descendencia común y de una alteración de las historias locales (p. 93). Tan determinante era la idea de descendencia común, que Spalding (1970) llega a afirmar que ser rico en el incanato podía definirse en términos de las relaciones de parentesco efectivas o de acuerdo con la habilidad de movilizar la asistencia de la parentela (pp. 650-651).⁸² La consolidación del incanato puede verse, entre otros factores, a partir de la observación de diferencias étnicas y de las jerarquías de los linajes. Se trata de un sistema mediante el cual los incas incorporaban al «otro» étnico y social —práctica fundamental para la expansión—, pero manteniendo al mismo tiempo distinciones y reglas muy claras, establecidas sobre bases socioeconómicas, étnicas y de parentesco.⁸³

En relación con ese proceso de expansión, Silverblatt (1988) enfatiza la relevancia simbólica de las mujeres en los rituales que se realizaban para la refundación de las provincias que se iban incorporando al incanato. Las *aclla* eran las «esposas del Sol», mujeres escogidas de cada provincia, una vez por año, para convertirse en esposas del Inca, para ser asignadas por el Inca como esposas a sus *curacas* o para ser sacrificadas en *capacocha*.⁸⁴ Las esposas del Sol o esposas del Inca eran centrales para el establecimiento de las relaciones de poder imperiales entre el Cuzco y las provincias (Silverblatt, 1988, p. 94).

El análisis de los roles que las mujeres desempeñaban en las fiestas y rituales que marcaban la expansión del poder del incanato permite ver el modo en que el género, la etnia y el parentesco se relacionan con las estrategias de dominio y la expansión del poder imperial. Los próximos dos ejemplos ilustran el modo en que estos elementos se vinculan, cómo ocurren en el contexto de la conquista y qué pueden decirnos sobre cómo se percibe la estrategia de mestizaje en el contexto de la conquista del Perú, particularmente desde la perspectiva incaica. Sirven también como una explicación parcial para comprender por qué

82 En contrapartida, es interesante notar que la palabra *wakkcha*, que en quechua quiere decir «pobre», se traduce como «huérfano» en el *Lexicón o vocabulario de la lengua general del Perú*, de fray Domingo de Santo Tomás, recopilado en el siglo xvi. En el uso corriente, «guacho» se utiliza para designar un animal o una persona sin madre y/o padre, con un sentido que oscila entre «huérfano» y «bastardo».

83 Guaman Poma traduce las denominaciones sociales del quechua al español en la *Nueva corónica y buen gobierno* (1615/1987). Véase también Spalding (1970) sobre el tema de la ilegitimidad y el ascenso social en el Perú.

84 Zuidema (1983) define *capacocha* como un ritual en el que se realizan sacrificios humanos o de otro tipo con el fin de definir ceremonial y políticamente el lugar geográfico y jerárquico de una unidad social en el sistema político de la totalidad del incanato (p. 17).

en algunos casos, como se manifiesta en la cédula de 1525 que encabeza esta sección, tantos «indios principales» buscaban casar a sus hijas e hijos con españoles.

Primero, analizaré brevemente la historia de la selección y el sacrificio de la *acla* Tanta Carhua para señalar la importancia de la idea de descendencia común en las relaciones de dominación y subordinación del Tahuantinsuyo desde la perspectiva incaica. En segundo lugar, relaciono el sacrificio de Tanta Carhua con el episodio que narra Titu Cusi Yupanqui en la *Instrucción* de 1568, donde relata la usurpación del poder perpetrada por los hermanos Pizarro y el asesinato de la Coya Cura Ocllo.

Tanta Carhua era la hija de un *curaca*, señor principal de un pueblo de la región de Ocros (Rostworowski, 1999, p. 321), que, como muchas otras *acla-capacocha* (elegidas para el sacrificio), había sido llevada al Cuzco para la ceremonia de *capacocha* realizada durante la fiesta del Sol (Inti Raymi).⁸⁵ Después de la peregrinación de regreso a Ocros y de las festividades en su honor, Tanta Carhua fue enterrada viva. Fueron dos las consecuencias del *capacocha*: en primer lugar, la unidad social a la que Tanta Carhua pertenecía subió en la jerarquía política mediante el ascenso de su padre, el *curaca* (Zuidema, 1983, p. 17; Silverblatt, 1988, p. 94); en segundo lugar, Tanta Carhua se convirtió en una deidad que la gente de Ocros pasó a adorar a partir de ese momento.

La figura de Tanta Carhua muestra que la *acla-capacocha*, como esposa del Inca/Sol, cambia la relación política entre su padre y el Inca a la vez que cambia la del *ayllu* al que pertenece y su vínculo con el incanato. Por otra parte, su sacrificio también genera un nuevo mito de origen para la comunidad de Ocros, el cual marca su inserción en el sistema de parentesco del incanato: se vuelven descendientes del Sol, del Inca y de su *acla*. Dentro de este esquema que combina la política y el mito, Tanta Carhua se vuelve la progenitora simbólica de los descendientes directos del Inca, hecho que tiene un impacto real, nada menor, en el acceso de esos descendientes a los bienes, la producción y a un lugar en las relaciones político-económicas del incanato (Silverblatt, 1988, p. 95). En términos de un análisis del poder en el incanato, este tipo de sacrificio establece la

85 Hernández Príncipe (1622) registra la historia de Tanta Carhua durante las campañas de extirpación de herejías. Silverblatt (1988) no especifica cuándo exactamente vivió Tanta Carhua, pero podemos suponer que fue durante el siglo xv o xvi por la fecha en que su historia es registrada por Hernández Príncipe.

legitimidad de la relación de poder, dominio y subordinación entre el Inca y el *curaca*, pero también entre otros *ayllu*, *panaca* y Ocos.

Este breve ejemplo muestra el rol simbólico central de la mujer en el sistema político incaico y el valor estratégico del casamiento en las relaciones de poder andinas. Pero como vimos en las secciones anteriores, esto era cierto también desde la perspectiva de los españoles. Tanto en la Española como en la Nueva España, las relaciones de poder coloniales se configuraron a partir de la intervención estratégica en las relaciones de género y de parentesco, utilizando el mestizaje como dispositivo de alianza.

La *Ynstrucción del Inca don Diego de Castro Titu Cusi Yupanqui* (1570/2005) relata cómo los españoles desplegaron la misma estrategia para usurpar el poder en el Perú. La dicta don Diego de Castro Titu Cusi Yupanqui, uno de los hijos de Manco, quien era a su vez el hermano menor de Atahualpa y Huáscar. Los tres habían sido protagonistas de una compleja y violenta guerra de sucesión del trono de su padre, Huaina Capac.⁸⁶ Era común que hubiera guerras entre hermanos y que las sucesiones del trono en el incanato se complicaran (Rostworowski y Murra, 1960, p. 420). Cuando los españoles llegan al Chinchaysuyo, Atahualpa estaba en guerra por la sucesión del trono con su medio hermano, Huáscar. Por su parte, Atahualpa ordena la muerte de Huáscar y todos los descendientes que pudieran tener derecho al trono (Luiselli, 2001, p. 11). En ese momento de crisis en la sucesión del poder en el incanato, llegaron los españoles bajo el mando de Francisco Pizarro.

En su relación, Titu Cusi habla como hijo de Manco, a la vez que reafirma la legitimidad de Manco como Inca. Según Luiselli (2001): «De acuerdo a la crónica de Titu Cusi, Manco era el único noble en el Perú que legítimamente podía suceder a Huaina Capac» (p. 13). El de Titu Cusi (2005) es un relato de desposesión y de usurpación, desde la perspectiva de quien se considera el legítimo heredero del Inca:

Estando mi tío Atahualpa en guerra y diferencias con un hermano suyo, Huáscar Inca, sobre cuál de ellos era el rey verdadero de esta tierra, no lo siendo ninguno de ellos por haberle usurpado a mi padre el reino a causa de ser muchacho en aquella sazón, y querérsele levantar con él por los muchos tíos y parientes que tenían el uno y el otro, los cuales decían que

86 Luiselli (2001) describe detalladamente este episodio que aquí presentamos más bien esquemáticamente a modo de referencia (pp. 7-15).

por qué había de ser rey un muchacho aunque su padre en sus postrimeros días le hubiese nombrado por tal, que más razón era lo fuesen los grandes y no el chico; la cual razón no se pudo llamar tal sino pasión de codicia y ambición porque ellos descendían, aunque hijos de Huaina Cápac, de parte de las madres de sangre soez y baja y mi padre fue hijo legítimo de sangre real como lo fue Pachacuti Inca, abuelo de Huaina Cápac (p. 33).

En este pasaje, Titu Cusi justifica su derecho reclamando el linaje paterno, «de sangre real» y no «sangre soez y baja» como la de las madres de Huáscar y Atahualpa. Si bien Titu Cusi no menciona a la madre de Manco, inferimos que ella también era de «sangre real». Este factor es crucial para su reclamo, ya que se trata del único que diferencia a Manco de sus dos hermanos. Rostworowski y Murra (1960) son claros con respecto a la importancia que podía tener la *panaca* de la madre en la sucesión: «El Inca siempre elegía al más valioso de sus hijos, o aquel nacido de su hermano o una mujer de su propio linaje» (p. 421). Este fragmento del reclamo de Titu Cusi podría ser leído a la luz de la relación entre su preocupación por la integridad de las *panaca* (la pureza de sangre, la legitimidad) y la desestabilización de los roles de género y las relaciones de parentesco que produjo la estrategia de mestizaje en la conquista.

En la escena que analizo a continuación, Titu Cusi relata que los españoles le exigen a Manco que les entregue a su hermana, la Coya. Manco se niega a obedecer. Este traumático episodio vincula la estrategia de mestizaje con el tema de la ilegitimidad del poder de los españoles. Mi argumento es que la relación de Titu Cusi, por un lado, hace constar que la *panaca* a la que pertenece es la legítima heredera de la *mascaipacha* o borla del Inca y, por otro, denuncia la ilegitimidad del poder usurpado por los españoles.⁸⁷ La figura de Titu Cusi revela mucho sobre la función primordial del dispositivo de alianza para los incas tanto en el periodo anterior a la conquista como durante esta. Como señala Ralph Bauer (2005), Titu Cusi, a pesar de haberse convertido al catolicismo, no abandona la poligamia, posiblemente porque de ella dependía el ejercicio del poder (p. 17). De hecho, Titu Cusi se ocupó en varias ocasiones de negociar matrimonios con fines estratégicos.⁸⁸ El tema del mestizaje ingresa en el corpus textual colonial denunciado por Titu Cusi como una estrategia de dominación en

87 Sobre la *Ynstrucción* como instancia de discursividad mestiza, véase Luiselli (2001, pp. 17-23).

88 Julien (2006) explica que Titu Cusi quiere casar a su hijo Felipe Quispe Titu con su

un escenario de guerra y de violencia. Veamos el episodio detenidamente.

La cuestión de la ilegitimidad aparece por primera vez cuando Titu Cusi relata la llegada de los españoles al Cuzco, más precisamente en el momento en que Francisco Pizarro proclama falsamente que él y sus acompañantes⁸⁹ son hijos del Viracocha, la principal deidad de los incas. Titu Cusi (2005) lo narra como una treta que se descubre más adelante:

Habían visto llegar a su tierra ciertas personas muy diferentes de nuestro hábito y traje, que parecían viracochas —que es el nombre con el cual nombramos antiguamente al Creador de todas las cosas diciendo *Tecsi Viracochan*, que quiere decir principio y hacedor de todo—, y nombraron de esta manera a aquellas personas que habían visto, lo uno porque diferenciaban mucho nuestro traje y semblante [...] y aún les llamaban viracochas por la excelencia y parecer de sus personas (p. 32).

Es un momento interesante de la narrativa, ya que además de manifestar un punto de vista indígena acerca de la diferencia que se filtra en el relato («diferenciaban mucho nuestro traje y semblante»), Titu Cusi la utiliza como una estrategia retórica para explicar por qué Manco había acogido a los españoles tan amistosamente y había accedido a todas sus exigencias. Pero en el pasaje ya se anuncia la falsedad del parentesco con el Viracocha, cuando Titu Cusi dice que los españoles «parecían viracochas», es decir, aparentaban ser algo que no eran.

El relato establece desde un principio que los españoles no pertenecían a una *panaca*, o sea, no podían gobernar. Desde ese marco Titu Cusi (2005) cuenta que, estando presentes Juan, Gonzalo, Francisco y Hernando Pizarro después de pactar con Manco la retirada de los españoles a cambio de oro y plata, lo acusan de complotar un levantamiento contra ellos y, bajo ese pretexto, lo toman preso (p. 48). En el contexto de este episodio, Hernando

sobrina Beatriz Coya a cambio de bautismo, ser vasallo de Felipe II y la entrega de Vilcabamba (pp. xii-xiv). Pero esto no ocurre y la Coya es casada con el hijo de un español, Cristóbal Arias. El matrimonio no se oficializa, aunque sí se consuma, y la Coya es retornada al convento para que se case con el hijo de Titu Cusi. Legnani (2006) observa que Titu Cusi negocia el casamiento de su hijo con la hija de su hermano, quien se incorpora a la sociedad colonial, para mantener la centralidad y legitimidad de su *panaca* (p. 33). Esta negociación no se logró antes de la muerte de Titu Cusi en 1571, y Beatriz Clara Coya fue finalmente dada en casamiento al español Martín García de Loyola, como recompensa por la captura de Vilcabamba en 1572 (unos dos años después del dictado de la *Ynstrucción*).

89 Se trata, de hecho, de varios de sus hermanos. Véase Lavallé (2005, p. 75-76).

Pizarro le exige al joven Manco que le entregue a su hermana, la Coya Cura Ocllo: «No se soltará de mi parte sino me da primero a la señora Coya su hermana llamada Cura Ocllo por mi mujer» (pp. 48-49). Manco, según relata Titu Cusi, responde: «¿Pues eso manda el Viracocha, que toméis por fuerza la hacienda y mujeres de nadie? No se usa tal entre nosotros y bien digo yo que vosotros no sois hijos del Viracocha sino del *supay*» (p. 49). El episodio es bastante intrincado e inaugura una serie de agresiones y extorsiones realizadas por los hermanos Pizarro, pero lo que me interesa destacar es que en esta instancia, a diferencia de los ejemplos en el caso de Cortés, hay una exigencia por parte de los españoles de que Manco les entregue a la Coya. No hay alianza o «confederación», como dice Titu Cusi, es decir, no hay política. Este caso muestra que el intercambio, como vimos en los ejemplos de la Nueva España, es la versión pacífica, política, de una relación de dominación que está proyectada *a priori* por los conquistadores. La *Ynstrucción* nos muestra una perspectiva incaica del mestizaje, que se denuncia como la toma forzada de mujeres, comunes o principales, y como una estrategia de usurpación del poder, que en este caso se llevaría a cabo mediante la interrupción de la sucesión dentro de la *panaca*. Así, abordar el tópico recurrente de la entrega o de la toma de mujeres por la fuerza reenfoca desde el género la relación de guerra y de dominación, amplía y complejiza el campo de análisis del ejercicio del poder colonial.

Si seguimos esta lectura, resulta notable que la narrativa de Titu Cusi destaque los esfuerzos de Manco por defender la integridad de la *panaca* mediante la preservación de la Coya y, a la vez, la legitimidad de su propio poder como Inca. Como en la *Ynstrucción* el tema de la resistencia al mestizaje converge con el del poder legítimo, la resistencia se desarrolla en otras dos escenas que involucran a la Coya Cura Ocllo. Titu Cusi (2005) narra cómo, nuevamente bajo falsos pretextos, los Pizarro toman preso a Manco por segunda vez (p. 60). El efecto de este hecho es una anulación de la política, ya que se pasa directamente a la dominación por la violencia. Esta dominación es la situación en la que ocurren los siguientes hechos, una situación más violenta que la anterior, en la que Manco se encuentra en la posición de tener que resistir y no entregar a la Coya, aun estando su propia vida amenazada. Así lo recuenta Titu Cusi:

Gonzalo Pizarro y sus alférez, como vieron a mi padre con tanta furia, remetieron todos contra él para le echar la cadena al pescuezo, diciendo:

¡No os defendáis, Manco Inca! Mira que os ataremos pies y manos de arte que no sea bastante cuantos hay en el mundo el desataros, porque si os prendemos, es en nombre y voz del Emperador y no de nuestra autoridad; y que lo fuera, nos habéis de dar ahora mucho más oro y plata que el otro día y me habéis de dar a la señora Coya Cura Ocllo, vuestra hermana, para mi mujer.

Y luego, incontinentemente todos de mancomún como allí estaban, echaron la cadena al pescuezo y los grillos a los pies (p. 61).

La respuesta de Manco, según la relata Titu Cusi, es enfática con respecto a la ilegitimidad de los españoles, a quienes Manco llama «hijos de *supay*» o hijos del demonio. De este modo, Manco se reafirma en la legitimidad de su posición como Inca y advierte que las tierras, siervos y riquezas de los conquistadores son fruto de su generosidad:

¿Qué es la causa porque de tal manera me tratáis? Verdaderamente ahora digo, y me afirmo en ello, que vosotros sois antes hijos de *supay* que criados del Viracocha cuanto y más hijos. Porque, si como arriba dicho tengo, vosotros fuérais no digo yo hijos verdaderos sino criados del Viracocha, lo uno, no me trataríais de la manera que me tratáis, mas antes miraríais a quién yo soy y cuyo hijo y el poderío que he tenido y tengo, el cual por vuestro respeto he dejado; y lo otro, miraríais que no ha habido en toda mi tierra cosa ninguna, alta y baja, pequeña ni grande, que se os haya negado; mas antes, si riquezas yo tenía, vosotros las poseéis; si gente, a vosotros sirven así hombres como mujeres, chicos y grandes y menores; si tierras, las mejores que en mi tierra hay debajo de vuestro poderío están. Pues, ¿qué cosa hay en el mundo de que hayáis tenido necesidad que no la haya proveído a vosotros? ¡Ingratos cierto sois, y dignos de toda contrición! (p. 62).

La última pregunta es retórica y vuelve sobre la resistencia de Manco a entregar a la Coya a Pizarro, ya que la Coya es precisamente aquello que Manco no entrega. El breve intercambio verbal que recrea Titu Cusi entre Manco y los españoles comienza con: «¿Qué cosa hay en el mundo de que hayáis tenido necesidad que no la haya proveído a vosotros?», a lo que Gonzalo Pizarro responde: «Acuerde de darnos la Coya, que la deseo mucho haber» (p. 62). Aquí la tensión parece concentrarse en torno

a esta disputa. Manco no puede entregarla a Pizarro porque hacerlo implica la posibilidad del nacimiento de hijos que interrumpirían la continuidad de la *panaca* y del poder. Por otro lado, en la respuesta de Gonzalo Pizarro el tema del deseo y la posesión sexual aparece como un elemento presente y determinante en las relaciones de guerra entre los incas y los españoles.

La resistencia de Manco a entregar a la Coya puede leerse como una resistencia a la estrategia de mestizaje. Esa resistencia tan decisiva estructura el relato, que culmina de una manera trágica. Después del episodio que relaté, Manco pasa dos meses en prisión (Titu Cusi, 2005, p. 69), hasta que finalmente entrega más plata y oro a los españoles para que lo liberen. Aquí debemos recordar que la entrega de la Coya era parte de lo exigido para soltar a Manco. Cuando Manco entrega su rescate a los españoles les da oro y plata, pero no menciona ni entrega a la Coya. Al responderle, dice Titu Cusi, Pizarro no solo reitera que quiere a la Coya, su hermana, sino que ella es lo que «principalmente deseábamos»:

Con alguna alegría y placer por la plata que estaba junta, dijeron que se holgaban mucho de ellos y haciendo ademán de quererlo ir a soltar, lo cual todo era fingido, salió muy de presto Gonzalo Pizarro y dijo «¿Qué es? ¡Voto a tal, no suelte! Que primero nos ha de dar a la señora Coya su hermana que el otro día vimos. ¿Qué prisa tenéis vosotros de quererlo soltar sin que os lo manden? ¡Ea, Señor Manco Inca! ¡Venga la señora Coya! ¡Que lo de la plata bueno está, que eso es lo que principalmente deseábamos!» (p. 70).

Hay dos intentos de contentar a los españoles con otras mujeres, primero con «una india muy hermosa, peinada y muy bien aderezada» (p. 70), a la cual rehúsan, y luego con «otras más de veinte casi de aquella suerte, unas buenas y otras mejores, y ninguna les contentaba» (p. 70). Ante la intransigencia de los españoles, y ante la prisión, Manco intenta un último recurso:

Ya que le pareció a mi padre que era tiempo, mandó que saliese una, la más principal mujer que en su casa tenía, compañera de su hermana la Coya, la cual se le parecía casi en todo, en especial si se vestía como ella, la cual se llamaba Inguill —que quiere decir flor—, y que aquella les diesen. La cual salió allí en presencia de todos, vestida y aderezada ni más ni menos que de

Coya —que quiere decir reina— y como los españoles viesan salir de aquella suerte tan bien aderezada y tan hermosa dijeron con mucho regocijo y contento: ¡Esta sí! ¡Esta sí, pese a tal, es la señora coya que no las otras! (p. 70).

Titu Cusi cuenta que Pizarro «se fue para ella a la abrazar y besar como si fuera su mujer legítima» y dejó a la mujer «en espanto y pavor. Como se vio abrazar de gente que no conocía, daba gritos como una loca» (p. 71). Manco la fuerza, furioso, para que se vaya con Pizarro «por ver que en ella estaba el ser suelto o no» (p. 71). El engaño de Manco no se descubre y comienza un breve periodo de relativa armonía «por causa del cuñadazgo» (p. 72). En este episodio, en el cual Manco ha sido prisionero y ha existido una clara situación de violencia, aparece la creación de un problemático e ilegítimo parentesco entre incas y españoles. Como se trata de una falsa Coya (Titu Cusi destaca esta diferencia al traducir «Inguill» como «flor» y «Coya» como «reina»), la alianza que los españoles suponen haber creado es falsa. Otra frase que subraya todo el artificio del supuesto cuñadazgo es la que describe que Pizarro abraza a Inguill «como si fuera su legítima mujer».

Me he detenido en este episodio con cierto detalle porque, de todas las crónicas y relaciones, esta es una de las que más nos revela sobre la estrategia de mestizaje en varios niveles. En primer lugar, muestra cómo entran en tensión las ideas indígenas y españolas sobre el linaje, la casta, las relaciones de parentesco, la legitimidad y la ilegitimidad, además de cómo esas nociones fueron manipuladas, en parte mediante tretas, por los españoles en el Perú. En este caso, Titu Cusi nos permite entender mejor cómo se percibía esa manipulación del parentesco a través del mestizaje y la creación de cuñadazgos desde la perspectiva indígena. También sugiere que es necesario analizar las relaciones de poder y de guerra de la conquista a través de lecturas del deseo sexual, del intercambio y la posesión de la mujer en la literatura del periodo. El análisis del mestizaje como estrategia nos lleva en esa dirección. El nivel de detalle con que Titu Cusi elabora el problema de la posesión de la Coya nos sirve para pensar críticamente la entrega de mujeres indígenas en la conquista, como un *motif* que puede ayudarnos a complejizar, a través del género y la sexualidad, nuestra comprensión sobre cómo se configuraron las relaciones de poder coloniales.

En 1532, la Coya Cura Ocllo fue enterrada viva, pero no por sus «hijos» como Tanta Carhua, sino por los españoles, después de haber resistido,

según Titu Cusi, numerosos intentos de violación. Titu Cusi cuenta que, habiendo escapado Manco del Cuzco y una vez establecido en Vitcos, mientras estaban en una fiesta, fueron cercados por los españoles, esta vez por Diego de Almagro, Gonzalo Pizarro y otros. Entonces ocurrió un gran saqueo, en el que Titu Cusi fue raptado y Manco, con su hermana la Coya, logró huir (Titu Cusi, 2005, p. 93). Luego comienza una persecución de Manco que dura varios días. En una de esas persecuciones, capturan a la tan deseada Cura Ocllo (p. 99). En la versión de la muerte de la Coya que nos cuenta Titu Cusi (2005), ella resiste exitosamente los intentos de violación de los españoles, preservando la castidad y manteniendo intacta la pureza del linaje incaico:

Llegaron con mi tía al pueblo de Pampacónac, adonde intentaron a querer forzar a mi tía, y ella, no queriendo, se defendía fuertemente y todo que vino a ponerse en su cuerpo cosas hediondas y de desprecio porque los que quisiesen llegar a ella tuviesen asco. Y así se defendió muchas veces en todo el camino hasta el pueblo de Tambo, donde los españoles de muy enojados con ella, de uno porque no quiso consentir a lo que ellos querían y lo otro porque era hermana de mi padre, la enterraron viva sufriendolo ella por la castidad, la cual dijo estas palabras cuando la asaetaron: «¿En una mujer vengáis vuestros enojos? ¿Qué más hiciera otra mujer como yo? ¡Dáos prisa en acabarme porque se cumpla vuestro apetito y todo!» Y así la acabaron, teniendo con un paño los ojos tapados ella misma (p. 99).

En la narrativa de la conquista del Perú que se construye en la *Ynstrucción*, Titu Cusi omite cualquier posibilidad de la violación de la Coya. Hay en esto un gesto simbólico de gran profundidad: no entregar a la Coya narrativamente es no dar cabida, en el relato, a la posibilidad de la violación y la posesión de la Coya. La narrativa de la resistencia es la narrativa de la casta en el poder, que mantiene intacta la línea de descendencia de la *panaca*, una de las principales bases del incanato, narrada como una preocupación que Manco transfiere a Titu Cusi en el momento de su muerte: «Yo les he mandado a [tus hermanos y hermanas y a tu madre] que te respete y acaten por señor pues eres mi primer hijo y heredero de mi reino y ésta es mi postrimera voluntad» (pp. 102-103).

El relato de Titu Cusi despliega el tema de la falsa legitimidad habilidosamente, pasando primero por el episodio de la treta de los

españoles (falsos hijos del Viracocha), y luego por el que involucra a Inguill, la mujer noble que se le entrega a Pizarro como falsa Coya. Resulta crucial que en la versión que relata Titu Cusi la verdadera Coya no se mezcle con los españoles, ya que la casta mestiza que se origina al entregarle la falsa Coya Inguill a Pizarro se construye en el relato como una casta o *panaca* ilegítima. El desdoblamiento que ocurre entonces en la narrativa entre la verdadera Coya y la falsa Coya tiene el efecto de ligar el momento de la conquista con una cadena dicotómica. Esta constituye una de las primeras señales de la aparición de los efectos discursivos del despliegue de la estrategia de mestizaje carnal, del problema de la legitimidad y la ilegitimidad, de las castas y del ejercicio del poder. Esa cadena podría formularse así: Cura Ocllo, verdadera Coya, mantiene la legitimidad de la casta; Inguill, falsa Coya, comienza con los Pizarro una casta mestiza e ilegítima. El contexto del episodio que narra Titu Cusi trata en el fondo sobre la deshonestidad de los españoles en relación con los pactos que se habrían hecho con Manco, por lo tanto, relata cómo los españoles usurparon el poder, ligando así el mestizaje a la ilegitimidad de ese poder usurpado. 1532, el año en que ocurren los sucesos relatados por Titu Cusi en 1571, encierra una clave importante para entender los efectos de la estrategia de mestizaje carnal en el Perú y las relaciones de poder que se establecerán a partir de ese momento. Desde la perspectiva incaica que orienta el relato, es decir, la de un sujeto que habla desde su *panaca* y desde un sistema de parentesco que tiene como una de sus funciones principales mantener legítimamente el poder, el mestizaje es representado como una treta de los españoles. En la relación de Titu Cusi vemos uno de los efectos discursivos del uso de esta estrategia, en el que el mestizaje queda caracterizado negativamente y ligado a la ilegitimidad: la ilegitimidad de la casta mestiza y esta, a su vez, a la ilegitimidad del poder español.

Conclusión

En el capítulo anterior hice una distinción entre el concepto nacionalista y criollo de mestizaje y lo que llamé el dispositivo de mestizaje, con el objetivo de proponer una arqueología que pusiera de relieve las estrategias, las prácticas y los discursos desplegados en el contexto de las relaciones de poder y dominación coloniales. Este proceso contrasta con los discursos científicos y culturalistas sobre el mestizaje desde mediados del siglo XIX hasta principios del XX.

Esa separación conceptual nos permite pensar en el mestizaje, en algunos de sus aspectos, como un instrumento y una serie de efectos de ese instrumento colonialista que, a partir de fines del siglo xv, procuró dominar los diversos escenarios políticos indígenas del Nuevo Mundo, proceso en el cual se cruzaron nociones ibéricas e indígenas de linaje, casta, legitimidad e ilegitimidad. Es por eso que, cuando abordamos estas situaciones de contacto de manera comparada, nos encontramos con la descripción, desde los puntos de vista de distintos sujetos, del uso de diferentes versiones de la estrategia de mestizaje. Uno de los objetivos de comparar documentos de lugares tan remotos es mostrar la vastedad de esta estrategia y dimensionar sus efectos discursivos. Si bien el mestizaje estratégico configura las relaciones de dominación racial, sexual y de género coloniales, también se trata de una matriz poco explorada del discurso y el imaginario sobre la conquista. Una vez que ese tema se hace visible, los términos de nuestro análisis precisan ajustarse, recordando una de las advertencias de Foucault (2014):

Se trataba de no analizar el poder en el plano de la intención o la decisión, no procurar tomarlo por su lado interno, no plantear la cuestión (que yo creo laberíntica y sin salida) que consiste en decir: ¿quién tiene, entonces, el poder?, ¿qué tiene en la cabeza?, ¿qué busca quien tiene el poder? Había que estudiar el poder, al contrario, por el lado en que su intención —si la hay— se inviste por completo dentro de prácticas reales y efectivas: estudiarlo, en cierto modo, por el lado de su cara externa, donde está en relación directa e inmediata con lo que podemos llamar, de manera muy provisoria, su objeto, su blanco, su campo de aplicación; en otras palabras, donde se implanta y produce sus efectos reales. Por lo tanto, no preguntar: ¿por qué algunos quieren dominar?, ¿qué buscan?, ¿cuál es su estrategia de conjunto? Sino: ¿cómo pasan las cosas en el momento mismo, en el nivel, en el plano del mecanismo de sometimiento o en esos procesos continuos e ininterrumpidos que someten los cuerpos, dirigen los gestos, rigen los comportamientos? (p. 37).

En este capítulo insisto en repensar el mestizaje como una estrategia aplicada en primer lugar sobre los cuerpos de las mujeres indígenas en situaciones de contacto, en tanto práctica real y efectiva con respecto a la dominación colonial, ya que, como sostienen Tony Ballantyne y Antoinette

Burton (2005), «la alta política y el comercio aún dominan los modelos de imperio de maneras que siguen resultando útiles. Las mujeres y el género son observados, pero frecuentemente no de manera tal que se recalque su rol constitutivo» (p. 7, traducción mía). Como ya señalé, no se trata de reivindicar el rol de las mujeres indígenas en el periodo de la conquista, sino de abordar la pregunta sobre su rol en la formación de las relaciones de poder coloniales en tanto sujetos sexualizados, racializados y atravesados por las prácticas reales y efectivas del poder a contrapelo de las voces en el archivo letrado y de la trampa de doble fondo de los imaginarios de la nación. El análisis de instancias de contacto sexual en la guerra de razas, constitutivas del mestizaje, supone una tarea que la escasez de instancias documentadas dificulta, pero no imposibilita por completo. Nos acerca a un entendimiento más preciso de cómo se entrelazan los ejes de género, raza y sexualidad en la formación de lo que podemos llamar, ampliando el campo de indagación foucaultiano, las tecnologías de la colonialidad.

El despliegue prácticamente sistemático (aunque diverso) del dispositivo de mestizaje, tan evidente en los ejemplos presentados en este capítulo, demarca el campo de aplicación del poder en el escenario de la guerra de razas llamada conquista. Es decir, el mestizaje, como una práctica real y efectiva que se extendió por décadas y por las más diversas regiones del Nuevo Mundo, delinea el enorme campo social, económico, cultural, simbólico, de aplicación del poder colonial. A la vez, permite entender por qué el mestizaje es hoy un conjunto casi inabarcable de efectos discursivos. Insisto, entonces, en deslindar el dispositivo que produjo las condiciones de la colonialidad del concepto nacionalista que las reproduce. Que el concepto de mestizaje reproduzca las relaciones de poder coloniales, y sea por lo tanto un mecanismo constitutivo de la colonialidad del poder, solo es visible a través del análisis de cómo se forman esas relaciones.

Resta analizar cuáles fueron algunos de los efectos discursivos de esta estrategia y cómo se extendieron hacia otros espacios físicos y temporales del mundo colonial. Algunos de ellos se manifestaron de inmediato. El que examino en los capítulos siguientes es uno de los más persistentes; se trata del discurso de la legitimidad e ilegitimidad que comencé a examinar a partir de la relación de Titu Cusi sobre la tensión entre los conceptos de *panaca* y *casta*. Este es un antecedente importante en el contexto de la guerra de razas y del despliegue del dispositivo de mestizaje. Esos discursos

son efectos de la formación de espacios sociopolíticos intersticiales en las nuevas jerarquías coloniales. El análisis de esos discursos como efectos de la estrategia de mestizaje es el eje del próximo capítulo.

CAPÍTULO 3

LOS HIJOS DE LA CONQUISTA

Figura 2. Diego Rivera, «El arribo de Hernán Cortés 1519», 1951



Fuente: Palacio Nacional de México. Fotografía de Wolfgang Sauber.

Hacia el final del recorrido por la monumental *Epopeya del pueblo mexicano* (1929-1935) y los murales indigenistas (1935-1951) que Diego Rivera pintó en el piso superior del Palacio Nacional de México, llegamos a la escena llamada «El arribo de Hernán Cortés 1519» (1951) (fig. 2). Este mural está

emplazado en el predio que el propio Cortés hizo construir en el siglo xvi. Hoy es parte del conjunto arquitectónico del Zócalo, el cual simboliza el poder colonial instituido y su persistencia en tiempos de la nación. Allí, la escena funciona como un recordatorio constante del impacto que tuvieron los «hijos de españoles habidos en indias», como se llamó inicialmente a los mestizos en las colonias hispánicas (Olaechea, 1992, p. 269), nacidos de uniones estratégicas entre conquistadores y mujeres indígenas.

Este capítulo analiza y compara instancias en las que emergen los sujetos mestizos en las formaciones discursivas coloniales de fines del siglo xvi y principios del xvii. Las apariciones de estos sujetos derivaron en la articulación de espacios discursivos mestizos y en representaciones sobre los mestizos, con frecuencia peyorativas, tanto por parte de europeos como de indígenas. Propongo comprender esas representaciones y discursos como efectos del despliegue de la estrategia de mestizaje carnal que analizamos en el capítulo precedente.

En esa dirección, podría decirse que el tema de este mural de Rivera es la aparición del mestizo en la escena de las relaciones de poder de la conquista como efecto del arribo de Cortés. En el mural vemos tres figuras europeas en una situación de intercambio que se encuentran ubicadas en el eje central del plano de la imagen, representando el núcleo de las relaciones de poder coloniales. El conquistador, a la derecha, paga el quinto real a la Corona, representada por un personaje situado a la izquierda que recibe el oro. Entre ellos, un letrado empuña una pluma y escribe en un gran libro. El triángulo que forman está rodeado por una escena que muestra a un grupo de indígenas haciendo trabajo forzado bajo el látigo de un español y varias figuras sometidas por la fuerza colonizadora, simbolizada por las armas. En el plano superior izquierdo, otra figura, similar a la que representa a la Corona, blande una espada de manera amenazante sobre el cuerpo de una mujer indígena que se arrodilla ante la cruz y ante los pies del hombre que la somete. En el plano inferior derecho, dos soldados españoles sostienen a un hombre indígena maniatado y de rodillas, con sus pies sujetados por grillos, para marcarle el rostro. El mural muestra el arribo de los discursos de dominación, el violento ejercicio del poder de la Iglesia, de la Corona, y por supuesto de las ambiciones personales de Cortés.

Las tres figuras centrales representan tres elementos intrínsecos de la conquista: el oro, la espada y la pluma. El triángulo que se cierra genera una fuerte dicotomía entre europeos e indígenas, o entre amos y esclavos

(este último es el sentido que parece sugerir la figura del único esclavo negro en el mural). La triangulación de las figuras alude con ironía a la Santísima Trinidad, ya que incorpora a la Iglesia y a la conversión a la religiosidad patriarcal cristiana en la escena de dominación colonialista.

El espacio sobre el que se ciernen las tres figuras masculinas es un círculo patriarcal que solo parece abrirse hacia los observadores y alegoriza el espacio del poder. Pero la figura propiamente central en el círculo es la del letrado enfrascado en el acto de escritura y registro, a quien Rivera representa como instrumental y constitutivo del ejercicio del poder y la dominación. Podrá recordarse aquí el argumento clásico de la ciudad letrada de Ángel Rama (1984), quien sostiene:

Dentro de [las ciudades latinoamericanas coloniales] siempre hubo otra ciudad no menos amurallada ni menos sino más agresiva y redentorista, que la siguió y condujo. Es la que creo que debemos llamar la ciudad letrada, la cual cumplía las funciones culturales de las estructuras de poder [...]. En el centro de toda ciudad [colonial], según diversos grados que alcanzaban su plenitud en las capitales virreinales, hubo una ciudad letrada que componía el anillo protector del poder y el ejecutor de sus órdenes: una pléyade de religiosos, administradores, educadores, profesionales, escritores y múltiples servidores intelectuales, todos esos que manejaban la pluma, estaban estrechamente asociados a las funciones del poder (p. 25).

Específicamente, la figura del letrado podría aludir al cronista Francisco López de Gómara (1511-1559). Se trata del autor de la *Historia de las Indias y conquista de México* (1553/1984), una conocida celebración de la figura de Cortés que podemos pensar, según la tipología historia/contrahistoria foucaultiana, como la historia de los vencedores. López de Gómara⁹⁰ era un sacerdote erudito y un amigo de Cortés. Escribió la crónica sin haber pisado las Indias, después de que el conquistador muriera en 1547, basándose en informes y por encargo de Martín Cortés, el hijo (reconocido como natural) mestizo nacido de la unión de su padre con doña Marina. La primera parte está dedicada al emperador Carlos V y sirve como un marco contextual para la segunda, dedicada al marqués del Valle, el hijo

90 Para un tratamiento más detallado de López de Gómara, su obra y lugar en el archivo colonial, sobre todo en tensión con otros cronistas, véase Añón (2012b).

de Cortés. Como uno de los propósitos de la obra es engrandecer al conquistador, lo presenta como un héroe y un buen vasallo de la Corona. La crónica tiene también descripciones relativamente detalladas de los distintos grupos indígenas que habitaban la región, particularmente de los mexicas. En otras palabras, López de Gómara da cuenta de los pueblos que Cortés conquistó con el fin de enaltecer su figura. Su obra en conjunto y el proyecto de escribir en castellano, sumados al deseo de fungir como cronista de Carlos V, lo hacen el historiador por excelencia del imperio Habsburgo (Jiménez, 2008). López de Gómara (1984), siguiendo la tradición romana, sostenía que todo imperio debía tener crónicas de sus héroes.⁹¹ En la dedicatoria a Martín Cortés, el cronista se expresa así:

La historia dura mucho más que la hacienda, porque nunca le faltan amigos que la renueven, ni le empecen guerras, y cuanto más se añeja, más se precia. Acabáronse los reinos y linajes de Nino, Darío y Ciro, que comenzaron los imperios de asirios, medos y persianos; mas duran sus nombres y fama en las historias. Los reyes godos de nuestra España, con Rodrigo fenecieron, más sus gloriosos hechos en las crónicas viven (p. 3).

Atento como siempre a las funciones culturales del poder, en su mural Rivera sitúa la escritura de la historia como parte constitutiva de un círculo de relaciones que simboliza el poder colonizador. Dicho círculo se abre hacia los espectadores revelando cierta permeabilidad, a la vez que su estructura central se conforma de las relaciones entre los hombres europeos que, con la pluma, la espada y amparados en el discurso de la religión católica, mueven y dominan el mundo material, los bienes y los cuerpos a su alrededor. El poder se representa claramente como patriarcal. Son tres hombres los que forman el círculo.

Rivera, comprometido con un arte para la educación política del pueblo, representa el poder, pero muestra sus operaciones y relaciones como inestables y fluctuantes. La fuerza desestabilizadora se ve en una cuarta figura que Rivera pinta en un sector específico de la composición, en el plano derecho, es decir, en el sentido del decurso del tiempo histórico y su escritura, muy próximo al lugar central que ocupan las tres figuras

91 Sobre López de Gómara como cronista imperial, véase Jiménez (2008).

masculinas. Se trata de la figura de una mujer indígena, doña Marina, situada a espaldas del conquistador. Ella observa el intercambio por encima del hombro derecho del español, por eso su rostro desaparece detrás de la figura del hombre.

Esa parcial invisibilidad sugiere la crisis de la identidad de la mujer indígena en el escenario de la guerra de razas. Se trata del rostro de una de las mujeres sobre las que tratamos en el capítulo anterior, fundamental para el despliegue del dispositivo de alianza en la conquista. La posición del cuerpo de la mujer reproduce la del hombre. Desde un lugar más alejado del centro de poder, ella observa el intercambio. La relación que establece Rivera entre estas dos figuras es de proximidad, de confianza (ella está a su diestra y mira hacia adentro del triángulo), de subordinación (está detrás de él) y de servilismo (ella carga un bulto en la mano y él carga la bolsa de monedas). Su rostro que desaparece constituye la señal más clara de su sumisión y de la pérdida parcial de su identidad.

En contraste con la desaparición del rostro de la madre, Rivera pinta de frente el rostro del niño mestizo.⁹² Es, de hecho, solamente un rostro, ya que, al estar envuelto en un paño, como es la costumbre indígena, no podemos ver su cuerpo. Su rasgo más distintivo son sus grandes ojos azules, que dirigen la mirada directamente hacia los observadores. En medio de la escena de guerra, de esclavitud y de conversión religiosa, ese rostro mestizo de frente desestabiliza el centro e indaga al observador. ¿Quién es el mestizo como sujeto jurídico, religioso y cultural? ¿Cuál es su rol en el intercambio material, en el sistema de explotación colonial? ¿Cómo entrará al espacio de poder colonial? ¿Qué discursos desplegará? ¿Qué lugares ocupará en el discurso de la historia? ¿Cuáles serán sus lealtades y sus estrategias de poder? Ese sujeto y su posición en las relaciones coloniales de fines del siglo XVI y principios del XVII son el tema de este capítulo.

Entrelugar de la historia y la contrahistoria

Los hijos mestizos formaron parte del proceso de reconfiguración de las relaciones de poder, abriendo espacios intersticiales, o terceros espacios,

92 Utilizo el género masculino porque supongo que el niño representado es Martín Cortés, ya que Rivera es conocido por retratar personajes históricos en sus murales. La situación de las mujeres mestizas presenta consideraciones específicas que no abordo en este capítulo, pero que retomo en el capítulo 4.

en la guerra de razas llamada conquista. Mucho se ha escrito sobre esos intersticios con relación a los mestizos, cubriendo un espectro que va desde lo celebratorio hasta lo absolutamente peyorativo. Aquí no me detendré a reseñar ese amplio espectro, ya que lo que me interesa indagar son esos intersticios en tanto puntos oscilantes de articulación de subjetividades y agencias que produjeron discursos y prácticas con impacto político en las tramas del poder colonial. Para ello parto de la teoría de Gloria Anzaldúa (1987) sobre el tercer elemento y la de Homi Bhabha (1984) sobre el tercer espacio, las cuales me permiten explorar esos intersticios y desarrollar una lectura sobre los efectos del mestizaje carnal en las funciones políticas de discursos generalmente abordados como culturales.⁹³

Podría decirse que Anzaldúa (1987), con su conocido ensayo-poemario *Borderlands/La frontera*, produjo un punto de inflexión crucial con respecto a cómo se conceptualizan las posiciones subjetivas poscoloniales. Al definir el mestizaje como un estado de conciencia entre mundos, permitió resignificar el término en tanto subjetividad y como un tercer elemento, atravesado no solo por la raza cultural y biológica, sino también por el género sexual, ante categorías binarias propias del imaginario colonial como colonizador y colonizado, las cuales fueron reificándose a lo largo del tiempo. «De esta polinización cruzada racial, ideológica, cultural y biológica, una conciencia “alien” se está haciendo una nueva conciencia *mestiza*, una *conciencia de mujer*. Es una conciencia de la Frontera» (p. 77, traducción mía, cursivas en español en el original). Esta configuración de la conciencia mestiza o tercer elemento es el resultado de una operación, no poco problemática, realizada por Anzaldúa, que conllevó entre otras cosas una apropiación libre de la idea de raza cósmica de Vasconcelos: «José Vasconcelos, filósofo mexicano, visualizó *una raza mestiza, una mezcla de razas afines, una raza de color —la primera raza síntesis del globo—*. La llamó una raza cósmica, *la raza cósmica*, una quinta raza que abraza las cuatro principales razas del mundo» (p. 97, traducción mía, cursivas en español en el original). La propia Anzaldúa aclara en una nota del texto que su interpretación de Vasconcelos es en realidad un acto de apropiación: «Este es mi propio “arranque” sobre la idea de José Vasconcelos» (p. 97, traducción mía). Anzaldúa toma de Vasconcelos el modelo de mestizaje como proceso de mezcla racial y biológica para proponer un espacio subjetivo nuevo e incluyente:

93 Sobre el problema de los abordajes culturalistas en los estudios coloniales, véanse Verdesio (1997, 2012) y Catelli (2013), donde retomo esta línea de discusión.

En el intento de elaborar una síntesis, el ser ha agregado un tercer elemento que es mayor que la suma de sus partes cortadas. Ese tercer elemento es una nueva conciencia —una conciencia mestiza— y a pesar de que esta es una fuente de intenso dolor, su energía viene del movimiento creativo continuo que sigue descomponiendo el aspecto unitario de cada nuevo paradigma (p. 80, traducción mía).

La conciencia mestiza es el resultado de un proceso por el cual el sujeto colonial produce un tercer elemento cuya característica esencial es la continua ruptura de cualquier paradigma identitario que pretenda ser unitario, el cual, por otro lado, es mayor que las partes que conforman y dividen a ese sujeto.

Si bien esta apropiación resulta productiva, también es problemática en la medida en que no solo celebra la idea de mestizaje de Vasconcelos, sino que además pierde de vista el problema del poder y la violencia colonial a favor de una conciencia creativa que justifica el «intenso dolor» de ser mestiza. *Borderlands/La frontera* ha sido blanco de varias críticas por la manera en que se apropia de algunos elementos de la cultura precolombina y los transforma con el fin de hacerlos parte del proceso creativo de la conciencia mestiza. A propósito de esas críticas, en su detenido análisis de la recepción del texto, Yvonne Yarbro-Bejarano (1994) ha observado:

Otro sitio privilegiado para la construcción de la conciencia fronteriza es Coatlicue, la Señora de la Falda de Serpientes, una deidad precolombina similar a la Kali de la India en su fusión no dualista de opuestos —destrucción y creación, masculino y femenino, luz y oscuridad—. El énfasis del texto en Coatlicue ha disparado la crítica de que Anzaldúa *comprime y distorsiona* la historia mexicana. Mientras los mexicanistas e historiadores tienen buenos motivos para estar molestos con la libertad con que Anzaldúa maneja la historia precolombina, me da la impresión de que *el texto está menos interesado en la precisión histórica que en la apropiación y redefinición imaginativa de Coatlicue en función de la creación de un nuevo mito*, definido textualmente como «un cambio en el modo en que percibimos la realidad, el modo en que nos vemos a nosotros mismos, y los modos en que nos comportamos (80)» (p. 15, traducción y énfasis míos).

Este pasaje de Yarbro-Bejarano destaca que las estrategias de apropiación que despliega Anzaldúa, aun a costa de comprimir y distorsionar la historia precolombina, tienen como función la creación de un nuevo mito que sea capaz de propiciar cambios en lo que Rivera Cusicanqui (2010), utilizando el concepto de Bourdieu, llama los *habitus* del colonialismo interno, los cuales vincula con el mestizaje (p. 117). Es allí donde Anzaldúa esboza un proyecto político para el feminismo chicano.

Es curioso que en este punto Anzaldúa reproduzca el gesto providencialista de Vasconcelos, aunque desde otro lugar de enunciación. Tanto en *La raza cósmica* como en *Borderlands*, hay una apropiación y una distorsión del pasado. Recordemos que Vasconcelos escribe desde un lugar de enunciación criollo y nacionalista, en beneficio del espíritu de la raza y de la nación. Desde el lugar de enunciación de la chicana, Anzaldúa se apropia del modelo de Vasconcelos, pero en beneficio de la creación de una conciencia mestiza. Ambos son proyectos políticos a futuro, impulsados a partir de un olvido activo a nivel subjetivo, más palpable en el caso de Anzaldúa (1987), cuyo modelo requiere tolerancia ante la ambivalencia y lo contradictorio, ya que aspira a lograr una síntesis: «Adoptar la posición de sujeto de la “nueva mestiza” requiere desarrollar tolerancia ante las contradicciones, tolerancia ante la ambigüedad [...], ella no solo sostiene contradicciones, convierte la ambivalencia en algo más» (p. 79, traducción mía).

La pregunta radica en qué puede aportar el modelo de tercer elemento de Anzaldúa a la propuesta de una arqueología del mestizaje, aun teniendo en cuenta que produce ciertas distorsiones del pasado. Más allá del proyecto político específico propuesto por Anzaldúa,⁹⁴ el cual demanda ser entendido en sus propios términos, su concepción de cómo se forma la conciencia mestiza revela que, entre las estrategias discursivas que utiliza la mestiza, la apropiación y la redefinición del discurso histórico y la mitología hegemónicas son aspectos cruciales. Es interesante notar que Anzaldúa, de modo similar a Fanon, pero desde la nueva conciencia de la mestiza, muestra el poder de los discursos y los imaginarios en la vida política y los cuerpos de los sujetos poscoloniales (Catelli, 2017b; De Oto, 2018; De Oto y Catelli, 2018; Rivera Cusicanqui, 2010). Comparar los mestizajes de Vasconcelos y Anzaldúa nos permite advertir que las

94 Sobre el proyecto político de Anzaldúa, véanse Yarbro-Bejarano (1994, p. 15), Alarcón (1990, pp. 248-55).

implicaciones políticas del despliegue de discursos similares pueden variar según las configuraciones de poder y de los sujetos que las utilicen. Al mismo tiempo, la comparación sigue un hilo conductor que visibiliza los efectos subjetivos, discursivos e imaginarios de la estrategia de mestizaje en distintos escenarios y en la larga duración de la colonialidad.

Para profundizar un poco más respecto de los efectos producidos por el mestizaje carnal, cabe detenernos brevemente en la teoría del tercer espacio de Bhabha, la cual nos permite matizar algunas conceptualizaciones binarias del discurso colonial y de las nociones ontologizadas del sujeto mestizo. No me detendré aquí en los detallados aspectos crítico-teóricos que Bhabha desarrolla en torno a esta noción, la cual emerge en el contexto de una problematización de la oposición teoría/práctica política. Bhabha (2002) la resume así:

[Una toma de] posición sobre los márgenes móviles del desplazamiento cultural (que confunde cualquier sentido profundo o «auténtico» de una cultura «nacional» o un intelectual «orgánico») y preguntar cuál podría ser la función de una perspectiva teórica comprometida, una vez que se toma como punto de partida paradigmático la hibridez cultural e histórica del mundo poscolonial (p. 41).

Según Bhabha, el tercer espacio define un entrelugar en situaciones coloniales. Es el espacio intersticial donde se produce la diferencia cultural, es decir, «un proceso de significación mediante el cual las afirmaciones de la cultura y sobre la cultura diferencian, discriminan y autorizan la producción de campos de fuerza, referencia, aplicabilidad y capacidad» (2002, p. 54, énfasis en el original). Para comprender la significación de estos postulados con relación al desarrollo de nuestra propia condición poscolonial, atravesada por el mestizaje y por el colonialismo interno, es crucial destacar el aspecto político que se configura en ese tercer espacio signado por la ambivalencia, tal como lo concibe Bhabha (2002):

Sólo cuando comprendemos que todas las proposiciones y sistemas culturales están contruidos en este espacio contradictorio y ambivalente de la enunciación, empezamos a comprender por qué los reclamos jerárquicos a la originalidad o inherente «pureza» de las culturas son insostenibles, aun antes de recurrir a las instancias empíricas

históricas que demuestran su hibridez. La visión de Fanon del cambio político y cultural revolucionario como un «movimiento fluctuante» de inestabilidad oculta, no pudo ser articulado como *práctica* cultural sin un reconocimiento de este espacio indeterminado de los sujeto(s) de la enunciación (p. 58).

Me gustaría vincular ese tercer espacio, marcado por la ambivalencia y la negociación entre culturas en conflicto, con posiciones discursivas mencionadas por Bhabha (2002, p. 58) y agencias que tensionan sentidos «auténticos», teleológicos y providencialistas de la identidad mestiza, como los que detecto en Vasconcelos y en Anzaldúa, aunque de otro modo, los cuales pueden ciertamente extenderse a muchos otros ejemplos. Sigo aquí el movimiento de sujeto a agencia que ha propuesto José Antonio Mazzotti (2008) con relación a los criollos, para dar cuenta de su relacionalidad y posicionalidad. Las agencias se forjan, definen y redefinen de manera no lineal, muchas veces atravesadas por la ambivalencia, y alcanzan múltiples planos, como el económico, el político y el discursivo (p. 93).

En lo que sigue, mi objetivo es explorar algunas características de ciertos discursos sobre los sujetos mestizos, y discursos y prácticas de agencias mestizas que surgen a fines del siglo xvi y principios del xvii, para analizarlos comparativamente, con relación a discursos coloniales oficiales, así como contrahistorias narradas desde un punto de vista indígena. Una manera de hacer esta exploración es advertir el despliegue de las estrategias discursivas de apropiación, distorsión y creación de una nueva mitología presentes en el ensayo de Anzaldúa. Otra aproximación implica el modelo de tercer espacio de Bhabha, que nos sirve para visibilizar los efectos políticos de la posicionalidad intersticial de los mestizos como sujetos del discurso y como agentes de la diferencia cultural colonial.

Los casos de mestizos sobre los que trata este capítulo son el de Domingos Fernandes Nobre/Tomacaúna, de Brasil, y el de Gómez Suárez de Figueroa/Inca Garcilaso de la Vega, de Perú. En otra sección, analizo algunos pasajes de la *Primer nueva corónica y buen gobierno* (1615) del autor yarovilca Felipe Guaman Poma de Ayala, también de Perú, quien expresa una perspectiva indígena negativa sobre los mestizos. Mi análisis se enfoca en las formas de articulación de los sujetos mestizos en el discurso, el uso de referencias prácticas y culturales de tradiciones en pugna como herramientas retóricas estratégicas para negociar posiciones subjetivas, y

las aparentes contradicciones de sus posiciones ante culturas y estructuras sociopolíticas en imbricación y en guerra.⁹⁵ ¿Cómo se configuran las identidades de los mestizos? ¿Qué discursos producen estos sujetos en el entrelugar de la historia colonial? ¿Qué entrelugares del entramado sociocultural colonial hacen visibles en tanto ellos se constituyen como agentes socioculturales y políticos? ¿Qué inquietudes y ansiedades provocan desde esos terceros espacios que se encarnan en ellos, en sus cuerpos?

La idea de un tercer espacio nos remite a un entrelugar de los discursos históricos coloniales que se expresa entre dos modos que Foucault (2014) llama «discurso histórico» y «contrahistoria»,⁹⁶ una tipología que, como veremos, resulta crucial para comprender la emergencia y la posicionalidad de las agencias mestizas. Así se refiere Foucault al discurso histórico:

Doble papel: por un lado, al contar la historia, la historia de los reyes, los poderosos, los soberanos y sus victorias (o, eventualmente, de sus provisionales derrotas), se trata de vincular jurídicamente a los hombres al poder mediante la continuidad de la ley, que se pone de relieve dentro de ese poder y en su funcionamiento; vincular, por lo tanto, jurídicamente a los hombres a la continuidad del poder y por la continuidad del poder. Por el otro, se trata también de fascinarlos con la intensidad, apenas tolerable, de la gloria, de sus ejemplos y sus hazañas. El yugo de la ley y el brillo de la gloria me parecen las dos caras mediante las cuales el discurso histórico aspira a suscitar cierto efecto de fortalecimiento del poder. La historia, como los rituales, las consagraciones, los funerales, las ceremonias, los relatos legendarios, es un operador, un intensificador del poder (p. 68).

En este pasaje se refleja lo que advertíamos respecto de la figura de López de Gómara, cronista de Cortés, en el mural de Rivera. Pero hay otros puntos que quiero comentar en detalle, también iluminados por el

95 Aquí no trabajo con materiales de la conquista de México, aunque la estrategia de mestizaje produjo efectos que han de analizarse en función de la especificidad de esta situación de conquista y la trama discursiva resultante. Puede consultarse el estudio de Añón (2012a), que tiene algunos puntos de contacto con la lectura que presento acá y podría propiciar algunas comparaciones y matices necesarios.

96 Foucault usa «contrahistoria» y «discurso de la guerra de razas» intermitentemente, pero, para evitar confusión con «guerra de razas» y caer en cierta redundancia, en mi análisis utilizaré «contrahistoria».

mural. Primero, para Foucault el fin de la Edad Media está signado por el surgimiento del discurso de la guerra de razas y por el advenimiento de lo que llama el «principio de heterogeneidad»:

El postulado de que la historia de los grandes contiene *a fortiori* la historia de los pequeños, el postulado de que la historia de los fuertes acarrea consigo la historia de los débiles, va a ser sustituido por un principio de heterogeneidad: la historia de unos no es la historia de los otros (p. 71).

Con respecto al caso colonial americano, el surgimiento de una contrahistoria o el discurso de la guerra de razas puede detectarse, por ejemplo, en textos como la *Ynstrucción* (1570), de Titu Cusi Yupanqui, en el reclamo por la manera en que los españoles usurpan el poder en el Perú, interrumpiendo las *panacas*, tal como se vio en el capítulo anterior. Titu Cusi produce una narrativa de la resistencia a través del tema de la ilegitimidad de la casta mestiza que crean los españoles al tomar a las mujeres incas nobles e interrumpir las *panacas*. A partir de esta *vision des vaincus* colonial, la definición de contrahistoria se complejiza, ya que Titu Cusi advierte acerca de la amenaza de un tercer e ilegítimo espacio de poder, el cual tendrá su contraparte discursiva, mientras que la tipología de Foucault (2014) es binaria:

En este aspecto la historia que surge entonces, la historia de la lucha de la guerra de razas, es una contrahistoria. Pero creo que también lo es de otra manera, aún más importante. En efecto, esta contrahistoria no sólo disocia la unidad de la ley soberana que obliga, sino que, por añadidura, fractura la continuidad de la gloria. Pone de relieve que la luz —ese famoso deslumbramiento del poder— no es algo que petrifica, solidifica, inmoviliza al cuerpo social en su totalidad, y por consiguiente lo mantiene en el orden, sino que, en realidad, es una luz que divide, ilumina de un lado pero deja en la sombra o expulsa a la noche otra parte del cuerpo social. Y la historia, la contrahistoria que nace con el relato de la lucha de razas, va a hablar precisamente del lado sombrío, a partir de esa sombra. Va a ser el discurso de quienes no poseen la gloria o de quienes la han perdido y ahora se encuentran, quizás transitoriamente pero sin duda durante largo tiempo, en la oscuridad y el silencio (pp. 71-72).

Es justamente en esa caracterización binaria donde se abre el espacio que he llamado entrelugar de la historia, en el cual se articulan los discursos y las agencias de los mestizos. Esto no quiere decir que se trate de una discursividad unitaria, estable u homogénea, sino más bien todo lo contrario. Ese espacio, un espacio de poder, está determinado por una ambivalencia irreductible que a la vez hace visible el entretejido de las relaciones de poder coloniales. Se trata también de un espacio de violencia donde se actualiza permanentemente el estado de guerra de la sociedad de la conquista. Visto como una agencia intermediaria en el contexto de la guerra de razas, el mestizo da un nuevo sentido a la idea de Foucault (2014) de que «no hay sujeto neutral. Siempre se es, forzosamente, el adversario de alguien» (p. 56). Esta es la condición que se traslada al discurso histórico mestizo, entrelugar de la historia y la contrahistoria.

El segundo punto a subrayar con respecto a la distinción de Foucault (2014) entre historia y contrahistoria es la mención de un elemento performativo que intensifica el poder, el cual también encontramos en el tercer espacio. Según Foucault, «la historia, como los rituales, las consagraciones, los funerales, las ceremonias, los relatos legendarios, es un operador, un intensificador de poder» (p. 68). La comparación nos invita a pensar en situaciones, algunas performativas, otras no, pero siempre escriturarias, mediante las cuales los mestizos, no siempre letrados, ejercieron el poder en el entramado social y cultural de la colonia.⁹⁷

Como sugerí más arriba, para ampliar el modelo de sujeto puede resultar productivo concebir a los mestizos como agentes de esos terceros espacios, en el sentido poscolonial de agencia que propone Bhabha, el cual Margarita Zamora (1999) adapta para los estudios coloniales como

97 He desarrollado (Catelli, 2013) esta arista sobre la relación entre escritura, materialidad, cuerpo y performatividad en un escrito sobre las lecturas que se han hecho de Guaman Poma como sujeto letrado: «En los estudios coloniales, la distinción entre “ciudad letrada” y “ciudad real” que estableció Rama y su explícito enfoque en la primera han contribuido a limitar los análisis al orden de los signos y de lo simbólico y a ignorar “la parte material, visible y sensible, del orden colonizador” (1984, p. 32). Si pretendemos continuar o retomar el proyecto de la descolonización de los estudios coloniales, es necesario identificar ciertas limitaciones que continúan vigentes y dificultan el proceso de descolonización y de “cambio de paradigma” que se planteó en los ochenta. Volcar nuestra atención hacia aspectos materiales y subjetivos que no son comprendidos por la mirada filológica y entablar diálogo con otras disciplinas y vertientes crítico-teóricas, como el giro descolonial, son dos vías posibles, sobre las que sería productivo avanzar. Al mismo tiempo, dichas disciplinas y vertientes teóricas tendrían mucho que ganar de un diálogo con los estudios coloniales, que en los últimos treinta años han avanzado enormemente en la dirección del análisis de discurso, por un lado, y en algunos casos, más aislados, en la del análisis del poder colonial, sobre todo desde las perspectivas de raza/etnia, género y sexualidad.

«aquel que es capaz de una acción deliberativa e individual (de palabra o acción)» (p. 191). Por su parte, Rocío Quispe-Agnoli (2004) señala que, si bien Bhabha plantea la noción de agencia en un contexto poscolonial, para Zamora es necesario considerar el impacto de la acción para aplicar la definición de Bhabha al contexto colonial hispanoamericano. Quispe-Agnoli, citando a Zamora con respecto a ese traslado de lo poscolonial a lo colonial hispanoamericano, apunta:

Para que la definición poscolonial de Bhabha sea útil en un contexto colonial, sin embargo, también debe tenerse en cuenta el impacto o los resultados de la acción. En intercambios predicados sobre el ejercicio del poder, en la imposición de la voluntad de uno por encima de la de otro, la eficacia de la acción y el impacto de las palabras son al menos tan significativos como las dimensiones deliberadas o intencionales (p. 228, traducción mía).

La noción colonial de agente puede ser profundizada más aún mediante el análisis comparado que hago en este capítulo entre la agencia mestiza hispanoamericana y la brasileña. ¿Cómo actúan estas agencias como parte de las relaciones de poder de la guerra de razas? ¿Cuáles son los efectos de las agencias mestizas en ese contexto? En el resto del capítulo propongo un análisis de las agencias mestizas a partir de tres conceptos (ambivalencia, repulsión y apropiación) que podemos decir que caracterizan, desde dentro, fuera y a través, el tercer espacio de los mestizos.

Mestizaje y ambivalencia: los mamelucos

Comenzaremos el análisis de las agencias mestizas desde Brasil, un lugar poco frecuentado por los estudios coloniales hispánicos,⁹⁸ con el objetivo de propiciar una comparación que producirá matices en el análisis del mestizo hispánico. En la colonia portuguesa de Brasil,

Visto como parte de este escenario, el concepto de ciudad letrada, sin una importante vuelta de tuerca, resulta insuficiente para encauzar perspectivas *otras* en nuestros estudios, y limitante en lo que se refiere a la inclusión efectiva de artefactos híbridos y no europeos, no necesariamente escriturarios, tanto en el canon colonial como en nuestros marcos epistémicos. Al mismo tiempo, creo que también es posible desarrollar estrategias de análisis textual que se enfoquen en aspectos físicos o materiales que ingresan en los textos coloniales y establecer un diálogo interdisciplinario desde nuestro campo de estudios» (p. 69).

98 Hay algunos investigadores que trabajan de manera comparada. Costigan (1997) traza una

los mestizos hijos de mujeres indígenas y colonos portugueses fueron llamados *mamelucos*. El origen del término, que en el siglo xvi se escribía *mamaluco*, presenta cierta controversia, con respecto a la cual Ronaldo Vainfas (1995) señala:

Maxime Haubert afirma que alguns ligam a palavra ao vocábulo tupi *maloca* (a morada dos índios), termo por vezes utilizado para designar a expedição apresadora que celebrizaria os próprios mamelucos. Outros lembram que o termo era de uso corrente no Portugal medieval, usado para designar os mestiços portugueses e mouros, e posteriormente adaptado para os mestiços de brancos e índias no Brasil. A opinião predominante é, contudo, a de que a palavra mameluco foi atribuída àqueles mestiços pela sua ferocidade na caça aos escravos.

A última versão parece ser, com efeito, a mais consistente, o que não exclui a hipótese de a palavra ter sido usada no medioevo português para designar os filhos de cristãos e mouros. Mameluco é palavra de origem árabe, *mamluk*, que significa «escravo, pajem, criado» —segundo Aurélio Buarque de Holanda—, mas é o arguto Antônio Moraes Silva quem fornece a chave para esclarecer de vez a questão, ao dizer que mamelucos «eram turcos criados nas artes da guerra». A palavra vulgarizou-se em Portugal possivelmente na Idade Média, derivando do termo árabe denotativo da facção de escravos turcos que, engrossando as fileiras do exército musulmano no Egito, acabaria por fundar uma dinastia afamada por sua tirania da região. Nossos mamelucos colonias (para não falar dos mestiços reinóis) herdaram, pois, no próprio nome, a fama de violência dos guerreiros turco-egípcios (pp. 141-142).

Hay que destacar que, en Brasil, *mameluco* era considerado sinónimo de *mestiço*. En la *História do Brasil* (1627/1954) de fray Vicente do Salvador se equiparan del siguiente modo: «Mamalucos chamamos os mestiços, que são filhos de brancos e índias» (p. 180). En esta obra, considerada la primera historia oficial de Brasil, el *mameluco* es la figura central del capítulo vigésimo del segundo libro, el cual trata sobre las entradas de los portugueses al *sertão*, que se hacían para capturar indios y esclavizarlos: «Das entradas que neste tempo se fizeram pelo sertão» (p. 180). Fray Vicente relata:

arqueología de lo que llama una «exclusión mutua» (p. 13). Véase también Voigt (2005, 2006).

Deu o governador as licenças que lhe pediram pera mandarem ao sertão descer índios por meio dos mamalucos, os quais não iam tão confiados na eloqüência que não levassem muitos solados brancos e índios confederados e amigos, com suas frechas e armas, com as quais, quando não queriam por paz e por vontade, os traziam por guerra e por força. Mas ordinariamente bastava a língua do parente mamaluco (p. 180).

Lo anterior quiere decir que, como sugiere Vainfas (1995), la figura del mestizo en Brasil se asoció desde un principio con la feroz habilidad guerrera de los turcos. Sin embargo, como expresa fray Vicente, el *mameluco* era un mestizo guerrero que, además de dominar las armas, también hacía uso de la elocuencia, o sea, de estrategias retóricas y de su conocimiento de las lenguas indígenas para reducir a los indios del interior. Si los indios no querían acompañar a los captores «por paz e vontade», entonces eran reducidos «por guerra e por força». En este pasaje hay por lo tanto una notable equiparación del manejo de los *mamelucos* de la lengua y de las armas, además de los lazos de parentesco, que fray Vicente también resalta. El uso de la lengua se asocia con la paz y la voluntad — la política —, mientras que el uso de las armas se asocia con el uso de la fuerza — la guerra —.

Podemos ver, a partir de las impresiones de fray Vicente (1954), que en el espacio colonial tanto las armas como la lengua eran las dos caras de una misma relación de dominación. En el caso brasileño, es evidente la condición del mestizo como agencia intermediaria que con frecuencia toma partido por el imperio, en una situación de lucha en que la lengua se consideraba un recurso estratégico. El bilingüismo se relaciona aquí con un sentido táctico y guerrero. El valor de ese recurso se puede advertir en algo que ya ha sido señalado por Vainfas (1995), quien utiliza una frase del propio fray Vicente para plantear que sin la intervención de los *mamelucos* los portugueses hubieran seguido «*aranhando a praia como caranguejos*» (p. 142), expresión que describe la práctica colonial portuguesa de establecer *feitorias* a lo largo de la costa sin incursionar hacia el interior.

La contribución de los *mamelucos* en el periodo de la conquista de Brasil fue facilitar las entradas al oeste y funcionar como guías por el *sertão* e intérpretes de las lenguas y culturas indígenas, desconocidas por los portugueses. Como sugiere Vainfas (1995), esta participación de los *mamelucos* en la colonización se hizo posible por su conocimiento de

la llamada «lengua general» de Brasil —el tupí— y por su apego a las tradiciones y los conocimientos recibidos en el seno de la cultura materna indígena. Estos, señala el mismo autor, eran conocimientos prácticos que iban desde la utilización de hierbas curativas y cómo abrir caminos hasta el uso del arco y la flecha:⁹⁹

Criados por suas mães índias, quer no seio da cultura nativa, quer nos núcleos de colonização, os mamelucos herdaram dos nativos o *savoir faire* necessário às lides do chamado sertão. Herdaram o conhecimento da geografia, o modo prático de abrir trilhas na floresta, de contornar o perigo das feras e cobras, de utilizar ervas terapêuticas com a desenvoltura de curandeiros (pajés). Herdaram o saber e as técnicas guerreiras, em especial o manuseio do arco e flecha, arma por vezes mais eficiente que a espingarda ou o arcabuz europeu. Herdaram, enfim, o conhecimento da língua a que os jesuítas chamavam a «mais geral falada na costa do Brasil», o que fazia deles intérpretes por excelência do colonizador português (pp. 142-143).

Los indígenas eran la fuente de los conocimientos que los europeos apreciaban en los mestizos en tanto recursos estratégicos para la expansión. A la vez, los europeos consideraban que los indígenas eran bárbaros. El prejuicio se percibe claramente en el siguiente pasaje de fray Vicente (1954), que comenta la supuesta procedencia del «gentio do Brasil»:

Esta gente veio de outra parte, porém donde não se sabe, porque nem entre eles há escrituras, nem houve algum autor antigo que deles escrevesse [...]. O que de presente vemos é que todos são de cor castanha e sem barba, e só se distinguem em serem uns mais bárbaros que outros (posto que todos são assaz) (p. 77).

La barbarie indígena se asocia en este pasaje con la falta de escritura alfabética y de historia. Como sabemos, sin embargo, este prejuicio ante

99 El historiador brasileño Sérgio Buarque de Holanda recopila en *Caminhos e fronteiras* (1957) muchos de esos conocimientos prácticos. Dice Vainfas (1995) sobre este texto: «Encontra-se ali o essencial de uma etno-história dos mamelucos, bandeirantes e sertanistas que se moviam com rara destreza diante dos perigos da mata» (p. 142).

las lenguas indígenas y la oralidad se manifestó tanto en la colonización hispánica como en la portuguesa. Recordemos, por ejemplo, la frustración de los religiosos peninsulares frente a la transmisión oral de relatos en la *Relación acerca de las antigüedades de los indios* (1498), sobre la que traté en el capítulo 2. Cuando Pané entrevista a los taínos, se encuentra con que estos le relatan varias versiones diferentes del mito de origen. Al traducir y transcribir las informaciones que recibe, Pané, como fray Vicente, relaciona la falta de escritura con la falta de una historia lineal y con la falta de raciocinio, lo cual torna a los indígenas en bárbaros.¹⁰⁰

Sin embargo, la oralidad no se entenderá solo como ausencia de escritura, sino como una característica que fray Vicente (1954) considera positiva: la elocuencia. No obstante, se trata de una elocuencia defectuosa desde el punto de vista del religioso. La ausencia de los fonemas /f/, /l/ y /r/ en la lengua tupí se interpreta como falta de «letras» y como falta de fe, ley y rey, es decir, civilidad:

E sem falta são mui eloqüentes e se prezam alguns tanto disto que, da prima noite até pela manhã, andam pelas ruas e praças pregando, excitando os mais à paz ou à guerra, ou trabalho, ou qualquer outra coisa que a ocasião lhes oferece, e, entretanto que um fala, todos os mais calam e ouvem com atenção. Mas nenhuma palavra pronunciam com f, l, ou r, não só das suas mas nem ainda das nossas, porque, se querem dizer Francisco, dizem Pancicu e, se querem dizer Luís, dizem Duí; e o pior é que também carecem de fé, de lei e de rei,¹⁰¹ que se pronunciam com as ditas letras (p. 78, énfasis mío).

El señalamiento de estas carencias, un tropo que se repite una y otra vez en los textos de la conquista, se entiende a partir de una tipología de la

100 Desde el comienzo de su relación, Pané (1988) pone en entredicho la veracidad de la mitología taína y la efectividad de la transmisión oral, la cual le resulta desordenada. Según él, el problema es la falta de escritura: «Todo esto les han hecho creer sus antepasados, porque ellos no saben leer, ni contar hasta más de diez» (p. 38). Más adelante afirma: «Como los indios no tienen letras, ni escrituras, no saben contar bien estas fábulas, ni yo puedo escribirlas con exactitud. Por lo cual creo que pongo primeramente lo que debía ser lo último, y lo último lo que debía estar antes; pero todo lo que escribo es según me lo contaron, y por tanto, yo lo refiero como lo supe de los indios» (p. 45).

101 Podemos encontrar esta especie de aforismo eurocéntrico de conquista también en francés (*sans roi, sans loi, sans foi*), en escritos de los siglos XVI y XVII, por ejemplo, en la relación de André Thevet (Parker Brienen, 2006, p. 81).

barbarie trazada por Bartolomé de las Casas (1559?) en *Apologética historia sumaria* (Mignolo, 2000, p. 36), aunque, como lo ha señalado Lepe-Carrión (2016), dicha tipología cuenta con una genealogía mucho más antigua cuyas primeras construcciones pueden hallarse en la *Ilíada* de Homero (pp. 26-27). Para comprender este tropo de la carencia en los textos coloniales de los siglos XVI y XVII es necesario destacar la configuración romana de la idea de barbarie y la relación estrecha que se establece en torno a la lengua —el latín—, su escritura y sus funciones de poder, tal como se sintetiza en el triángulo foucaultiano de poder, verdad y derecho (Foucault, 2014, pp. 33-47) y en el círculo de poder que representa Rivera (1951) en el mural que analizamos más arriba. Los bárbaros serán, como indica Lepe-Carrión (2016)

quienes desconozcan el latín como lengua oficial durante el Imperio Romano o, más bien, quienes habiten fuera de los límites de Roma; es decir, no se es bárbaro por desconocer la lengua latina, sino, por no habitar los perímetros de su habla cotidiana, por estar fuera del orden legal romano; el *logos* se convierte así en la ley, en el derecho (p. 30).

El pasaje de fray Vicente (1954) citado un poco más arriba y su apreciación sobre los *mamelucos* puede leerse entonces a partir de estas configuraciones en torno a la idea de barbarie. A la vez, revelan que se le otorgaba un valor estratégico al conocimiento de las lenguas indígenas que tenían los mestizos de primera generación. Pero esta valoración, es necesario destacarlo, es concurrente con el prejuicio que había contra las lenguas indígenas y la oralidad, interpretada como carencia de «locución literal» (Mignolo, 2000, p. 37) y, en consecuencia, como carencia de ley. Algo similar sucedería con la habilidad guerrera, sobre todo en los grupos indígenas en los que había una tradición de este tipo, tanto en las colonias portuguesas como en las hispánicas. La «ferocidad e ingobernabilidad» (Mignolo, 2000, p. 37) se corresponden con un tipo de bárbaro, «aquellos que no saben gobernarse a sí mismos ni pueden ser gobernados» (Mignolo, 2000, p. 37).

A pesar de los defectos de su lengua y la vileza de su cultura, los bárbaros *mamelucos* tenían un enorme valor estratégico para la empresa colonial. Esta situación resultó en complejas adhesiones culturales, religiosas y guerreras de los *mestiços*, que supieron captar esas tensiones

y utilizarlas para negociar posiciones de poder. Vainfas (1995) cita varios casos de *mamelucos* que llevaban vidas dobles (pp. 139-159), las cuales investiga a través de *devassas* —casos inquisitoriales—. Uno de estos es el de Domingos Fernandes Nobre. Nacido en Pernambuco alrededor de 1546, era hijo de un pedrero portugués y una indígena bautizada Joana. Su madre lo crió entre los colonos y, por eso, fue bautizado y educado bajo la doctrina cristiana. A los dieciocho años, Domingos decidió abandonar el litoral y adentrarse en el *sertão*, donde vivió hasta los treinta y cinco años. Agregó a su nombre cristiano el tupí Tomacaúna, que pasó a formar parte de su nombre completo (un gesto que veremos también en el cambio de nombre de Gómez Suárez de Figueroa a Inca Garcilaso de la Vega, sobre quien trataré en la sección de este capítulo que dedico al mestizo peruano). Como observa Vainfas (1995):

Indígena por parte de mãe, pelo nome e por falar tupi, Domingos Tomacaúna o seria no corpo, todo ele tatuado, sinal de que o mameluco se transformara em grande guerreiro nativo. Guerreiro que fizera muitos prisioneiros e, conseqüentemente, os executara com tacape —cerimônia que preludiva a antropofagia ritual dos tupi— (p. 143).

Cada uno de los tatuajes que para Vainfas señalaban la transformación de Domingos a Tomacaúna era hecho por los tupíes como parte del ritual de la antropofagia (pp. 143-144). En las guerras entre grupos indígenas, en este caso entre tupinambá y tupiniquim, los enemigos que se capturaban eran sacrificados en estos rituales. Jean de Léry,¹⁰² el joven calvinista francés que vivió por dos años entre los tupíes y fue testigo de vista de muchos de sus rituales,¹⁰³ describía que quienes ejecutaban los sacrificios se retiraban a sus chozas para realizarse incisiones en distintas partes del cuerpo. Las incisiones indicaban las víctimas sacrificadas y aumentaban la reputación del guerrero.

102 Para más información y análisis de la obra y la experiencia relatada por Jean de Léry, véanse Whatley (1989, pp. 15-25), Castro-Klarén (1997), De Certeau (1993, pp. 203-221).

103 El estudio clásico es el de Fernandes (1989), quien explica con respecto a este ritual en particular que los cortes representaban un acto expiatorio (p. 237). Vainfas (1995) también señala que «se o guerreiro não a fizesse, derramando o próprio sangue, tinha por certo que também ele morreria; o flagelo significava também o sentimento de pesar pela morte dos parentes devorados pelo inimigo; era, enfim, um protesto de vingança contra as ameaças que a vítima do sacrifício lançava ritualmente contra o próprio matador» (p. 144).

Las numerosas incisiones que marcaban el cuerpo de Domingos Tomacaúna eran señal de que este cristiano había sido también un gran guerrero y había matado y comido a muchos enemigos. Pero, además de eso, sus tatuajes — un tipo de escritura bárbara hecha con tinta negra de *jenipapo*— significan su condición, múltiple y fluctuante, de adversario: por un lado, los tatuajes lo marcan y lo hacen legible como enemigo de los guerreros que capturó, sacrificó y comió; por el otro, lo señalan como adversario cultural y religioso de los europeos, para quienes esas marcas indicaban la máxima expresión de la barbarie: la antropofagia.¹⁰⁴ Sin embargo, durante el tiempo que vivió con sus parientes indígenas, Tomacaúna no renegó por completo de su lado colono y participó en distintas actividades con los portugueses. Cuando tenía unos treinta años, integró una expedición de *descimento de gentios* en Bahía, bajo el mando de los portugueses. Es decir que, cuando comenzó su carrera de sertanista al servicio de los esclavistas portugueses, Tomacaúna todavía vivía con sus parientes indígenas e incluso tenía mujeres e hijos en varias aldeas. Cuando anduvo entre jesuitas, fue también padrino de bautismo de dos hermanas indígenas (Vainfas, 1995, pp. 144-45). Alrededor de los treinta y cinco años, aproximadamente en 1580, regresó a vivir entre los colonos, asumió nuevamente su identidad como Domingos Fernandes Nobre, y luego se casó por la Iglesia católica con una mujer blanca, Isabel Beliaga. Participó en esa época en varias expediciones y masacres ordenadas por el gobierno general. Asistía a la iglesia y cometía algunos pecados, como comer carne en días en que no correspondía y tener relaciones carnales con sus dos ahijadas. Ante el auditor de la Inquisición respondería que lo había hecho por ignorar que fuese pecado (Vainfas, 1995, p. 145). Estos detalles sobre la vida de Domingos Fernandes Nobre Tomacaúna muestran, como señala Vainfas, la propia fluidez de la situación colonial, así como la ambivalencia de una agencia mestiza que habita y se mueve en un espacio profundamente contradictorio, pero en el cual construye una posición en el entramado de relaciones coloniales (p. 146).

La definición del discurso de la armonía imposible de Antonio Cornejo Polar (1993) ilumina las contradicciones de este espacio como

104 Para una tropología del canibalismo desde la llegada de Colón hasta la actualidad, véase el prominente estudio de Jáuregui (2005), que toma el concepto de colonialidad de Aníbal Quijano y lo utiliza para analizar el tropo de la antropofagia como un efecto del poder colonial, el cual se manifiesta en la continuidad de las formas coloniales de discriminación social (racial, étnica, antropológica o nacional, según el momento histórico, los agentes y las poblaciones involucradas) más allá del fin de la dominación colonial.

un problema de agencia que abarca también aspectos performativos. Cornejo Polar define el discurso de la armonía imposible como «aquél que pretende configurarse como afirmación y producción de la homogeneidad pero delata, en el mismo acto, la impracticabilidad de tal proyecto» (p. 73). Todas las partes que integran la figura del *mameluco* —el mestizo guerrero, antropófago, polígamo— indican acciones en un contexto colonial, el cual, más que fluido, era violento y contradictorio. Mientras el rol que desempeñó como traductor e intérprete demuestra que Tomacaúna era consciente del valor de ser bilingüe y «elocuente», como diría fray Vicente (1954), también fue guerrero junto a sus parientes indígenas, para luego participar en expediciones esclavistas. Las idas y vueltas entre la elocuencia y las armas de los *mamelucos* también revelan que en este periodo el despliegue de estrategias retóricas debe entenderse como la contracara de la acción o de la violencia armada.

En este punto es importante señalar que, si bien la colonización hispánica y la portuguesa se asemejaron en algunos aspectos, como el prejuicio ante la oralidad y las lenguas indígenas, también hubo diferencias. Conviene, por lo tanto, trazar una distinción más o menos general: a lo largo del siglo xvi y principios del xvii, la colonización española se distinguió por la imposición de la fe y de las leyes cristianas conjuntamente con la lengua española de una manera más sistemática que en Brasil, donde recién a fines del siglo xvi, gracias a las contribuciones de los *mamelucos*, se neutralizó la tendencia lusitana al poblamiento litoral —la colonización basada en el modelo de las *feitorias* (Vainfas, 1995, p. 142)— y comenzó la reducción de los indígenas. Si bien el prejuicio ante la ausencia de escritura alfabética de los indígenas se manifestó también entre los portugueses, en el caso de la colonización española, aparece de manera contundente en los discursos letrados. La noción de que «aquellos que poseen escritura tienen un pasado, una historia, que aquellos sin letras necesariamente no tienen» (Greenblatt, 1991, p. 10, traducción mía), idea que la influencia del humanismo afianzó en el siglo xvi, tuvo un fuerte impacto en las culturas indígenas durante el periodo de la conquista. Martin Lienhard (1991) se ha referido a un fetichismo de la escritura:

A los ojos de los conquistadores, la escritura simboliza, actualiza, o evoca —en el sentido mágico primitivo— la autoridad de los reyes

españoles, legitimada por los privilegios que les concedió, a raíz de la reconquista cristiana de la península ibérica, el poder papal. A su vez, la institución romana, heredera autoproclamada del legado cristiano, se considera depositaria de la que fue, en la Europa medieval, la Escritura por excelencia: La Biblia. El poder —o capacidad performativa— que Colón y sus compañeros ven encarnado en el texto escrito resulta, en última instancia, un poder ideológico afianzado en la concepción occidental etnocentrista del valor de las Sagradas Escrituras judeo-cristianas (pp. 5-6).

De hecho, una de las mayores empresas civilizatorias del siglo xvi canalizó este auge por la letra escrita a través de la transcripción a la escritura alfabética de textos orales en lenguas indígenas y su consiguiente traducción al castellano, así como la conversión de *vuh* y *amoxtli* —objetos para la transmisión de signos pictográficos— (Hill Boone y Mignolo, 1994, p. 259; Mignolo, 1995, 2016) a libros escritos en castellano. En el caso de la colonización portuguesa, esta ocurrió mediante el establecimiento de las capitanías, cuya historia relata fray Vicente (1954), en las que los poderes religiosos y seculares estaban un poco más separados que en las colonias hispánicas. Como se advierte en la *História do Brasil* de fray Vicente, se consideraba bárbaro al gentío por sus prácticas orales, por las características de la lengua —ausencia de determinados fonemas— y, desde luego, por otras prácticas como la poligamia y la antropofagia. En todo caso, el prejuicio ante la oralidad y las culturas indígenas prevaleció más allá de las diferencias en los modos de colonización.

Teniendo en cuenta estas distinciones, es posible un reenfoque de la figura de las agencias mestizas de la colonia hispánica en relación con las agencias *mamelucas* bilingües, antropófagas, polígamas y guerreras de Brasil. Por otro lado, insisto en que no se puede soslayar el contexto de guerra colonial en que aparecen los mestizos, quienes se posicionan allí al producir discursos y prácticas. La ambivalencia de los *mamelucos* brasileños nos recuerda que el espacio colonial hispánico, como el portugués, estaba atravesado por complejas relaciones de adversariedad, de poder y de lucha, en las que se guerreaba tanto con las armas como con la lengua, y prácticas culturales que eran un permanente espacio de disputa, no ajeno a la vida política.

Mestizaje y repulsión: «mesticillos» y «mesticillas»

En las colonias hispánicas no se difundió, como en Brasil, la imagen del mestizo guerrero. Allí, el término tuvo en un inicio un sentido peyorativo ya que, según podemos deducir a partir de la definición de Covarrubias (1611), se usaba para describir un tipo de animal, «el que es engendrado de diversas especies de animales, del verbo mesceo, es, por mezclarse» (f. 109 v.). El diccionario de Corominas (1990) explica que desde el siglo XIII el término mestizo se utilizaba para referirse a

los animales mezclados de varios dueños o sin dueño conocido [...], en aquellos siglos guerreros las costumbres pastoriles andaban todavía mezcladas con la guerra de reconquista, o por lo menos persistía la tradición de tiempos anteriores, en que los cristianos apenas podían tener ganado con carácter permanente, y habían de contar con el que arrebataban a sus enemigos, hasta que estos se lo volvían a quitar. En este tiempo se hablaba nada más que de animalía mixta, de donde el colectivo romance mesta (p. 315).

Ambas definiciones comparten el sentido asociado a la mezcla de castas de animales, aunque es llamativa la observación de Corominas de que el contexto en que aparece el término es el de «los siglos guerreros» en que «las costumbres pastoriles andaban todavía mezcladas con la guerra de reconquista» (p. 315). Cabe mencionar que, en su estudio sobre la novela pastoril española, Javier Irigoyen García (2008) trabaja los vínculos entre la exclusión racial en la península ibérica y el desarrollo de un lenguaje racial que llama «zootécnico». Irigoyen García examina la manera en que «los discursos etnicistas y zootécnicos intercambian su terminología y su visión del mundo» (p. 34) en España entre los siglos XIV y XVII:

El desplazamiento semántico de términos como «almagrar», «raza» o «hilaza», y su polisemia ganadera, textil y social revelan la recurrencia con que la actividad material lanera sirve de fuente de metáforas para abordar la heterogeneidad étnica y social de la España premoderna entre los siglos XIV y XVII. Estudiar el trabajo material del pastor sirve para constatar que la lógica de la segregación étnica como regulación del tejido social ya está en el germen de la alegoría pastoril (p. 43).

A lo largo del siglo xvi, «mestizo» comienza a utilizarse en lugar de la expresión «hijo de español habido en india» (Olaechea, 1992, p. 269). En esta frase, la «india» está desobjetivada por la preposición «en», que la reifica transformándola en un contenedor para la reproducción. El sentido bélico que destaca Corominas (1990) parece perderse en favor del sentido animalesco. Como la mayor parte de los conquistadores no contraían matrimonio con las mujeres indígenas con quienes tenían hijos —tal fue el caso de Cortés con doña Marina, por ejemplo—, los mestizos que nacían de esas uniones eran generalmente hijos naturales, bastardos.¹⁰⁵ En efecto, la mayor parte de la población mestiza procedía de relaciones extramatrimoniales —desde amancebamiento, barraganía en el caso de clérigos, encuentros casuales, hasta violaciones—, lo cual significaba que la gran mayoría de los mestizos eran hijos ilegítimos.¹⁰⁶ Tal vez por eso en la legislación, como el caso de una real cédula de 1549, encontramos yuxtaposiciones del siguiente tipo: «Estaba mandado que ningún mulato ni mestizo, ni hombre que no fuese legítimo pudiese tener indios» (citado en Konetzke, 1960, p. 62). Luego serán aclaradas en las disposiciones legales: «Yo entiendo que esta prohibición sólo se debe practicar cuando estos tales mestizos o mulatos sobre esta mezcla tienen y padecen el defecto que en ellos es ordinario de ser ilegítimos, espurios o adulterinos» (Solórzano, 1648, citado en Konetzke, 1960, p. 62). Esto muestra por qué vino a asociarse «hijo de español habido en india» con «bastardo». Cuando se comenzó a utilizar «mestizo», la asociación con la ilegitimidad de nacimiento ya estaba establecida. «Mestizo», como indica Covarrubias (1611), viene del latín *miscēre* (mezclar). De tal manera, «mestizo», además de «hijo de español habido en india», acarrea el sentido de mezcla bastarda, ilegítima, es decir, mala casta.¹⁰⁷ Como es claro en la disposición

105 Como señalé en el capítulo 2, Martín Cortés, el hijo de doña Marina y Hernán Cortés, fue reconocido por su padre como hijo natural.

106 «El hecho de ser en gran mayoría hijos ilegítimos, ha degradado socialmente a los mestizos, y la legislación ha fijado jurídicamente esta mancha social. No es verdad que el hijo natural nunca fue despreciado en la Península, porque los códigos españoles atribuyen a los ilegítimos una condición jurídica inferior a la de los nacidos en un matrimonio legal. Las numerosas legitimaciones de hijos naturales de padres españoles y madres indias podían reparar en parte este defecto natalicio, pero es significativo que el Consejo de las Indias tenía serias objeciones contra la liberalidad de conceder tales legitimaciones por la gracia del Rey» (Konetzke, 1960, p. 61).

107 En el capítulo 4 analizo nuevamente, pero más de cerca, el término «mestizo» en comparación con «mulato» y «criollo». Por ahora quiero simplemente resaltar la notable diferencia de sentido que termina produciéndose entre el castellano «mestizo» y el portugués *mameluco*.

sobre la tenencia de indios citada por Konetzke, ser mestizo, mulato, o ilegítimo conllevaba la privación de la posesión de haciendas, la capacidad de recibir herencias, etc.

Así, en las colonias hispánicas se asoció la ilegitimidad con las castas mestizas, lo cual generó una clase social que fue desde un principio marginada de los círculos de intercambio económico y político en los ámbitos seculares y religiosos. Muchos de los mestizos que se encontraron en esta situación buscaron, sin embargo, la manera de acceder a los espacios de los que eran excluidos. Como indica Koneztke (1960), a mediados del siglo xvi:

La legislación prohíbe que los mestizos sean proveídos en muchos cargos y oficios públicos, [por ejemplo] regidores, corregidores de indios. Pero eran tan numerosos los mestizos y tan entrelazados sus intereses y conexiones que a pesar de las prohibiciones legales y del resentimiento social de los blancos contra los mestizos, éstos muy frecuentemente encontraban acceso a los referidos cargos públicos (p. 62).

Es preciso tener en cuenta que el movimiento de los mestizos en la sociedad colonial que describe Konetzke estaba condicionado por un esquema legal dual que separaba la sociedad colonial en dos «repúblicas»: la república de indios y la república de españoles. Ambas excluían al mestizo. Martínez (2008), como vimos en el capítulo 2, argumenta que una de las consecuencias de esa organización fue una preocupación respecto de la idea de pureza de sangre que con el tiempo fue en aumento entre los sectores indígenas (p. 92). Teniendo en cuenta esta preocupación acerca de la pureza, que, como se verá, es muy palpable en el discurso de Guaman Poma, se puede abordar la pregunta sobre cómo veían a los mestizos algunos sujetos indígenas que se encontraban bajo el dominio de los españoles. El Perú de fines del siglo xvi y principios del siglo xvii, donde se sitúa el siguiente análisis, presenta un escenario social y político complejo, plagado de gestos y acciones contracoloniales ante la violencia colonizadora.

Una de las obras que más crítica y explícitamente describe ese contexto es la *Primer nueva corónica y buen gobierno* (1615/1987), de Felipe Guaman Poma de Ayala.¹⁰⁸ En su representación del Perú de fines de este

108 La obra completa se encuentra disponible *online*, en facsímil con transcripción, en el sitio web del Centro Digital de Investigación de la Biblioteca Real de Dinamarca: <http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/frontpage.htm>

periodo,¹⁰⁹ el autor despliega una perspectiva crítica sobre los motivos y las consecuencias de la aparición de una población mestiza. Debido a que Guaman Poma establece un punto de vista como autor y sujeto indígena, la *Nueva corónica* visibiliza aspectos generalmente poco explorados de las relaciones de adversariedad, además de las establecidas con los españoles, que también fueron determinantes para el posicionamiento de los mestizos hispánicos.

Uno de los aspectos más analizados de la obra de Guaman Poma, además de la cuestión iconográfica,¹¹⁰ ha sido la construcción de una voz autoral basada en un sujeto múltiple.¹¹¹ López-Baralt (1995) la ha caracterizado como una «sucesión de máscaras»: ¹¹² cronista, príncipe (p. 71) y pintor (p. 74). La descripción de López-Baralt de la multiplicidad de máscaras autorales que se suceden en la obra es reveladora de la complejidad retórica que se despliega en el texto, así como de la dificultad de situar al cronista indígena en un lugar de enunciación fijo. Rolena Adorno (1995) ha propuesto pensar la figura de Guaman Poma a partir de su condición de

109 Adorno (1989, pp. 15-44) resume los principales puntos de la obra.

110 Muy trabajada por López-Baralt (1988), quien construye su análisis a partir de la idea andina del espacio que se refleja en los dibujos de la *Nueva corónica*.

111 Véanse López-Baralt (1995), Adorno (1989, 1995, 2000), Quispe-Agnoli (2004).

112 López-Baralt (2004) observa: «El cronista andino habrá de fundarse todo un linaje compuesto por un carnaval de máscaras —algunas ficticias y otras reales— entre las que se encuentran, además de la de su propio padre Martín Mallque, las de indio ladino cristiano, autor, pintor, escribano, traductor, consejero real, predicador, cronista real, etnógrafo, sacerdote jesuita o franciscano, cacique principal, capac apo o señor y príncipe (también segunda persona del rey), el Inca, los dioses andinos Viracocha y Pariacaca, y las de heredero de las dinastías reales de su Perú nativo: los incas y los yarovilcas. Las máscaras suelen ser verbales, pero no falta el autorretrato gráfico: me refiero a Guaman Poma señor y príncipe —con escudo de armas y sello— en el frontispicio de la *Nueva corónica*; a Guaman Poma niño recibiendo su formación de indio ladino cristiano de boca de su hermanastro mestizo Martín de Ayala; a Guaman Poma rodeado de sus informantes, ocupando el lugar del Inca rodeado de su concejo real (se trata del dibujo inmediatamente anterior); a Guaman Poma como consejero real amonestando —desde su crónica, que figura como libro abierto en sus manos— a Felipe III al comienzo del “Capítulo de la pregunta”; y al Guaman Poma peregrino del dibujo “Camina el autor”, que funde las figuras de los dioses andinos Viracocha y Pariacaca. Vale apuntar que a veces es difícil establecer fronteras claras entre las máscaras asumidas por Guaman Poma; en algunos casos se superponen. Las múltiples transformaciones entre unas y otras hacen pensar en los procedimientos mentales del pensamiento mítico o la pensée sauvage, como lo llamara Lévi-Strauss; en todo caso las metamorfosis de nuestro autor nos lo revelan como una suerte de Ovidio andino» (pp. 70-71). Los aspectos que López-Baralt analiza, sin embargo, son solo cuatro: «Quisiera entonces detenerme en sólo cuatro de ellas, que muestran al autor como señor y príncipe o segunda persona del rey, como los dioses andinos Viracocha y Pariacaca, y como pintor. Me parece que son suficientes para considerar a la *Nueva corónica* como un *ballo in maschera* andino» (p. 71).

mitmaq,¹¹³ es decir, como una sucesión diacrónica de posiciones cambiantes en función del proceso de conquista, que en la *Nueva corónica* se expresan como un palimpsesto. Quispe-Agnoli (2004) ha tratado el problema de la disgregación de la voz autorial en este texto en términos de una multiplicidad de posiciones adoptadas por Guaman Poma como sujeto cultural en el contexto colonial: «En este texto, el enunciador del texto es un yo indígena andino en posición aparentemente subalterna, que asume plenamente su agencia textual a lo largo de casi 1200 folios» (p. 227). Por mi parte, he planteado la necesidad de no perder de vista el pasaje por el entorno material colonial que relata Guaman Poma, a fin de advertir que el sujeto/cuerpo forma parte del espectro de niveles que el autor desarrolla en su relato. Desde esta perspectiva, la usurpación que denuncia Guaman Poma incluye las tierras, las casas, las sementeras, los tambos, y también los cuerpos de las mujeres explotadas, violadas y amancebadas junto a los españoles (Catelli, 2013, p. 69). Esta dimensión subjetivo/corporal del autor establece en el texto un nivel en que usurpación y mestizaje quedan nítidamente conectados. Gracias a estos estudios hemos ido entendiendo mejor las complejidades de la voz autorial construida por Guaman Poma y de la subjetividad indígena colonial que esta expresa.

Por otro lado, es preciso advertir que en el análisis de la posición de Guaman Poma como sujeto cultural múltiple persiste una estructura dicotómica, la de «occidente» versus «mundo andino», que resulta necesario matizar. Por ejemplo, Quispe-Agnoli (2004) sostiene:

El cronista andino se incorpora en su lector, e incorpora a su lector dentro de su propia agencia, implementando una enunciación plural del texto, una enunciación que abarca a ambos sujetos (el yo [indígena andino] y el tú [europeo], una manifestación de la identidad y la alteridad). Este

113 Según Adorno (1995): «Los *mitmaqkuna* cumplían tres propósitos diferentes: para asentarse en tierras recién conquistadas (el caso de los antecedentes de Guaman Poma), para fortificar las fronteras vulnerables del este del imperio, o para poblar tierras yermas y potencialmente productivas (Cieza de León, 1553/1985, pp. 63-66 [ch. 22]). Según el padre Bernabé Cobo (1653/1979, p. 190), los *mitmaqkuna* eran especialmente honrados y privilegiados por el Inca. A pesar de que estaban subordinados a la administración local en su nuevo lugar de residencia, mantenían a la vez la vestimenta y los símbolos étnicos de su lugar de origen. Sus responsabilidades comprendían establecer las instituciones de la cultura incaica (religión y lengua) a la población local. Dada la relación única de superioridad/subordinación entre el grupo local y el de los *mitmaqkuna*, existía (por lo menos teóricamente) un sistema de mutuo control donde cualquier rebelión que surgiera entre ellos era suprimida (Cobo, 165/1979, p. 190)» (p. 39).

fenómeno de indiferenciación entre el yo y el tú se manifiesta en una frase clave de uno de sus folios finales: «soy todos vosotros» (f. 964). Mediante la personificación de diversas voces coloniales, el yo amerindio que se reconoce en la agencia textual de Guaman Poma de Ayala, se fusiona con el *otro colonial colectivo, europeo y amerindio*. De esta manera, el camino hacia la adquisición del saber y la pérdida del poder tiene como resultado la incorporación de alteridad e identidad en un área donde los límites entre el yo y el otro se borran, *las diferencias entre los sujetos —que se plantean como opuestos y enfrentados en el pensamiento occidental— se disipan* (p. 248, énfasis mío).

Desde la lectura de cómo se representa el mestizo en esta obra, la afirmación de Quispe-Agnoli de que en la obra de Guaman Poma hay una desintegración de los límites de la identidad y la alteridad no se sostiene del todo. Si bien el «diálogo» que establece el cronista con el «otro colonial colectivo, europeo y amerindio» implica ciertos mecanismos de identificación entre indígenas y españoles, sobre todo a través de la religión cristiana, el tratamiento que se les da a los mestizos más bien sugiere que Guaman Poma retraza los límites de la alteridad entre indios, españoles y negros puros, por un lado, y mestizos, mulatos, cholos, etc., por el otro.¹¹⁴

La visión negativa de Guaman Poma (1987) sobre los mestizos se entiende mejor si se la sitúa con relación a su posición en la jerarquía racial y social del Perú en el inicio del siglo xvii y a su postura de que debía mantenerse una separación entre españoles e indios. El hecho de que Guaman Poma haya sido indígena puede malentenderse como señal de que ocupaba una posición de inferioridad en la sociedad colonial andina. Esto no es completamente erróneo, ya que, dentro de un panorama general, formaba parte de un grupo dominado por los españoles. Pero hay que matizar también que Guaman Poma pertenecía a una rama de la élite incaica descendiente de Tupac Inca Yupanqui. Lo dice él mismo:

Yo soy nieto de Topa Ynga Yupanque el rrey décimo deste rreyno, el quien fue el gran sauio, porque la dicha *coya* mi madre, doña Juana Curi Ocllo,

114 Cabe notar que en dos artículos posteriores (2010, 2017), Quispe-Agnoli da cuenta de la necesidad de repensar al mestizo en términos más móviles, siguiendo sobre todo el estudio de Joanne Rappaport (2014).

fue lexítima coya señora rreyna deste rreyno, Y ancí el príncipe don Melchor Carlos, Paullo Topa, Uiracocha Ynga, el quien fue a Castilla, el qual fue mi tío y otros señores Yngas, príncipes están bibo —tíos tengo— y ací mi padre serbió a Dios y a su Magestad toda su uida. Yo también como Guaman, rey de las aues, buela más y balo más en el seruicio de Dios y de su Magestad (p. 1117).

Es claro en este pasaje que para Guaman Poma debía haber, por un lado, una separación de los linajes españoles y las *panaca*, pero, por otro, una colaboración entre incas y españoles en los aspectos de la administración del Nuevo Mundo andino. Esto coincide con la observación de Adorno (2000a):

Encontramos que las afirmaciones de Guaman Poma reflejan las actitudes y acciones de la elite andina provincial de mediados del siglo xvi en adelante. En general, la elite nativa respondió con entusiasmo ante la posibilidad de procurar cargos y privilegios en el sistema colonial (p. xxiii, traducción mía).

La posición que Guaman Poma ocupaba en la sociedad colonial implica más aspectos a considerar. Sabemos que la sociedad incaica mantenía un rígido sistema de *ayllus* y *panacas* a partir del cual se garantizaba el orden social. Rivera Cusicanqui (2010) ha desarrollado un análisis de ese sistema a partir de una perspectiva de género, compatible con la que propuse en el capítulo anterior, que además aborda la experiencia y roles específicos de las mujeres indígenas y mestizas ante la crisis social que produjo la conquista en el Tahuantinsuyo (pp. 179-201), un proceso que no desarrollo en este capítulo, pero que sin duda demanda un tratamiento extenso. Con la llegada de los españoles, algunos sectores de la clase noble se aliaron con los conquistadores, particularmente mediante el matrimonio entre mujeres nobles y hombres españoles. Los grados de alianza variaban y, en comparación con otros indígenas pertenecientes a la nobleza, la de Guaman Poma no era una posición particularmente influyente.

Por otra parte, Guaman Poma participó en una disputa oficial por el derecho a unas tierras en Chupas, actualmente Ayacucho. Sus adversarios en esta disputa eran indios chachapoyas, quienes no pertenecían a la casta noble inca. Estos indios comunes se habían aliado con los españoles y les brindaban un considerable apoyo militar, ya que, según John Murra,

«los chachapoyas se asimilaron rápidamente a las fuerzas reales como “soldados modernos”» (citado en Adorno, 2000a, p. xxix, traducción mía). Esa alianza influyó para que finalmente el resultado del litigio fuera favorable a los chachapoyas. Este ejemplo muestra un doble efecto de las alianzas de algunos grupos con los españoles: una posición más ventajosa en las relaciones de poder para el grupo que hacía la alianza y el debilitamiento de la posición de poder de la nobleza. Por eso, para Guaman Poma debe haber sido un profundo golpe el hecho de que el resultado de la disputa le fuera desfavorable.¹¹⁵ Quispe-Agnoli (2004) indica:

Más aún, en 1595 certificó como notario público un reclamo legal por tierras para campesinos de Quinua y al mismo tiempo litigó por las tierras de Chupas. De acuerdo con el expediente Prado Tello en el que se contienen documentos legales que llevan la escritura y firma del cronista, éste asumía a veces el rol de litigante o demandante, y otras el de notario o escribano. Finalmente, en 1600, después de muchos reclamos por tierras usurpadas, recibió una sentencia: un castigo de doscientos azotes en la plaza pública y el destierro. Inicia entonces una serie de viajes por la zona de Guamanga. Según Adorno («Textos imborrables»), éste es el momento en que Guaman Poma operó el paso de colaborador con iniciativas coloniales a activista de causas andinas. Es más, Adorno piensa que el fracaso de sus reclamos en el terreno legal y el castigo al que se le sometió lo llevaron a la escritura de la *Nueva Corónica y Buen Gobierno* (p. 12).

Es comprensible, entonces, por qué para Guaman Poma el resultado del litigio podía verse como una señal de que el orden de la antigua sociedad estaba en un estado de extrema decadencia, una idea que se repite en la *Nueva corónica*. Guaman Poma expone el impacto que tuvo la colonización para algunos miembros de las castas más nobles: la pérdida de tierras y del poder que el orden incaico les garantizaba.

115 Adorno (2000a) hace un recuento verdaderamente minucioso que demuestra la complejidad de la situación social andina a mediados del siglo XVI. Por motivos de espacio y tiempo, menciono solo los puntos más básicos del episodio, lamentablemente simplificando un evento y una situación relevantes para el tema que estoy tratando. Véase también Adorno (1995), donde sostiene que el resultado de este litigio fue un punto de quiebre que llevó a Guaman Poma a volverse crítico de la administración imperial española. La bibliografía sobre Guaman Poma es realmente inmensa, tal como puede verse en el sitio del Centro Digital de Investigación de la Biblioteca Real de Dinamarca dedicado al manuscrito, disponible en <http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/biblio/index.htm>

Este episodio, relatado desde el punto de vista de un sujeto indígena desposeído de sus privilegios, nos ayuda a entender la visión profundamente negativa de los mestizos y los mulatos que transmite la obra de Guaman Poma. Los casamientos estratégicos entre mujeres incas y conquistadores españoles mediante el despliegue de lo que Foucault (2007) llama el dispositivo de alianza, que analizamos en el capítulo anterior, representaban la potencial interrupción del sistema de las *panacas*, el cual durante el antiguo orden sostenía las jerarquías, los privilegios, etc., debido a que mantenía los linajes y la pureza de sangre. Es por eso que, para Guaman Poma, los mestizos aparecen a lo largo del texto como un símbolo del desorden social y moral de la sociedad incaica. Por otro lado, recordemos que en el caso de Titu Cusi parece haber un reconocimiento del carácter estratégico y político del mestizaje, diferente de la visión que tiene Guaman Poma, quien también trata despectivamente a los mulatos, lo que refuerza la idea de que se oponía a la mezcla de castas debido a la alteración del orden social que esta había producido.

En la sección «Camina el autor», que relata un largo viaje a Lima donde se intensificaron sus sentimientos negativos hacia los españoles colonizadores,¹¹⁶ el tema recurrente es «la destrucción del pueblo andino por la multiplicación de los mestizos y la falta de prole de los indios» (Adorno, 1989, p. 72), a tal punto que el autor llega a indicarle al rey que «aumente yndios y se rreduxca en sus pueblos y multiplique yndios. Y deje de multiplicar mestizos, cholos, mulatos, sanbahigos, cin probecho de la corona rreal» (Guaman Poma, 1987, p. 215). También en esta sección el cronista comenta la vida urbana de los indios, en la cual es evidente la asociación entre la mezcla de castas del sistema antiguo y el desorden social, situación que se plasma en la expresión «el mundo al revés»:

En seruicio de Dios y de la corona rreal de su Magestad el dicho autor, auindo entrado a la dicha ciudad de los Reyes de Lima, uido atestado de yndios ausentes y cimarrones hechos *yanaconas* [criado], oficiales siendo *mitayos* [que presta trabajo], yndios uajos y tributarios, se ponían cuello y ci bestia como español y ci ponía espada y otros se tresquilaua por no

116 Véase Adorno (1989, pp. 64-70) para un análisis de esta sección con relación al resto de la obra. Como señala allí la autora, Guaman Poma había terminado de escribir su obra en los años previos a emprender un largo viaje a Lima. Al regresar, agrega esta sección que son sus memorias del viaje y enmienda la obra que ya se había dado por cerrada.

pagar tributo ni servir en las minas. *Ues aquí el mundo al rreués*. Y acá, como uen estos yndios ausentes, se salen otros yndios de sus pueblos y no ay quien pague el tributo ni ay quien cirua en las dichas minas. Y acimismo uido el dicho autor muy muchas yndias putas cargadas de mesticillos y de mulatos, todos con faldelines y butines, escofietas. Aunque son casadas, andan con españoles y negros. Y ancí otros no se quieren casarse con yndio ni quiere salir de la dicha ciudad por no dejar la putiría. Y están lleenos de yndios en las dichas rancherías de la dicha ciudad y no ay rremedio. Y hazen ofensa en el seruicio de Dios, nuestro señor, y de su Magestad. Y ancí no multiplican los dichos yndios en este rreyno (p. 1138, énfasis mío).

En este lamento por el orden perdido, Guaman Poma muestra los efectos negativos del dispositivo de alianza, lo que he llamado también la estrategia de mestizaje carnal y Rivera Cusicanqui (2010) llama mestizaje de sangre, como modo de intervenir en los escenarios políticos, económicos y sociales locales para alterar el ejercicio y las relaciones de poder.

Su apreciación de los españoles refleja la preocupación por la alteración del orden social generado por la conquista. En la sección de la *Nueva corónica* dedicada a describir a los miembros de la sociedad colonial andina, Guaman Poma (1987) desarrolla una categorización de acuerdo con la etnia y la ocupación, que desde la perspectiva del sistema incaico era indicativa de la posición social. Esta categorización está seguida de una descripción sobre la calidad moral de los sujetos que se describen. Por ejemplo, hay una enumeración minuciosa de todos los tipos de mayordomos:

Mayordomos deste rreyno de los encomenderos de cobrar tributo y mayordomos de las estancias y de sementeras y de ingenios y de obrages, trapiches y de güertas y uñas y de las minas de los Andes, de coca, mayordomo de casa, mayordomo de corregidor y de padre y de otros españoles ricos (p. 550).

La enumeración sirve para transmitir un sentido de la (des)organización del espacio colonial y del nivel de penetración social de los españoles. Además de españoles mayordomos, se describen los corregidores, los padres, los tamberos, los pasajeros, los «gvagvamundos» (vagabundos).

El juicio moral que hace Guaman Poma de todos ellos, sin embargo, es básicamente el mismo: «El y sus compañeros, todos están amansebados y rroban a los yndios y están cargado de hijos mesticillos y mesticillas y desuirgan las donzellas, hijas de los pastores, ganaderos y de yndios cirues» (p. 550). Si bien en la obra de Guaman Poma la figura del mestizo parece consolidar la máxima expresión del descalabro del orden social, quienes aparecen como agentes de la conquista sexual son los españoles. Esa visión del conquistador como agente del despliegue del dispositivo de mestizaje explica su visión de la conquista como un proceso de transformación negativa: «no hay rremedio en este rreyno», repite constantemente el cronista. Guaman Poma describe la desarticulación de la sociedad incaica y la formación de la sociedad colonial en el contexto de la historia de la conquista, pero asocia la corrupción moral del tejido social incaico con el hecho de que los españoles tomaban («desuirgaban») a las mujeres indígenas y tenían con ellas «mesticillos y mesticillas».

Considerando todo esto, puede parecer sorprendente que Guaman Poma haya sido partidario de que se mantuviera un soberano español. Sin embargo, esta aparente contradicción es compatible con el sistema de las dos repúblicas, la de indios y la de españoles, además de con la idea de una separación estricta entre ambas, que suponía el poder en manos de la clase noble incaica local para la república de indios, no en manos de españoles, criollos, y mucho menos mestizos. Adorno (2004) señala:

Las autoridades coloniales reconocían la presencia de los «señores naturales» durante los años en que Guaman Poma escribía su obra. El obispo de Charcas, fray Domingo de Santo Tomás, fue el que más insistió en la utilización de estos señores en la administración (p. 530, n. 3).

El autor de la *Nueva corónica* aceptaba el vasallaje al soberano español — Felipe II en este caso, a quien dirige su obra —, pero entendía la importancia del ejercicio del poder y de mantener las jerarquías de los *ayllus* y de las categorías sociales del orden incaico, definidas minuciosamente por edad, género y *ayllu* o *panaca*.

El legado de Guaman Poma es crucial para visibilizar los cambios estructurales en el ejercicio del poder que produjo la colonización. Como el sistema incaico mantenía sus estructuras a partir de la herencia, del parentesco y de la relación de sangre, el nacimiento de hijos mestizos

generó una desestabilización estructural.¹¹⁷ Posiblemente, Guaman Poma en parte lo veía así porque durante este periodo los hijos mestizos legítimos de los conquistadores tenían derechos a cargos oficiales, encomiendas y propiedades y, como indica Konetzke, los ilegítimos frecuentemente encontraban maneras de acceder a esos cargos y bienes. Guaman Poma (1987) defendía, claramente, la pureza de raza y la separación de las castas:

Para ser bueno criatura de Dios, hijo de Adán y de su muger Eua, criado de Dios, español puro, yndio puro, negro puro. Estos y sus descendientes mestizos y mulatos o mestizas, mulatas, chola, zambahiga, uno ne nenguno no queden en los pueblos de los yndios (p. 553).

También recomendaba al rey que se separara a los indios de los españoles, física y culturalmente:

Que los yndios anduiesen en su trage natural y que les quitase los bestidos de españoles a los yndios, y yndias y que no rrecidiesen en los dichos pueblos entre yndios ningún español ni mestiso ni mulato en todo el reeyno (p. 1125).

A partir de este contexto, podemos sostener que es erróneo, considerando la preocupación de Guaman Poma por el orden social andino, atribuir la defensa de la pureza de razas exclusivamente a la asimilación de los prejuicios ibéricos representados por la idea de limpieza de sangre.¹¹⁸ Para Guaman Poma, el impacto del despliegue del dispositivo de mestizaje se advierte en la degradación del orden social y moral de la cultura incaica. No veía en este proceso ninguna posibilidad de una síntesis subjetiva armoniosa, sino una alteración profunda, resultado de un sinfín de uniones e hijos ilegítimos, así como de posiciones sociales usurpadas que impactaban en la distribución de bienes y privilegios, como en el caso de las tierras que había perdido en Chupas. El dispositivo de mestizaje era parte de la guerra de razas que había creado un «mundo al revés». Podemos así ver por qué, como indica Adorno (1989), Guaman Poma

117 Como vimos en el capítulo 2 con el ejemplo de Tanta Carhua, la relación de sangre y el parentesco eran llevados a lo simbólico, sobre todo en las creencias religiosas. Recordemos que el mito de origen incaico se basa en una pareja de hombre y mujer (relación de parentesco) que son, también, hermanos (relación de parentesco y sangre).

118 Como lo argumenta, por ejemplo, Fuchs (2005).

parece alejarse de la posibilidad de establecer un diálogo intercultural entre los dos mundos que estaban en contacto en su entorno, es decir, el andino y el español (p. 141). Defiende, por otro lado, la idea de mantener separadas la república de indios y la de españoles, como sugiere un conocido dibujo en el que separa Castilla y Cuzco en dos planos diferentes de la misma página.

La postura de Guaman Poma con respecto a los mestizos es inseparable de una red de relaciones creadas por el despliegue del dispositivo de mestizaje. En dicha red se entremezclan diferentes nociones sobre los mestizos y el mestizaje. Desde la perspectiva indígena andina, es crucial y problemático el tema de la separación y la pureza de las castas, entendida con relación al mestizaje como dispositivo de alianza. A la vez, el discurso ibérico de la limpieza de sangre parece desplazarse hacia la representación del mestizo como bastardo, la cual eventualmente da lugar a un discurso peyorativo que se acentúa en el transcurso de los siglos XVII y XVIII. En esta situación, ¿qué discurso produce el propio mestizo para representarse? ¿Cómo negocia, desde su lugar de exclusión y estigma, el acceso a los espacios de poder? ¿Cómo tramita las representaciones que otros hacen de él? Este es el tema de la próxima sección.

Mestizo «criado entre armas y caballos»

En el caso de Garcilaso de la Vega el problema de la sangre y la legitimidad se despliega en la arena del discurso de la historia. La situación del Inca Garcilaso se diferencia de la de Guaman Poma en varios aspectos, pero el hecho de que fueron más o menos contemporáneos hace que su comparación nos ayude a profundizar un poco más respecto de las complejidades de la sociedad colonial andina en este periodo.

Nacido en Cuzco en 1539, en plena conquista y guerra entre almagristas y pizarristas, hijo natural del capitán español Sebastián Garcilaso de la Vega y Vargas, y de la *ñusta*¹¹⁹ Isabel Chimpu Ocllo, el Inca recibió primero el nombre de Gómez Suárez de Figueroa. Estaba emparentado con familias españolas de alta alcurnia, por ejemplo, entre sus parientes se encuentran Jorge Manrique y Garcilaso de la Vega. Su madre, la *ñusta* Chimpu Ocllo, era sobrina del Inca Huayna Capac y prima de Huáscar, de Atahualpa y de

119 «Hija del Inca, joven de origen real» (Rostworowski, 1999, p. 323).

Manco Inca. Este parentesco ubica a Gómez Suárez de Figueroa en el más alto círculo de la sociedad incaica.

Pasó su infancia entre los miembros de la familia de su madre, adquiriendo así conocimiento del quechua y escuchando los relatos orales de la historia del incanato. A los veinte años viajó a España para reclamar privilegios adeudados a su padre, y entonces continúa su educación autodidacta bajo la influencia del humanismo. En este periodo, desarrolló un particular interés en la traducción y en el corpus textual del siglo XVI sobre las Indias Occidentales. Gómez Suárez de Figueroa fue un sujeto mestizo letrado, formado bajo los preceptos del humanismo, que aprendió a dominar cuatro lenguas —el quechua, el castellano, el italiano y el latín— así como los códigos de dos culturas en conflicto, la incaica y la española.¹²⁰ Cambió su nombre a Garcilaso de la Vega luego de que la Corona rechazó el reconocimiento adeudado. En 1586 agregó el título Inca a su nombre.¹²¹

Su posición social y cultural fue determinante para la perspectiva que desarrolló en su obra más compleja y extensa, *Comentarios reales de los incas* (1609/1943) e *Historia general del Perú* (1617/1944). Quien haya leído los *Comentarios* recordará la elocuente defensa de la perspectiva histórica del mestizo que el Inca desarrolla allí. El propósito de representarse y posicionarse ante los historiadores europeos con respecto a la cuestión de la relación histórica sobre el Perú es evidente en el «Proemio al lector»:

Aunque ha habido españoles curiosos que han escrito las repúblicas del Nuevo Mundo, como la de México y la del Perú, y la de otros reinos de aquella gentilidad, no ha sido con la relación entera que de ellos se pudiera dar, que lo he notado particularmente en las cosas que del Perú he visto escritas, de las cuales, como natural de la ciudad del Cozco, que fue otra Roma en aquel imperio, tengo más clara y larga noticia que la que hasta ahora los escritores han dado [...]. En el discurso de la historia protestamos la verdad de ella, y que no diremos cosa grande, que no sea autorizándola con los mismos historiadores españoles que la tocaron en parte o en todo: que mi intención no es contradecirles, sino servirles de comento y glosa, y de intérprete en muchos vocablos indios que como

120 Zamora (2018) examina detenidamente el uso de estrategias retóricas humanistas en la obra del Inca. Sobre la influencia humanista en el Inca, particularmente la de Thomas Moore, véase también Durán Luzio (1976, pp. 349-361).

121 Para una reseña breve pero minuciosa de la vida del Inca Garcilaso y la bibliografía más relevante al respecto, véase Martínez-San Miguel (2008, pp. 101-105).

extranjeros en aquella lengua interpretaron fuera de la propiedad de ella [...] no con pretensión de otro interés que de servir a la República cristiana (pp. 133-134).

Es contundente el contraste que el Inca produce entre sí mismo y los cronistas españoles. A estos los menosprecia llamándolos «españoles curiosos» mientras recalca que «tengo más larga y clara noticia de la que hasta ahora los escritores han dado». Consciente del valor estratégico del manejo de distintas lenguas, de la escritura, pero particularmente de lo que él mismo llama «el discurso de la historia», el Inca se legitima afirmando que posee más información sobre la historia del Perú que los escritores europeos, así como una capacidad de interpretar e integrar diversos modos discursivos de las narraciones sobre el Nuevo Mundo. Se trata de un sujeto que, por su conocimiento del latín, el quechua, el español, y de las formalidades retóricas, particularmente en el discurso de la historia de la época, se presenta como dotado de habilidades de interpretación superiores ante lo que Adorno (1988) ha descrito como «[una] densidad de discursos inherente en la producción cultural de la colonia» (p. 14). Garcilaso se guía por principios humanistas y al mismo tiempo se toma el cuidado de valorizar la tradición oral incaica, consciente del prejuicio europeo ante ella, mencionado más arriba. Desde esa posición, Garcilaso se identifica enfáticamente como autor mestizo:

A los hijos de español y de india o de indio y española, nos llaman mestizos, por decir que somos mezclados de ambas naciones; fue impuesto por los primeros españoles que tuvieron hijos en indias, y por ser nombre impuesto por nuestros padres y por su significación me lo llamo yo a boca llena, y me honro con él (p. 266).

Es notable que Garcilaso, si tenemos en cuenta las definiciones del término que circulaban en la época, dedique un capítulo de los *Comentarios* a inscribir una definición de «mestizo» como el resultado de la mezcla de «naciones». Cabe observar que la definición de «nación» que utiliza el Inca, clave para su definición de «mestizo», corresponde a un sentido particular:

El concepto de nación en los *Comentarios* parece corresponder a un significado anterior al de su época, es decir, más cercano al de etnia

o grupo humano con cierta historia común y ligado por una relativa homogeneidad de mitos, estructura familiar amplia y diversificada y experiencias colectivas. Ya para 1611, Covarrubias registraba un significado de «nación» más cercano al nuestro: «reyno o provincia estendida, como la nación española» (823), lo cual implicaba el agrupamiento bajo el mismo nombre de minorías étnicas vascas, catalanas, gallegas y otras que quedaban reducidas así al solo sello de «españolas». Tal modernidad del concepto se haría general en la formación de otros estados-nación dentro de la Europa de la Ilustración, y se encuentra todavía bastante distinta del uso de «nación» que en los *Comentarios* se aplica a cada uno de los grupos humanos que poseen diferencias culturales, lingüísticas y raciales según han ido surgiendo durante la imposición colonial (Mazzotti, 1996, p. 337).

Desde esa posición el Inca construye un texto que Lienhard (1983) incluye bajo la categoría de crónica mestiza:

Atribuimos carácter «mestizo» a aquellas crónicas que, casi independientemente del origen étnico de sus autores (indígenas, mestizos, españoles), reelaboran materiales discursivos o reales de la historia americana a través de unos procedimientos narrativos (verbales y/o pictográficos) de tradición heterogénea: indígena y europea (p. 105).

Mazzotti (1996), en su estudio sobre el subtexto cortesano cuzqueño y oral de los *Comentarios*, propone que Garcilaso produjo un texto coral, polivalente, y coincide con Lienhard en privilegiar un abordaje multidisciplinario de la obra que vaya más allá de identificar características formales o estéticas (p. 20) o como «materia prima más o menos adecuada para la investigación sociohistórica» (Lienhard, 1983, p. 106). Coincido aquí con la afirmación de Mazzotti de que «se trata de restituir a un proceso original de intercambio cultural un texto que surgió como respuesta a diversas tendencias ideológicas manifestadas en las historias sobre el Nuevo Mundo en función de intereses propios de un sujeto colonial dominante» (p. 20).

Comenzamos este capítulo refiriéndonos al ingreso de los mestizos a los espacios de poder coloniales y preguntándonos por los efectos de sus acciones. Quiero argumentar que la perspectiva histórica y cultural mestiza, en el sentido político e ideológico que destacan Lienhard y

Mazzotti (plasmada visualmente por Rivera), provincializa (Chakrabarty, 1992) el proyecto historiográfico imperial:

Documentar cómo, a través de qué proceso histórico, la «razón», que no fue siempre evidente para todos, ha sido hecha para parecer como «obvia» mucho más lejos del terreno donde se originó. Si el lenguaje, como se ha dicho, no es sino un dialecto apoyado por un ejército, lo mismo podría decirse de las narrativas de la «modernidad» (pp. 20-21).

A pesar de la diferencia de contextos, cito a Chakrabarty, por un lado, para dar cuenta de cierta afinidad con el Inca Garcilaso en el posicionamiento respecto de la universalidad de los grandes relatos modernos. Por otro, porque la observación del historiador poscolonial sobre la función de los ejércitos imperiales en los procesos de legitimación de dichos relatos resuena en la expresión que utiliza el Inca —«el edificio de la historia»—, el cual está constituido por las narrativas de los historiadores, acompañadas por la fuerza de un ejército imperial. Cabe suponer que el Inca conocía la famosa frase de Antonio Nebrija: «La lengua siempre fue compañera del imperio».¹²² Hay que recordar que el Inca se formó en la tradición humanista mediante el latín y por lo tanto no le eran desconocidas las funciones políticas de la gramática y la historia en los procesos de expansión imperiales.¹²³ Es relevante observar con Mignolo (1992) que el propio Nebrija modela su gramática castellana sobre la base de la gramática del latín de Valla, con respecto a lo cual el investigador señala:

Nebrija visualizaba el centro del imperio en Castilla en vez de en Italia, y tenía la visión del castellano como lengua del imperio en vez del latín. Por tanto, sigue naturalmente que las gramáticas e historias de las lenguas nativas amerindias se escribieron en castellano; no obstante, estas gramáticas siguieron el modelo latino (no castellano) de la gramática de

122 Es en su dedicatoria de la *Gramática de la lengua castellana* (1492) a la reina Isabel donde Nebrija plasma la célebre frase «siempre la lengua fue compañera del imperio».

123 Esta es una arista sumamente relevante y trabajada minuciosamente por Mignolo (1992; 1995, pp. 29-67; 2016, pp. 65-107). También es esclarecedor el estudio de Rafael (1993) sobre la influencia de Nebrija en el proyecto imperial español en Filipinas, la conversión del grupo etnolingüístico tagalog en los siglos XVI y XVII (pp. 23-54) y en general sobre las funciones subjetivantes de la traducción en la conquista y la conversión.

Nebrija, y las historias siguieron el modelo de la historiografía clásica. A partir de estas diferencias surge la tensión entre el latín como lengua del aprendizaje y el castellano como lengua de la política y la conversión. Había llegado el momento de pasar de escribir las gramáticas de las lenguas nativas a escribir las historias de las memorias nativas (p. 309, traducción mía).

Estos aspectos son cruciales para entender la posición que construye Garcilaso como guerrero de la lengua y de la historia, en un tercer espacio donde el quehacer del filólogo y el historiador dialogan explícitamente con la consolidación de la política imperial castellana. Creo que este es un punto de tensión que produce el Inca Garcilaso como agente textual (historiador, traductor, filólogo) mestizo.

La tensión entre la tradición incaica y la española se manifiesta en la diversidad de fuentes que el Inca Garcilaso (1943) utilizó para la composición de los *Comentarios*: libros publicados en el siglo XVI sobre las Indias, relaciones, informaciones de condiscípulos mestizos, fuentes orales tanto incas como españolas y lo que vivió durante los últimos años de su vida en el Cuzco, antes de trasladarse definitivamente a España:

Yo nací ocho años después que los españoles ganaron mi tierra, y como lo he dicho, me crié en ella hasta los veinte años, y así vi muchas cosas de las que hacían los indios en aquella su gentilidad, las cuales contaré, diciendo que las vi. Sin la relación que mis parientes me dieron de las cosas dichas y sin lo que yo vi, he habido muchas otras relaciones de las conquistas y hechos de aquellos reyes; porque luego que propuse escribir esta historia, escribí a los condiscípulos de escuela y gramática, encargándoles que cada uno me ayudase con la relación que pudiesen haber de las particulares conquistas que los Incas hicieron de las provincias de sus madres; porque cada provincia tiene sus cuentas y nudos con historias (quipus), anales y la tradición dellas; y por esto retiene mejor lo que en ella pasó y lo que pasó en la ajena. Los condiscípulos, tomando de veras lo que les pedí, cada cual dellos dio cuenta de mi intención a su madre y parientes; los cuales sabiendo que un indio, hijo de su tierra, quería escribir los sucesos della, sacaron de sus archivos las relaciones que tenían de sus historias, y me las enviaron; y así tuve la noticia de los hechos y conquistas de cada Inca, que es la misma que los historiadores españoles tuvieron, sino que ésta será más larga (pp. 146-147).

Específicamente, Garcilaso cita los papeles del padre Blas Valera,¹²⁴ la *Crónica general del Perú* (1553), de Pedro de Cieza de León; la *Historia natural y moral de las Indias* (1590), del Padre José de Acosta; la *Historia general de las Indias* (1552), de Francisco López de Gómara, a quien aludí en el comienzo del capítulo, y la *Historia del descubrimiento y conquista de la provincia del Perú* (1555), de Agustín de Zárate. Sin embargo, la lista de fuentes escritas y orales es muchísimo más extensa.¹²⁵

Con respecto a esos intertextos, y al propósito declarado de «servir de comento y glosa» para ofrecer una historia más completa del reino del Perú, el proyecto historiográfico del Inca está marcado por una aguda consideración de la autoridad de las fuentes —tanto de las orales como de las escritas—, cuyo criterio de consideración privilegia, en principio, la perspectiva histórica del mestizo, ya que esta tiene «más clara y larga noticia que la que hasta ahora los escritores han dado» (Garcilaso de la Vega, 1943, p. 5). Cabe mencionar que, aunque los *Comentarios* se propusieran tratar solo sobre la historia del Perú —«escribimos solamente del Imperio de los Incas, sin entrar en otras monarquías, porque no tengo la noticia de ellas que de esta» (p. 5)—, la obra excede los contornos a los que dice limitarse, ya que, si bien no aborda otras «monarquías», podría decirse que aborda la noción del «discurso de la historia» en el corpus textual sobre las Indias.

En este sentido, considero que el texto articula un nivel historiográfico. Como observa Zamora (2018), el Inca demostraría un extensivo dominio de los principios humanistas y del método filológico, probablemente aprendido bajo la influencia de Ambrosio de Morales, quien sistematizó el uso de métodos históricos (Miró Quesada, 1971, p. 192):

124 Sobre Blas Valera, otro mestizo, véase el artículo de Adorno (2000b) «Contenidos y contradicciones: la obra de Felipe Guaman Poma y las aseveraciones acerca de Blas Valera».

125 El corpus textual que trató el Inca Garcilaso, según Aurelio Miró Quesada (1971), incluía: «La *Historia del Perú* de Diego Fernández, vecino de Palencia, a quien cita con referencia al nombre del Perú; la *República de las Indias*, Segunda parte de las *Repúblicas del mundo divididas en xxvii libros*, de Agustín Jerónimo de Román y Zamora, a quien Garcilaso llama “autor moderno” y “curioso inquiridor de repúblicas”; las *Relaciones universales del mundo*, del italiano Juan Botero, que “pinta muy bien” los caminos de los Incas; la *Araucana* de Alonso de Ercilla, con sus “galanos versos”. A través de los papeles del Padre Blas Valera, menciona también las *Décadas De Orbe Novo* de Pedro Mártir de Anghiera, las polémicas informaciones de Fray Bartolomé de las Casas, las *Relaciones* del Licenciado Polo de Ondegardo, y las *Informaciones y Ordenanzas del Virrey Francisco de Toledo*; como a través de Zamora había tenido noticias del Padre Cristóbal de Molina. A los *Dos libros* de medicina de las Indias, del Doctor Nicolás Monardes, alude en una oportunidad; y como lecturas literarias, recuerda “los libros de caballerías”, el *Orlando Furioso* del “divino” Ariosto, el *Decammerone* de Giovanni Boccaccio y la obra filológica del “gran maestro Antonio de Lebrixa, acreedor de toda la buena latinidad que oy tiene España» (p. 209).

La descripción de los principios y métodos de Garcilaso coincide, así, con la de Erasmo en los puntos esenciales: interpretar el texto sirviéndose de una exégesis de la lengua original, sostener esa interpretación con referencias a las autoridades apropiadas y restaurar la lengua primitiva del texto (Zamora, 2018, p. 83).

Ese conocimiento del método filológico hizo que, seguramente, no pasara desapercibido para Garcilaso (1943) el hecho de que uno de los obstáculos más significativos para la aplicación de la exégesis a los textos incaicos era el carácter oral de los mismos. Por este motivo, el cronista debe mencionar una y otra vez su condición de testigo ocular e insistir en la apología de la transmisión oral:

Esta larga relación del origen de sus Reyes me dio aquel Inca, tío de mi madre, a quien yo se la pedí, la cual yo he procurado traducir fielmente de mi lengua materna, que es la del Inca, en la ajena, que es la castellana, aunque no la he escrito con la majestad de palabras que el Inca habló ni con toda la significación de las que de aquel lenguaje tienen, que, por ser tan significativo, pudiese haber entendido mucho más de lo que se ha hecho [...]. Empero, bastará haber sacado el verdadero sentido de ellas, que es lo que conviene a nuestra historia (p. 42).

El Inca queda entonces posicionado entre la figura del cronista, filólogo, traductor, heredero de los *quipucamayockuna*¹²⁶ y la tradición discursiva cuzqueña (Mazzotti, 1996, pp. 31-34). La minuciosa explicación que ofrece sobre la selección de sus fuentes se hace más comprensible, como ya mencioné, a la sombra de la caracterización negativa que hacían los europeos de las prácticas orales y de las lenguas indígenas. Desde su posición de mestizo, Garcilaso reinterpreta el relato oral de la historia del incario, sacando «el verdadero sentido» según «conviene a nuestra historia» (p. 42).

126 El *quipucamayoc* era una persona que transmitía la historia oral haciendo uso del *quipu* (*quipukuna* en plural), un objeto hecho de numerosas cuerdas de diversos colores con nudos que se supone tenían una función nemotécnica en la transmisión del relato oral. Véanse Ascher y Ascher (1981), Bouysse-Cassagne (1987), Brokaw (2002), Leibsohn (1994), Hill Boone y Mignolo (1994, pp. 161-87), Locke (1923), Mazzotti (1996), Pärssinen (1992), Salomon (1997), Urton (1994). Para un estudio de cómo se han reapropiado los *quipukuna* en la actualidad, véase Salomon (2004).

Garcilaso (1943) somete cada fuente a una consideración previa según las categorías de «hazaña historial» o «fábula¹²⁷ historial», hechos y mitos. Dicha consideración acaba por señalar una imbricación de hechos y fabulaciones en el discurso histórico. Según Garcilaso, tanto el discurso de la historia de los incas —en particular los de la Primera Edad— como el de los españoles cuentan con partes incompletas, desconocidas, ignoradas, incomprendidas o inventadas. Por eso, toda historia que trate de los orígenes tendrá un elemento «fabuloso», incluso los *Comentarios*.¹²⁸ En el capítulo XIX, «Protestación del autor sobre la historia», el Inca Garcilaso explica la procedencia de «las cosas» —las hazañas del Primer Inca, Manco Capac— con las que comienzan los *Comentarios*. Enfatiza que estas son los fundamentos del discurso de la historia de los incas, a pesar de que puedan parecer «fabulosas»:

Iremos con atención de decir las hazañas más historiales, dejando otras muchas por impertinentes y prolijas, y aunque algunas cosas de las dichas y otras que se dirán parezcan fabulosas, me pareció no dejar de escribirlas por no quitar los fundamentos sobre que los indios se fundan para las cosas mayores y mejores que de su Imperio cuentan (p. 46).

En este pasaje el Inca expresa su criterio historiográfico: ciertas cosas se excluirán de la historia por «impertinentes», pero no por «fabulosas». Por el contrario, las «hazañas historiales» que puedan parecer «fábulas historiales» no dejarán de escribirse por no quitar el fundamento de «las cosas mayores y mejores que de su imperio [los incas] cuentan» (p. 46).

Es llamativo que Garcilaso (1943) advirtiera una relación entre el hecho (hazaña) y la fábula, ya que esta observación sugiere que era un lector y oyente crítico de los textos y relatos que circulaban en su época. Las fábulas historiales sobre el origen de los incas compartirían con las crónicas de los «españoles curiosos» ciertos elementos fabulosos —inventados— que Garcilaso, no obstante, no deja de tratar como fundamentales para la

127 Covarrubias dedica una entrada extensa a la palabra «fábula» (1611, f. 2 v., f. 3 r.), en la que se destaca el sentido de «rumor», «hablilla del pueblo» (nótese la connotación oral), «cosa sin fundamento», «mentira». También relaciona la fábula con la mitología, los libros de caballería y las crónicas de Indias.

128 El capítulo «Protestación del autor sobre la historia» precisa esta idea: «Ya que hemos puesto la primera piedra de nuestro edificio, aunque fabuloso en el origen de los Incas Reyes del Perú, será razón pasemos adelante en la conquista y reducción de los indios» (p. 44).

construcción del discurso histórico. Los *Comentarios* ya advertían, así, un tipo de invención que Edmundo O’Gorman (1958/2003) relaciona con el discurso colombino del descubrimiento y la construcción del imaginario europeo sobre el Nuevo Mundo. Garcilaso cuestiona las interpretaciones de los «españoles curiosos» y las contrapone con las fábulas historiales de los incas, sosteniendo, con cierta sorna, que era importante incluirlas en la historia «porque, en fin, de estos principios fabulosos procedieron las grandezas que en realidad de verdad posee hoy España» (p. 46). La afirmación inscribe la fábula inca del origen del mundo en el discurso de la historia de la conquista y del imperio español. Garcilaso sostiene que la aprendió oralmente de su tío y que la privilegió por encima de otras versiones por parecer estas otras «más [...] sueños o fábulas mal ordenadas que sucesos historiales» (p. 42). Más adelante, contrapone la fábula historial del origen de los incas con la fábula bíblica de Noé, transmitida por los colonizadores y aparentemente utilizada para cristianizar la fábula historial del origen de los incas:

Algunos españoles curiosos quieren decir, oyendo estos cuentos, que aquellos indios tuvieron noticia de la historia de Noé [...] y que el hombre poderoso que la primera fábula dice que se apareció en Tiahuanacu, que dicen repartió el mundo en aquellos cuatro hombres, quieren los curiosos que sea Dios, que mandó a Noé y a sus tres hijos que poblasen el mundo. Otros pasos de la una fábula y de la otra quieren semejar a los de la Santa Historia, que les parece que se semejan (p. 44).

Parecería que Garcilaso detecta las artimañas de los españoles en torno a la conversión de la fábula del origen de los incas o a su red denominación según las creencias y mitos de los españoles. Además, las fábulas bíblicas resultaban problemáticas para los propios españoles. Irlemar Chiampi (1983) advierte que el padre Joseph de Acosta, en su *Historia natural y moral de las Indias* (1590), «después de considerar, confusamente, que nuestra fauna no había participado en el Arca de Noé y, por tanto, no se explicaba su formación, arremete con el problema de su denominación» (p. 125). El caso del padre Joseph de Acosta evidencia el grado en que las fábulas de la Biblia —la historia sagrada— informaban el proceso de conocimiento de los españoles de la naturaleza del Nuevo Mundo. También muestra la confusa imagen que se formaba a partir de tal imaginario. Se trata de

una de las autoridades que Garcilaso cita en los *Comentarios* con mayor frecuencia. Podemos suponer que, para Garcilaso, Acosta era una fuente relevante porque da cuenta del problema de la denominación: «Porque si hemos de juzgar las especies de los animales por sus propiedades, son tan diversas que quererlas reducir a especies conocidas de Europa, será llamar al huevo castaña» (Acosta, 1590, citado en Chiampi, 1983, p. 125). El otro aspecto que debemos considerar es que el ejemplo de la impropiedad de discernir las especies americanas a partir de la fábula de Noé en Acosta se asimila al de Garcilaso, en tanto en los *Comentarios* se trata con cierta ambivalencia a los «españoles curiosos» que pretenden asemejar la fábula de Noé con la del origen de los incas, lo cual podría pensarse como otro ejemplo de «huevos y castañas». No hay que olvidar que Garcilaso no podría más que referirse al corpus textual sobre el Nuevo Mundo producido durante el primer siglo de la conquista. Su énfasis en el problema de la denominación —tan claro en el «Proemio»— evidencia que advertía la tendencia a la fábula en ese corpus sobre las Indias, en una época donde «existía una propensión muy acusada al mito, a la imaginación y a la aceptación de lo maravilloso» (Pastor, 1988, p. 89), es decir, un corpus textual producido por «narradores [que] recurrían a las citas de autores griegos y latinos, a la comparación con las cosas conocidas e imaginadas y, principalmente, a la alusión a relatos bíblicos, a las leyendas medievales [...] y a los mitos clásicos» (Chiampi, 1983, p. 125).

«Yo no me entremeto en cosas tan hondas», escribe Garcilaso (1943) en «De fábulas historiales del origen de los incas» y agrega que «digo llanamente las fábulas historiales que en mis niñeces oí a los míos; tómelas cada uno como quisiere y déles el alegoría que más le cuadrare» (p. 44). Este comentario expresa una tensión fundamental que se hace evidente para él, dada su ascendencia incaica y su conocimiento del quechua, que lo hace receptor directo de los relatos de sus parientes, y dada también su erudición y dominio de los códigos de la filología humanista. Su posición de mestizo le permite advertir que las fábulas historiales que oyó cuando niño, de boca de sus parientes incas contando su propia historia, se hallan reinventadas en el corpus textual a su disposición, donde las encuentra «cuadrando» en el imaginario español.

El hecho de que Garcilaso reintegre la fábula historial del origen de los incas al discurso de la historia, aun reconociendo un posible elemento ficticio, es un gesto significativo, que corrige a los «españoles curiosos»

y amplía el discurso histórico. Ese gesto de corrección y amplificación de Garcilaso, consecuencia de su posición crítica como sujeto mestizo frente a un determinado corpus histórico, revela la dimensión historiográfica de los *Comentarios*.

Por medio de la restauración de la fábula historial del origen de los incas como base fundamental de «las grandezas que realmente de verdad posee hoy España», Garcilaso inscribe a los mestizos en el discurso de la historia como efectos de la conquista. Pero parece no estar dispuesto a comprometer las fábulas historiales que cuentan el origen de los incas, ni a sintetizarlas. Reacciona a un adversario europeo, despliega sus habilidades guerreras a través de la lengua en el campo del imaginario cultural, que entiende como político.

En apariencia, el proyecto del Inca puede verse como una versión de la historia de la conquista que resulta de una síntesis de relatos históricos y tradiciones culturales que no necesariamente coinciden e incluso llegan a contradecirse. Así, podemos pensar que, desde la perspectiva mestiza, el Inca intenta borrar las oposiciones y suturar las diferencias de dos tradiciones en conflicto con resultados algo cuestionables. Esta es la interpretación de Cornejo Polar (1994), quien ha señalado y problematizado el modo en que se construye este aspecto de la condición mestiza en el Inca:

Es claro, por lo pronto, que Garcilaso imagina la condición mestiza en términos de conjunción y síntesis, aunque a veces no sin sobresaltos. A este efecto recurre a varias estrategias, desde la asimilación del neoplatonismo, filosofía en la que encontró una base conceptual especialmente apropiada para pensar y pensarse en función de una armónica convergencia de fuerzas disímiles y encontradas, hasta la certeza —no sin grietas— acerca del sentido providencial de la historia. En este orden de cosas Garcilaso sitúa al incario no en contraposición a la conquista sino —como el mundo clásico con respecto al cristiano— a la manera de prólogo propiciatorio de la evangelización de las Indias [...]. El discurso histórico puede discurrir sin contratiempos, suturando desgarraduras y soldando lo quebrado con la mejor de las razones: la divina (p. 97).

Cornejo Polar se referiría a este modo de imaginar la condición mestiza como «el deseo de la armonía imposible», pero la lectura del gesto

historiográfico en el contexto de la guerra de razas que he propuesto muestra que hay más que un intento de suturar dos tradiciones. Nos encontramos con un conflicto latente que no puede ser subsumido bajo ningún tropo que aluda a la síntesis.

El choque entre la oralidad de la cultura incaica y la escritura expansiva de la cultura europea que produjo la conquista se manifiesta en el posicionamiento ambivalente del Inca. Su autoridad textual se negocia mediante el posicionamiento ante dos culturas diferentes y en conflicto, representadas por la escritura y la oralidad. En un sentido más amplio, podemos decir que la ambivalencia del sujeto mestizo emerge de la propia heterogeneidad que signa la situación colonial en tanto zona de contacto.

Desde esa posición, el Inca emite un gesto de legitimación de un discurso histórico que proclama ser más fiel a la verdad de los hechos. Como agencia mestiza, el Garcilaso (1943) lector reconoce en el corpus textual español la falta de lo previo —lo originario— a «la conquista y reducción de los indios» (p. 44) y el Garcilaso escritor describe a los incas del Perú como una «república antes destruida que conocida» (p. 46). Al fin, destaca que en las historias de los españoles la «primera piedra» del edificio de la historia del Imperio inca —la fábula historial del origen de los incas— no es mencionada porque no encaja en las historias sobre el Perú informadas por el imaginario español. Así visto, el proyecto historiográfico de los *Comentarios* instituye el imaginario incaico en el «edificio» de la historia. La estrategia consiste en poner en evidencia las contradicciones y las discrepancias del edificio de la historia colonial.

Al igual que los *mamelucos* brasileños, el mestizo Inca Garcilaso despliega el dominio de la lengua como estrategia de poder. Podemos reenfocar a Garcilaso desde la agencia del *mameluco* que se mueve del centro colonial al *sertão*, donde el contexto de guerra y adversariedad es tanto más claro. Así, podemos ver en Garcilaso una agencia mestiza que se debate en el contexto de las relaciones de poder, lucha y adversariedad que describe Guaman Poma. Si, como observa Rafael (1993), en la tradición del humanismo renacentista alguien tan influyente como Nebrija asumió una conexión natural entre el lenguaje y la política, ya que «la afirmación de una es acompañada por la expansión de la otra» (p. 23), es apropiado pensar que, en la medida en que Garcilaso despliega sus estrategias de lucha en la arena del lenguaje y del discurso de la historia a la vez que se construye como autor mestizo, su accionar no deja de ser político. Así,

Garcilaso muestra que la guerra de razas se despliega y se lucha no solo en los campos de batalla y en los *sertões*, sino también en los imaginarios forjados en el tercer espacio.

Los hijos de la guerra de razas

El mestizaje carnal produjo posiciones de sujeto múltiples, por eso cualquier modelo binario de análisis que caracterice la relación de dominación en términos de colonizador/colonizado, incluso resolviendo dicho binarismo mediante tropos de síntesis, ocultarán la conflictividad y la complejidad de las relaciones de poder que resultaron de la conquista. El entrelugar de la historia y la contrahistoria es un efecto, una manifestación discursiva del tercer espacio que emerge con los mestizos entre la confesión y la antropofagia, la monogamia y el *cunhadismo*, las lenguas y tradiciones europeas y las indígenas, la escritura y la oralidad, explotadores y explotados. El tercer espacio no es sinónimo de síntesis, sino que consiste en un intersticio de conflictividad y ambivalencia con reverberaciones políticas y estructurales.

Este cambio de perspectiva tiene implicancias para el campo de los estudios coloniales, donde, como ha señalado Martínez-San Miguel (2008):

Es necesario dar cuenta de las contradicciones intrínsecas y las ambigüedades de las subjetividades coloniales que analizamos para descolonizar nuestras intervenciones críticas. El Inca Garcilaso de la Vega fue un mestizo que a veces se encontró en una situación de marginalidad, pero también tenía acceso a ciertos privilegios. Parece, sin embargo, que después del auge de los estudios subalternos, hemos perdido las herramientas críticas para estudiar las sinuosidades del poder que son cruciales en la articulación de nuestro corpus cultural (p. 139, traducción mía).

En coincidencia con la crítica planteada por Martínez-San Miguel y la propuesta analítica de Foucault (2014) sobre la guerra como principio de inteligibilidad, en el capítulo anterior y en este argumenté a favor de abordar la conquista no solo como una zona de contacto, sino como una guerra de razas para poner de relieve el contexto de relaciones de fuerza y de lucha en el que nacieron los primeros mestizos, además de visibilizar

aspectos de género determinantes en estos procesos. Hijos de la guerra de razas, nacidos del despliegue de una estrategia de poder que tanto europeos como indígenas utilizaron en los primeros años de expansión como modo de operar en el poder político y el nuevo orden colonial, estos sujetos aparecen en un escenario de guerra, como lo plasma Rivera en su mural. Tener en consideración esa condición de su nacimiento, además de tópicos habituales como la ilegitimidad o el bilingüismo, nos permite pensar a los mestizos en términos de agencias y relaciones intersubjetivas, en la trama de lo que Foucault llama los operadores de poder y «cómo fabrican las relaciones de sometimiento concretas» (p. 50) de la guerra de conquista. Si Guaman Poma nombra en primera persona esos operadores y sus efectos en los sujetos y el cuerpo social, lo que llama el reino, en el caso de los *mamelucos* brasileños y del Inca Garcilaso vemos apropiaciones estratégicas de códigos dominantes que conforman un rango extenso que va desde las prácticas rituales hasta la escritura formal y un tercer espacio que pone en juego «un proceso de significación mediante el cual las afirmaciones *de* la cultura y *sobre* la cultura diferencian, discriminan y autorizan la producción de campos de fuerza, referencia, aplicabilidad y capacidad» (Bhabha, 1994, p. 54). Ese espacio de poder, que podríamos llamar efecto mestizo, introduce el vector de la ambivalencia en el entramado del poder colonial, por eso mismo el crecimiento de ese sector de la población, con el paso del tiempo, se convierte en un blanco de aplicación del poder gubernamental, primero en manos de españoles y luego de criollos, ya en el marco de la nación.

En este sentido, para habilitar desde la arqueología una lectura política matizada del mestizaje y sus efectos, cabe señalar que Foucault (2014) hace una distinción relevante para nuestros fines entre sujeto e individuo. Foucault utiliza el concepto de sujeto en un sentido más general, siempre como parte de una relación de poder (una relación de fuerza, de lucha, de resistencia, etc.). El individuo, en cambio, es producido por la aplicación de ciertas técnicas disciplinarias de poder en un momento determinado. Si bien en mi análisis entiendo al sujeto como efecto y elemento de composición del poder, me interesan las relaciones que la categoría de individuo expresa con relación al aparato institucional colonial, recordando, claro está, que el individuo para Foucault no es un blanco inerte del poder y que ese aparato va mutando y tornándose más complejo con el correr del tiempo. Tratar estos dos niveles resulta crucial, además,

si pensamos en los mestizos como agencias, en el sentido en que desarrollé esta idea respecto de los *mamelucos*, para ampliar el campo de discursos y prácticas a analizar, además de no perder de vista otros ámbitos más allá de los mestizos de la ciudad letrada.

Se establece entonces un contraste tajante con la idea de mestizaje que propone Vasconcelos (1925), donde las únicas agencias en los procesos históricos parecen ser los conquistadores blancos. Pero en este capítulo hemos visto que los sujetos mestizos movilizan el entramado intersubjetivo, epistémico y político colonial desde intersticios que llegan hasta la escritura y parten de prácticas performativas del cuerpo, prácticas religiosas, guerreras y de comunicación. Pérez Torres (2006) reivindica la habilidad de los sujetos mestizos de acarrear sus cuerpos a través de distintos circuitos de intercambio, un proceso del cual emergen nuevas identidades, relaciones y epistemologías. El mismo autor considera que este efecto es un legado positivo de nuestro pasado «conflictuado y tenebroso» (pp. 217-219). Si bien, sobre todo pensando en los ejemplos que se vieron en este capítulo, es muy difícil negar que uno de los efectos del arribo del mestizo en las relaciones de poder de la guerra de razas haya sido, justamente, la producción de nuevas identidades, saberes y perspectivas críticas, una perspectiva que tenga en cuenta las dinámicas sociopolíticas que se originaron en la conquista será cautelosa, como mínimo, ante cualquier tipo de idealización u ontologización de lo mestizo (Rivera Cusicanqui, 2010). Tal vez sea eso lo que transmite el niño mestizo de ojos azules de Rivera al voltear la mirada hacia nosotros, tan rodeado de violencia, guerra, sometimiento, muerte. La suya es una mirada que se aparta de la transacción patriarcal e imperial para revelar la posibilidad de otro horizonte de interpretación de ese (nuestro) contexto, un horizonte que no es binario ni fijo, sino dinámico y ambivalente.

CAPÍTULO 4

LA PINTURA DE CASTAS Y EL IMAGINARIO RACIAL CRIOLLO

En 1711 el pintor criollo Manuel Arellano realizó cuatro cuadros, actualmente considerados como los prototipos de la pintura de castas. En estos, representa a distintos habitantes de la Nueva España: una mujer mulata (fig. 3), un hombre mulato con un niño, un hombre chichimeco y una mujer chichimeca con un niño (Katzew, 2004, pp. 10-11). Los cuadros se caracterizan por inscripciones que clasifican y sitúan a los sujetos representados y por una impronta etnográfica que se centra en los sujetos (los fondos todavía son sólidos). A lo largo del siglo XVIII, este género pictórico reproduce, sostiene y amplía estos aspectos. Muestra cada vez más posibles mezclas de personas, inventa nombres para clasificarlas y las vincula, progresivamente, con diversas condiciones y situaciones sociales del espacio colonial.

Desde la perspectiva arqueogenealógica de análisis en torno al mestizaje que he desarrollado hasta aquí, la condición criolla de Arellano y otros referentes de la pintura de castas (Martínez, 2008, p. 227), pertenecientes no a una sino a dos generaciones, no representa un hecho menor respecto a la mezcla de razas, el tema central de estas obras. El contexto sociopolítico y económico de las reformas borbónicas y la situación de los sectores criollos (Katzew, 2004), la incidencia del pensamiento ilustrado (Cañizares-Esguerra, 1999; Castro-Gómez, 2010; Lepe-Carrión, 2016), el sustrato colonial de los imaginarios criollos y su

fijación con la limpieza de sangre (Martínez, 2008, pp. 173-199) son factores cuya confluencia se refleja en un género en el que proliferan imágenes en serie que repiten, casi ansiosamente, escenas de los efectos del mestizaje carnal. El argumento central de este capítulo es que la pintura de castas es una formulación visual/textual criolla que antecede al concepto de mestizaje, desarrollado en el capítulo 1, el cual visibiliza el comienzo de la transcripción¹²⁹ del discurso de la guerra de razas en la memoria y los imaginarios sociales de los criollos. El género, los cuadros, sus variaciones, las academias y los gabinetes de curiosidades donde algunas de estas series fueron expuestas son parte del mismo dispositivo que, un poco más adelante, reproduce e instituye el concepto de mestizaje.

El análisis de la pintura de castas que propongo se encuentra en diálogo con el campo de los estudios visuales, en el que las imágenes son abordadas como prácticas culturales y «el objeto de estudio siempre busca la intersección entre visibilidad y poder social» (Mirzoeff, 1999, p. 5). El concepto de visibilidad, diferente del de visión, se refiere a «las distintas manifestaciones históricas de la experiencia visual en todas sus posibles modalidades» e implica una serie de «reglas culturales tácitas de los diferentes regímenes escópicos» (Jay, 2007, p. 16). La tesis central de este capítulo, es decir, que la configuración de un imaginario racial, cultural, identitario criollo en el siglo XVIII es un eje estructural en la formación del concepto moderno de mestizaje, impulsa el análisis del género de la pintura de castas como una instancia que revela la articulación de ciertos modos de visibilidad con el poder social criollo. Con el término «visualidad» (Mirzoeff, 2006) me refiero a un conjunto de relaciones que incluye a las imágenes, aunque no se limita a ellas, y a un campo atravesado por múltiples configuraciones discursivas, subjetivas e institucionales. Al desagregar esta definición de visualidad con relación a la pintura de castas y a la arqueología del mestizaje, es posible detectar algunos puntos que este capítulo desarrolla con detenimiento, como la persistencia de la ideología del sistema de castas en los imaginarios culturales (Catelli, 2018); la formación de los imaginarios raciales y de género de las élites criollas y su articulación con un imaginar su propia posición de poder a partir del sistema de diferenciaciones de la colonialidad; la construcción de esta posición de poder a partir de la configuración simbólica de una blanquitud patriarcal (Bolívar Echeverría,

129 Véase el capítulo 1 sobre este proceso.

2010; Segato, 2013, p. 87), que produce una narrativa de la mezcla como degeneración en la que los cuerpos de las mujeres deben ser controlados, y, finalmente, los estereotipos y la racialización como gestos embrionarios de un inminente colonialismo interno (Catelli, 2012; De Oto y Catelli, 2018; González Casanova, 2006; Mignolo, 2000; Rivera Cusicanqui, 2010). El análisis propuesto destaca la condición criolla de los principales pintores del género durante el periodo de mayor producción, aproximadamente entre 1710 y 1810 (Carrera, 1998, p. 42; Katzew, 2004, p. 111). La semiosis visual¹³⁰ de la pintura de castas se analiza, entonces, en relación con el despliegue de la terminología racial que le es tan característica; con la transcripción del discurso de la guerra de razas de la conquista en el contexto de las reconfiguraciones (bio)políticas, culturales y sociales de la colonia en el siglo XVIII, y con ciertos aspectos vinculados a las relaciones sexuales y de género propias de la situación de colonialidad patriarcal americana (Lugones, 2007; Rivera Cusicanqui, 2010; Segato, 2013).

Agencias criollas y colonialismo interno

En los últimos treinta años, el género visual conocido como pintura de castas ha sido abordado como una representación de la sociedad de castas y una expresión de la ideología racial colonial. Estos análisis se han enfocado en el desarrollo formal del género (Katzew, 2004), en su circulación y recepción en las colonias americanas y en Europa (Estrada de Gerlero, 1994) y, por último, en la construcción de una mirada criolla sobre la sociedad colonial (Katzew, 2004). Magalí Carrera (1998, 2003) se ha concentrado en el modo en que los ambiguos cuerpos mestizos fueron

130 En su análisis de la pintura de castas y de las «escenas de costumbres» de fines del siglo XVIII y primera mitad del siglo XIX, Guadalupe Álvarez de Araya Cid (2009) define la semiosis visual de estos géneros como «el conjunto de mecanismos y procedimientos a través de los cuales tanto el artista —en la distribución de figuras sobre la superficie pictórica— como el espectador —en el acto interpretativo— operan sobre la base de un conjunto de convenciones de carácter sintáctico-semántico que administran el espacio y que posibilitan tanto la narración de la historia como la interpretación de las mismas. Este tipo de convenciones contemplan una dimensión jerárquica del espacio, así como una dimensión metafórico-metonímica que posibilita la interpretación de las obras en cuanto discurso» (p. 138). La autora sostiene, además, que la pintura de castas refleja dos regímenes compositivos específicos que son claves para su semiosis específica: la pintura de batallas y la pintura de la vida de santos (pp. 141-45). Su artículo también muestra un posible vínculo con la discursividad visual criolla del siglo XIX. Sería interesante hacer una reflexión más detenida sobre estos discursos visuales a partir de mis argumentos respecto de lo que podríamos llamar un orden de representación criollo de la guerra de razas.

insertados a través de la representación pictórica en un régimen de visibilidad que expresó ansiedades con respecto a una población que se volvió difícil de ordenar y clasificar. El análisis de las relaciones dinámicas entre las pinturas y la documentación legal, literaria y religiosa le permite a Carrera (2003) plantear que «las pinturas de casta no ilustran la raza sino que la *sitúan* en la intersección de ciertos espacios físicos, económicos y sociales del México colonial tardío» (p. 38, traducción mía). Este capítulo, en diálogo con ese corpus crítico, reflexiona sobre la relación entre la pintura de castas, los imaginarios raciales coloniales en el siglo XVIII y la formación de un imaginario racial criollo.

Con el término «imaginario» no pretendo referirme al sentido en que lo utilizaron, por ejemplo, Émile Durkheim (2001) o Gilbert Durand (1981), como un conjunto de imágenes y símbolos que configuran la subjetividad, o están vinculados a la religión y los mitos, sino a la definición de Cornelius Castoriadis (1975), es decir, «la capacidad elemental e irreductible de evocar una imagen» (p. 201) que media la relación fluida que se establece entre el simbolismo institucional y la vida social. Lo que me interesa específicamente es la relacionalidad dinámica que Castoriadis señala entre lo imaginario como capacidad de los sujetos de evocar y producir imágenes, y lo simbólico. En su instancia de institución, lo imaginario funge como condición de posibilidad de un orden social determinado. Es decir que cualquier cambio o afectación de cualquiera de los campos de lo imaginario y lo simbólico puede tener repercusiones en el orden y la vida social.

Con respecto a la relevancia de esa relación para el análisis de las formaciones raciales, es oportuno señalar que Fanon (1973) concibe la condición racial colonial y la alienación del negro como efectos de un doble proceso, «económico, en primer lugar» y «por interiorización o, mejor, epidermización de esta interioridad, después» (p. 10). Sobre todo, Fanon insistió en que la racialización colonial operó en distintos planos y, por lo tanto, «la realidad reclama una comprensión total. Tanto en el plano objetivo como en el subjetivo hay que encontrar una solución» (p. 11). El análisis que sigue propone desarrollar el modelo de lo imaginario racial como un ejercicio de «comprensión total» que dé cuenta de la racialización en cuanto proceso de subjetivación, en el que actúan sectores criollos que a partir del siglo XVIII comienzan un proceso de construcción de poder social, cultural y político desde el *locus* dinámico de lo imaginario.

Partiendo de la observación de que este género pictórico fue producido a lo largo del siglo XVIII por pintores criollos en el contexto del periodo colonial tardío, propongo analizar la pintura de castas desde el concepto de agencias criollas, categoría que José Antonio Mazzotti (2000, 2008) desarrolla como alternativa a la de sujeto criollo. Como señala Mazzotti (2008), pensar en agencias en lugar de sujetos permite entender la identidad de los criollos letrados como relacional o posicional en términos de agencias que se forjan, definen y redefinen de manera no lineal, con frecuencia de modo ambivalente, a partir de múltiples facetas que alcanzan los planos de lo económico, lo político y lo discursivo (p. 93). Según Mazzotti (2000), «las agencias criollas se definen, así, por sus proteicos perfiles en el plano político y declarativo, pero a la vez por una persistente capacidad de diferenciarse de las otras formas de la nacionalidad étnica» (p. 15). Es evidente en los criollos la búsqueda de una identidad como nación¹³¹ que se moviliza a partir de la demarcación de la otredad étnica y racial de indios, negros, castas, es decir, los «otros» con los que convivían en una notable desigualdad de condiciones dentro del espacio colonial. Con relación a este último aspecto, la pintura de castas guarda la particularidad de revelar la preponderancia de ideas complejas sobre la raza en la construcción del imaginario criollo, vinculadas muy estrechamente con la ideología de limpieza de sangre. Como señala Martínez (2008):

En España, [el concepto de raza] adquirió su significancia en el contexto de la expansión de los estatutos de pureza de sangre, los cuales constituían un discurso complejo —un sistema de producción de sentido— sobre linaje, cultura, y religión y conversión, generación y degeneración. Aplicada mayormente a los judíos y los musulmanes, y ocasionalmente también a los protestantes, la noción de raza se incubó en las cosmologías religiosas; informada por interpretaciones del medioevo tardío sobre genealogía y reproducción; en última instancia ligada a prácticas discretas dentro del dominio familiar, doméstico (p. 60, traducción mía).

131 Utilizo este término según el sentido que se le asigna en el siglo XVIII, es decir, como un grupo étnico caracterizado por ciertas cualidades comunes. Para una discusión más extensa y matizada sobre las fluctuaciones en torno a la idea de nación criolla en los siglos XVII y XVIII, véase Mazzotti (2016, pp. 35-43). Sobre la ideología de limpieza de sangre, véase Martínez (2008, pp. 153-154).

La pintura de castas representa la sociedad colonial de un modo específico que denota la persistencia de la ideología de limpieza de sangre en el contexto americano, la cual está fijada con la diversidad y la mezcla, la tensión entre identidad y alteridad que *pregna* el imaginario dominante y las concepciones de una nación criolla en ciernes.

Esta persistencia se advierte en términos visuales en el ordenamiento simbólico del entramado de las relaciones coloniales, pero parece organizarse, desde la perspectiva de los españoles criollos, alrededor de las categorías de casta y nación.¹³² En el capítulo anterior mencionamos los señalamientos de Mazzotti (1996) respecto de dos sentidos, relacionados entre sí, del término nación en la colonia en el siglo xvii,¹³³ que abarcan primero la idea (más temprana) de un grupo homogéneo lingüística, cultural y racialmente, y más adelante engloban la de nación como entidad política capaz de agrupar distintas minorías étnicas. Con respecto al término casta, es preciso recordar que en el Nuevo Mundo adquirió un sentido diferente del que tenía en la península ibérica, donde significaba, según el *Tesoro de la lengua*, de Sebastián Covarrubias y Orozco (1611), «casta vale linaje noble, 2, castizo el que es de Buena línea y descendencia: no embargante que decimos es de Buena casta y mala casta» (1611, f. 142). En lo que concierne al traslado del vocablo a las Américas, Thomas Cummings (2006) indica:

El término casta viene del latín *castus*, que quiere decir puro o casto. El proyecto colonizador global transforma el término casta, que se convierte en algo diferente en las Américas. Los portugueses usaban «casta» de manera un tanto distinta para referirse a la sociedad indígena, pero con el mismo efecto de generar categorizaciones raciales y diferenciaciones sociales (p. 189, traducción mía).

Como ha señalado Carrera (1998, 2003), la pintura de castas parece subrayar las diferenciaciones en el ordenamiento social colonial a través de un discurso visual, verbal y racial que visibiliza la jerarquía de los cuerpos en los distintos espacios sociales, culturales y políticos de la colonia. Así,

132 Este ordenamiento podría contrastarse con, por ejemplo, aunque salvando la anacronía y la diferencia geográfica para ilustrar el punto, los dibujos de la *Nueva corónica y buen gobierno* de Felipe Guaman Poma de Ayala, que representan al Perú de la conquista desde una perspectiva indígena.

puede decirse que este género también representa los diversos planos en los que se desenvuelven las agencias criollas y también que, en la medida en que el pensamiento de castas ordena el espacio y las relaciones coloniales, estas agencias responden a una concepción americana de las estructuras y dinámicas sociales de casta.

Las agencias criollas que se perfilan a fines del siglo XVIII actúan no solamente en el ámbito de la relación entre españoles criollos y peninsulares, sino que también se definen por su relación con la población mestiza, negra e indígena, con la que conviven en el espacio colonial. En términos identitarios, como sostiene Mignolo (2000), «la conciencia criolla, como conciencia racial, se forjó internamente en la diferencia con la población afro-americana y amerindia» (p. 42). Pero ¿qué significaba ser criollo a fines del siglo XVIII? ¿Qué tipo de asociaciones se desprendían de este término? ¿Qué aspectos de la subjetividad criolla, como deriva trasatlántica de la ideología de limpieza de sangre ibérica, se formaron en tensión con la mezcla de sangres que produjo el mestizaje carnal?

La palabra «criollo» proviene del portugués *crioulo*, que se utilizaba en el Brasil durante el siglo XVI. Allí se usaba para nombrar a los hijos nacidos en América de sujetos africanos esclavizados. Luego fue adoptado en las colonias hispánicas para designar a los hijos de europeos nacidos en América (Martínez-San Miguel, 1999, p. 209). El Inca Garcilaso, en sus *Comentarios reales* (1609/1493), escribe:

A los hijos de español y española nascidos allá, dicen *criollo* o *criolla*, por dezir que son nascidos en Indias. Es nombre que lo inventaron los negros y assí lo muestra la obra. Quiere dezir entre ellos negro nascido en Indias; inventáronlo para diferenciar los que van de acá, nascidos en Guinea, de los que nascen allá porque se tienen por más honrados y de más calidad, por haver nacido en la patria, que no sus hijos, porque nacieron en la ajena, y los padres se ofenden si los llaman criollos. Los españoles, por la semejança, han introduzido este nombre en su lenguaje para nombrar los nascidos allá (pp. 278-279).

Como señala Bernard Lavallé (2005), el término «criollo» atraviesa un desplazamiento léxico que va de la denominación de esclavos nacidos en las Américas a la de los hijos de españoles nacidos en Indias, que el Inca Garcilaso atribuye a los españoles peninsulares.

Prestar atención a las tensiones en torno a la configuración de la identidad criolla con relación a las castas y otros grupos subalternos de la colonia significa poner al descubierto otra cara del relato hegemónico del ascenso de los criollos al poder político y económico del Estado nación, el cual ha tendido a sobredeterminar los análisis acerca del periodo en cuestión (Bennett, 2009). Ese otro relato se relaciona con el impacto de las reformas borbónicas y las limitaciones que estas produjeron en el acceso y las aspiraciones de los criollos a los principales cargos de la administración virreinal (Mazzotti, 2008, p. 88). Según ha observado Antony Higgins (2000), estas habrían generado «consecuencias no anticipadas» (p. 608), tales como «la presión que ejercen las reformas sobre dichas oligarquías y la preocupación que de allí crece entre diferentes miembros de la intelectualidad criolla y mestiza por elaborar discursos de un conocimiento y de una identidad propios» (p. 608). Esta perspectiva nos ayuda a comprender parcialmente por qué, según el mismo autor, uno de los factores distintivos del criollismo del siglo XVIII, en contraste con el del siglo XVII (p. 607), es el mayor desarrollo de un discurso de autoridad y legitimidad desde las esferas seculares de la literatura y la cultura, así como desde el campo del saber científico (p. 5). Se trata de espacios que serán paulatinamente dominados por agentes criollos, a partir de los cuales, como sostiene Santiago Castro-Gómez (2010), se produce una «estrategia de posicionamiento social por parte de los letrados criollos frente a los grupos subalternos» (pp. 15-16).

Por otro lado, la creciente presencia criolla en los campos de la cultura, la literatura, el arte, la economía, la política y las ciencias naturales deriva en el siglo XIX en lo que Mignolo (2000) vincula con el colonialismo interno, «la diferencia colonial ejercida por los líderes de la construcción nacional» (p. 42), y en particular con respecto a los negros —en su gran mayoría aún esclavos—, indios y las castas o personas mezcladas de diferentes razas y de menor calidad social. Mi intención es que el análisis propuesto permita dimensionar el enorme peso de los imaginarios raciales criollos en las dinámicas internas del espacio colonial durante las décadas inmediatamente anteriores a las gestas independentistas.

Discursividad y visibilidad criolla en la pintura de castas

La pintura de castas de fines del siglo XVIII refleja el proceso de construcción de una discursividad y una visibilidad política que será dominante en

el espacio colonial a partir del siglo XIX. Higgins (2000) sostiene que el criollo durante este periodo debe entenderse como un sujeto en proceso, el cual asume diversas posiciones en relación con las instituciones políticas y económicas coloniales (pp. 5-6). Al mismo tiempo, desarrolla un discurso propio en el ámbito cultural, donde sostiene un diálogo con referentes sobre todo europeos, aunque también americanos, y en algunos casos indígenas.

Esos sujetos o agencias, como las llama Mazzotti (2000, 2008), se desenvolvían dentro del sistema de castas, un sistema legal de jerarquías sociorraciales creado por la ley española y la élite colonial en respuesta al crecimiento de la población mestiza (Chance y Taylor, p. 460). Se trataba principalmente de un sistema de leyes que se aplicaban según una combinación de fenotipo y calidad, debido a que el fenotipo no era siempre un indicador confiable de la raza de una persona. La aplicación de estas leyes dependía de otros factores, principalmente de la corroboración de la ascendencia mediante la presentación de documentos y, en muchos casos, mediante el testimonio de testigos. Katzew (2004) se refiere a «fenotipo» y «raza putativa» (p. 46) y Stolcke (1992) a «color real» y «color legal» (p. 117). Stolcke observa que una real cédula de 1788 muestra que había conciencia de que utilizar criterios raciales para clasificar a la población era un impedimento para la aplicación de las leyes (pp. 117-118). La cédula¹³⁴ dice:

La dificultad que había en ese distrito de poderse observar mi Real Pragmática de matrimonios por razón de las varias castas de gentes que en él se conocían, y de la fatal mezcla de europeos con los naturales

134 La cédula se refiere a la Real Pragmática de Matrimonios de 1778. Al respecto de la misma, Olaechea (1992) aclara lo siguiente: «Carlos III, ya en las postrimerías de su reinado, promulgó la llamada pragmática sobre matrimonios. No se trata de una provisión regia dirigida a Venezuela para atajar la frecuencia de los matrimonios desiguales, como cree Konetzke por la cédula dirigida a las autoridades de aquel reino que él consultó en el Archivo de Indias, sino de una cédula circular de siete de abril de 1778, dirigida a todas las Indias, cuyo fin no debía ser el aislamiento de las castas inferiores, sino la preservación de las clases superiores, cuya supervivencia se consideraba amenazada a causa de la mescolanza imperante no sólo en ultramar, sino también en la misma península, pues hubo otra pragmática para ésta en el mismo sentido dos años antes, cuya penalidad era la misma, en ambas, la de que el contrayente de la clase superior se viera degradado a la clase inferior de su cónyuge. La pragmática americana distinguía entre las clases prominentes de españoles, indios y mestizos y las inferiores de mulatos, negros, coyotes e individuos de castas y razas semejantes, tenidos y reputados públicamente por tales, exceptuando a los que sirviesen en las milicias o por su reputación, buenas operaciones y servicios se distinguiesen de los

y los negros [...] dimanda de que aspirando los que proceden de ellas, a encubrir su defecto, procuraban, lo primero, hacer escribir sus partidas de bautismo en los libros de los españoles y sustraer de ellos las notas de sus ascendientes por reprobados medios, justificando después con facilidad y testigos estar tenidos por blancos [...] *de que resultaban el desconsuelo de los vasallos verdaderamente blancos* que no podían impedir el enlace de sus familias con las de áquellos, que teniendo mezcla de mulatos, aparentaban lo contrario (citado en Konetzke, 1953, vol. 3, p. 625, énfasis mío).

La alusión al «desconsuelo de los vasallos verdaderamente blancos» indica la actitud despectiva de los criollos ante la mezcla y la presencia de la idea de que la pureza, ligada a su vez a la blanquitud, es un valor a resguardar. El despliegue y la repetición de categorías raciales en la pintura de castas expresa preocupación con respecto a la posibilidad de clasificar a las personas por su color, a la vez que codifica a los tipos representados a través de la vestimenta, el espacio social, el oficio u ocupación y el comportamiento, los cuales funcionan como indicios alternativos y útiles para la clasificación. Este posicionamiento se traduce en un consenso entre españoles y criollos que supone evitar el acceso de otros grupos sociales a ciertos espacios, vinculados primero con la cultura y más adelante con el gobierno y la política (Catelli, 2017d).

Si bien ser criollo implicaba gozar de la gran mayoría de los privilegios de pertenecer a la élite colonial, también implicaba, como muestra la cédula, una preocupación por producir diferenciaciones y establecer distancias respecto de los miembros de otros grupos de la sociedad colonial. Los miembros de las castas que se hacían pasar por criollos ponían en jaque la pureza de la comunidad, que se jactaba precisamente de una ascendencia española (supuestamente) inmaculada. En este contexto, dado que, según la Pragmática de 1778, el casamiento entre gentes de raza o calidad desiguales implicaba una pérdida de estatus para los cónyuges más blancos, es posible comprender la prohibición del casamiento interracial en el sector social criollo. En este sentido, uno de los rasgos de la identidad criolla parece configurarse como una resistencia a la mezcla con gente de otra raza o de menor calidad. Así,

demás» (p. 255).

el discurso y la visualidad en torno a la mezcla racial que se expresan en la pintura de castas parecen relacionarse con la categoría «criollo» por antítesis u oposición. La identidad imaginada por los criollos es relacional, blanca y pura, no mestiza.

La ausencia del término «criollo» en el género que analizamos parece destacar la negación criolla respecto de su propia historia de mezcla racial, así como su profundo prejuicio ante las castas mestizas. La ausencia del término en las pinturas torna esta negación en un aspecto constitutivo de la discursividad y la visualidad criollas. Vista así, la omisión muestra que los criollos del siglo XVIII proyectaban para sí mismos un lugar de superioridad en las relaciones de poder coloniales a través de la pureza racial. Al mismo tiempo, parece necesario cuestionar la idea de una identificación directa de los pintores con la categoría de «español».¹³⁵ Dada la rivalidad entre criollos y españoles peninsulares, la distinción entre español y criollo resulta relevante, especialmente en el contexto de las reformas borbónicas.¹³⁶ Esto se diferencia de lo propuesto por Lafaye (1976), para quien ser criollo tenía que ver más con una suerte de *esprit de corps* al que podían suscribirse miembros de otros grupos, sobre todo los españoles peninsulares que simpatizaban con la causa criolla:

Una de las tensiones internas de esta clase dominante —tensión que emerge cada vez que intentamos abordar el sentido de un episodio político en la Nueva España— es la oposición entre españoles y criollos, llamados respectivamente españoles y españoles americanos. En la práctica, los términos americano y criollo designaban a los últimos, mientras que a los españoles se les daba el apodo peyorativo o directamente insultante de gachupines (el origen de este término aún no se ha explicado). El antagonismo criollo-español apareció desde los primeros años de la conquista, uniendo la hostilidad que sentían los conquistadores hacia los licenciados (abogados) enviados por España para imponer sobre ellos un poder que consideraban ajeno. El «espíritu criollo» precedió el nacimiento del primer criollo verdadero; consecuentemente veremos españoles «acriollados», venir de la Península, quienes se aliaban con

135 Véase Buscaglia-Salgado (2003, pp. 172-182).

136 Seed (1982) menciona que en el censo que se realizó en la ciudad de México en 1753, se utilizaron categorías diferentes para los españoles criollos y los españoles peninsulares, las cuales llegaron a distinguir la procedencia exacta en la Península, por ejemplo, «español de Extremadura» (p. 577).

familias criollas e identificaban mentalmente con la sociedad mexicana criolla, y hacían propias las lealtades locales e incluso el odio hacia los gachupines. Era el conocimiento sobre el país y, sobre todo, la lealtad a la ética colonial de la sociedad criolla, más que el lugar de nacimiento, lo que definía al criollo (pp. 7-8, traducción mía).

Esta idea solo puede sostenerse hasta la promulgación de las reformas borbónicas, que marcan un cambio en las relaciones entre criollos y peninsulares. En este contexto, la ausencia del término en las pinturas recalca la posición excluida y exclusiva de la élite criolla ante una sociedad compuesta también por españoles y castas.

Los puntos mencionados más arriba revelan aspectos de la influencia del criollismo en los procesos sociales, culturales y políticos específicos en el periodo que abarca desde mediados hasta fines del siglo XVIII. Además, sugieren la posibilidad de pensar en la construcción de la identidad criolla más allá del modelo del sistema de castas o en términos de una diferenciación de los criollos de otros grupos a partir del fenotipo y la calidad. Pareciera que hay más factores a tener en cuenta cuando pensamos en los objetivos de los criollos y el funcionamiento del sistema de castas, que van más allá de mantener la exclusividad del acceso a ciertos espacios y el afán de distinguirse socialmente. En este sentido, es interesante lo que observa Martínez-San Miguel (1999) sobre la discursividad criolla, que «se inventa una continuidad con el pasado indígena y los referentes culturales negros y mestizos para construir cierta legitimidad en la voz del criollo, que a su vez desplaza la autoridad y hegemonía absoluta del español sobre las redes de poder en el espacio americano» (p. 13).¹³⁷ Afirmar que la creación de la legitimidad en la voz del criollo funcionaba como una estrategia de poder¹³⁸ sugiere que el desarrollo de los imaginarios

137 Al mismo tiempo, hay que señalar que para el siglo XVIII hay una fijación criolla con la pureza racial, un cambio de argumento que va del determinismo geográfico, que emerge desde temprano en el siglo XVI, según el cual nacer en América y crecer allí degeneraba el intelecto del criollo. En ese punto, tanto Espinosa Medrano como Carlos de Sigüenza y Góngora y Sor Juana argumentan que son intelectualmente iguales o hasta superiores a los españoles en lo que tiene que ver con el conocimiento de lo local. Ese argumento intelectual no se torna racial ni protonacionalista hasta el siglo XVIII. Véanse Higgins (2000), Beverley (1999, pp. 57-59).

138 El término «estrategia» señala la utilización de mecanismos puntuales en la relación de poder (Castro, 2011, p. 143). Para una comparación de la estrategia en Foucault, estrategia y táctica en Michel de Certeau y estrategia en Jürgen Habermas, véase el estudio de Komadina y Geffroy (2007), que utiliza estas definiciones para analizar el desarrollo de la izquierda

culturales criollos del siglo XVIII está atravesado por procesos simbólicos e identitarios relacionales que involucran la producción y codificación de diferencias y jerarquías bajo diversas representaciones (históricas, literarias, visuales, legales).

La pintura de castas es una instancia clave del criollismo del siglo XVIII en la que se manifiesta la adversariedad entre criollos y peninsulares, además del prejuicio ante las castas de negros e indios. Las circunstancias de su producción nos recuerdan la situación semimarginal de los pintores criollos con respecto a los peninsulares. Además de caracterizar el espacio político colonial, en que ser criollo era equivalente a tener pureza de sangre o ser «verdaderamente blanco», la inferioridad con respecto al español peninsular se manifestaba, supuestamente, también en la capacidad intelectual de los criollos. En este punto se puede entender de qué manera los discursos sociales, políticos y culturales de fines de la época colonial se entrelazan con el despliegue de los discursos raciales. El prejuicio contra los criollos fue un factor que incidió en la producción de numerosas teorías raciales en el Nuevo Mundo. Estas demostraban o desmentían, dependiendo de quién las expusiera, la inferioridad de esos descendientes de españoles nacidos en las colonias. Jorge Cañizares-Esguerra (1999) señala que existió muy temprano un movimiento de defensa de la intelectualidad americana, cuyo objetivo principal era defender a los criollos de la imputación de inferioridad que les hacían los europeos, formado por «colonos educados del siglo XVII que, en cuanto procuraban defender la América española de las caracterizaciones negativas de los europeos, inventaron formas modernas de racismo que los estudiosos han atribuido erróneamente al surgimiento de la ciencia moderna en Europa en los siglos XVIII y XIX» (p. 35, traducción mía). Es más, para Cañizares-Esguerra, «la ciencia de la raza, con su énfasis en el determinismo biológico, su enfoque en el cuerpo como sitio de variaciones de cultura y comportamiento, y su obsesión con la creación de categorías homogeneizantes y esencializadoras se articuló primero en la América española del siglo XVII, no en la Europa del siglo XIX» (p. 35, traducción mía). Coincido con Cañizares-Esguerra en que existen antecedentes del biologicismo en el Nuevo Mundo en el siglo XVII. La

indigenista en Bolivia (pp. 34-36).

fijación de la mayoría de los estudios con el rastreo de los orígenes del racialismo biologicista exclusivamente dentro del siglo XIX deja fuera de los análisis el problema fundamental de la guerra de razas en el contexto de la colonialidad latinoamericana.

Por otra parte, esta omisión es atribuible al hecho de que gran parte de la teoría poscolonial se refiere al imperialismo y al colonialismo británico, lo cual genera un desfase cultural, geográfico y temporal, así como una serie de puntos ciegos con respecto a la transmisión y la formación de los discursos raciales en las colonias ibéricas.¹³⁹ Varios estudios del campo han abordado la problemática de los discursos raciales en el espacio colonial americano antes del siglo XIX (Cañizares-Esguerra, 1999; Lepe-Carrión, 2016; Martínez, 2008). En general, estos trabajos coinciden en situar minuciosamente la pregunta por los vínculos, tensiones y momentos productivos entre formas específicas de identidad y racismo criollos de los siglos XVII y XVIII, y la emergencia de los discursos racialistas y positivistas del siglo XIX. Este proceso, como argumento en el primer capítulo, es parte del contexto en el que comienza a circular el concepto biologicista de mestizaje y también de la genealogía discursiva e imaginaria del concepto de mestizaje nacionalista y moderno en manos de, por ejemplo, Vasconcelos (1948).

Desde esta perspectiva, la funcionalidad política del género se asienta en una proyección imaginaria criolla de las jerarquías de la sociedad de castas y de los criterios de diferenciación a partir de los cuales estas jerarquías se construyeron y fueron sostenidas en el tiempo. En el contexto de esta genealogía del pensamiento racial y su relación con la configuración política y social colonial, la pintura de castas y las condiciones de su producción pueden analizarse como un fenómeno que produce una síntesis visual de los discursos e imaginarios en torno al tema de la mezcla de razas como eje, pero que incluye también subtemas como la domesticidad. Desde las tramas de la visualidad colonial, el género expresa el complejo proceso de diseño de una identidad criolla y, a la vez, muestra los sedimentos imaginarios, políticos y sociales que subyacen al concepto de mestizaje nacionalista y moderno.

139 Sobre este problema y para una propuesta de cómo diferenciar el colonialismo hispánico del sajón, véase Martínez-San Miguel (1999, pp. 135-137). Parker Brienen (2006) sostiene que las ideas del siglo XIX sobre la mezcla racial tienen precedentes que pueden advertirse en la obra de Eckhout en el siglo XVII» (p. 133).

Las academias de pintura criollas en el periodo de las reformas borbónicas

La pintura de castas comienza a producirse a principios del siglo XVIII y varios aspectos de su desarrollo reflejan la dinámica del entorno que describo. Si bien aquí me ocupo de tratar obras del periodo virreinal tardío, el género y el proyecto de fundar una academia criolla tienen sus comienzos en los primeros años del XVIII. Los datos que proveen Katzew (2004), Moyssén (1965) y Tovar de Teresa (1995) muestran que el grupo de pintores actuaba como una red profesional en un contexto de cercanía social. En este sentido, las artes visuales podrían considerarse como un espacio cercano, aunque subsidiario, del anillo de poder que, según Rama (1984), caracterizó a la ciudad letrada (p. 25).

El uso del modelo español de la cofradía o gremio de pintores generaba un contacto fluido entre artistas de distintas generaciones. Las relaciones personales entre los pintores y su desempeño dentro de una cofradía son evidentes en la transmisión de modelos, estilos y *motifs* de generación a generación. Como señala Katzew (2004):

En el estudio de la pintura de castas se rastrea la relación entre distintos artistas para entender mejor los modos de producción de pintura en la Nueva España en esa época. Ciertos conjuntos se distinguen por su originalidad compositiva, pero hay una gran interdependencia entre ellos, y la mayoría de las pinturas repiten convenciones largamente establecidas. Generalmente los artistas creaban más que un conjunto y como rutina copiaban los trabajos de otros artistas, lo cual da cuenta de la transmisión de modelos. Además, en una red dominada por la dinámica de la cofradía, los estilos y temas se pasaban de maestro a aprendiz y de generación en generación (p. 9, traducción mía).

Este contexto sugiere la existencia de un vínculo entre los aspectos temáticos y formales sobresalientes a lo largo del desarrollo del género y la condición criolla de los pintores que lo produjeron durante un periodo de creciente tensión entre las élites coloniales y la metrópolis. Como hasta ahora no se ha analizado la pintura de castas en relación directa con sus pintores criollos, uno de los objetivos de este capítulo es indagar en este vínculo fundamental para el desarrollo del imaginario racial de ese

sector y del concepto criollo y moderno de mestizaje. Veremos primero cómo funcionó el entramado de relaciones sociales, generacionales e institucionales entre los principales referentes de la pintura de castas.

Como mencioné al principio, el conjunto que se considera prototípico para la producción subsiguiente es el de cuatro cuadros pintados por el criollo Manuel Arellano en 1711. En estos aparecen figuras individuales (dos de ellas con niños) que representan tipos de castas específicos: un mulato con un niño, una mulata, un hombre chichimeco y una mujer chichimeca con un niño (Katzew, 2004, pp. 10-14). El primero en seguir este prototipo fue Juan Rodríguez Juárez, a quien se le atribuyen dos conjuntos de pinturas que representan tres figuras en tres cuartos, un hombre y una mujer de diferentes castas y el niño o niña que resulta de esta mezcla.

Juan Rodríguez Juárez y su hermano Nicolás, también criollos, fundaron una academia en 1722 o antes, pero no consiguieron que recibiera el aval oficial del rey cuando este se petitionó en 1728 (Katzew, 2004, p. 16). A esta academia perteneció el pintor José de Ibarra, cuyas obras se diferencian del resto por el uso de figuras de cuerpo entero en lugar de los tres cuartos anteriores. Ibarra compartía vínculos profesionales y una relación de amistad con los Rodríguez Juárez.¹⁴⁰

Además de ser un eslabón clave para la continuación del género de las castas, Ibarra cumplió un rol crucial a nivel institucional, ya que fundó una segunda academia en 1753. La fundación de la academia de Ibarra puede relacionarse con la fundación de la Real Academia de Arte de San Fernando en Madrid en 1752, pero, como señalan Katzew (2004, p. 17) y Guillermo Tovar de Teresa (1995, pp. 36-37), también aquella fue la continuación de la academia de los hermanos Rodríguez Juárez, donde Ibarra habría pintado su primer conjunto de castas. En todo caso, tanto en la academia de los Rodríguez Juárez como en la de Ibarra, era notoria la búsqueda de reconocimiento institucional y oficial.

Ibarra es una figura clave porque conecta las dos academias y muestra el vínculo generacional entre Arellano, los Rodríguez Juárez y el grupo de pintores de la generación de la «maravilla americana» (Katzew, 2004, p. 17).

140 Como observa Katzew (2004): «Los registros muestran que Ibarra no solo era un miembro activo de la academia de Rodríguez Juárez y posiblemente uno de sus oficiales, también era un amigo cercano de Rodríguez Juárez y su hermano Nicolás. Nicolás fue testigo del primer casamiento de Ibarra en 1718, y Juan fue testigo en el segundo en 1719. En 1722 Juan Rodríguez Juárez nombró a Ibarra ejecutor de su testamento (p. 16). Para el testamento de José de Ibarra, véase Moysén (1981).

Este nombre proviene de un libro escrito en 1756 por Miguel Cabrera, uno de los más reconocidos pintores de castas. Cabrera sostenía que la imagen original de la Virgen de Guadalupe tenía un origen divino; para apoyar este argumento presentó los pareceres de varios pintores de la ciudad de México, entre ellos, Ibarra, Manuel de Ossorio, Juan Patricio Morlete Ruiz, Francisco Antonio Vallejo, José de Alcívar y José Ventura Arnáez en el libro de 1756 titulado *Maravilla americana, y conjunto de raras maravillas observadas con la dirección de las Reglas de el Arte de la Pintura en la prodigiosa imagen de Nuestra Sra. De Guadalupe de México* (Katzew, 2004, p. 17). Todos estos pintores eran criollos y, junto con el más joven, José de Páez, formaban parte de la academia de Ibarra. A esta generación de artistas se le ha atribuido buena parte de las pinturas de casta encontradas hasta el momento y forman parte de una tercera etapa, en la que se introducen nuevos elementos, como escenarios detallados, nuevos nombres para las mezclas y variaciones en la gestualidad de las figuras, que relacionan ciertos comportamientos y actitudes con la casta representada.

En 1754, los miembros de la academia fundada por Ibarra firman un documento (Katzew, 2004, p. 17; Moyssén, 1965, p. 20) que nombra a un apoderado, José Vázquez, quien se habría trasladado a Castilla para «pedir a su real clemencia les admita a su patrocinio y real amparo y que mediante él [José Vázquez] se sirva de confirmarles todos los fueros y privilegios que a dicho su arte les están conferidos» (citado en Moyssén, p. 24). A la fecha, no ha sido hallada la respuesta de la Corona, pero podemos asumir que la misma fue negativa, dado que la primera academia de bellas artes de la Nueva España y del Nuevo Mundo en recibir el aval de la Corona, la Real Academia de San Carlos, se fundó recién en 1783. Tanto la fundación de la academia como la petición a la Corona, por otro lado, muestran la intención de este grupo de pintores de legitimarse institucionalmente.

Esta tendencia habría comenzado en España y es relevante para entender el accionar de los pintores novohispanos. Como observa Paula Mues Orts (2008) en su estudio acerca de los discursos sobre la pintura en la Nueva España:

Berruguete, El Greco y Carducho fueron iniciadores de todo un movimiento —en algunos casos individual y en otros grupal—, que buscaba modificar la valoración de la pintura como arte liberal y también a los artistas como personas de una alta dignidad y jerarquía social. Estas

revalorizaciones —personal y profesional— fueron parte del mismo proceso y no pueden ser disociadas (p. 171).

En el contexto de una sociedad de castas como la Nueva España, cuando pensamos en esta búsqueda de valorización de los artistas como personas «de una alta dignidad y jerarquía social» (Mues Orts, 2008, p. 71), no podemos soslayar el impacto de la condición social y la calidad de los pintores.

Además de que esta temática se expresa en la pintura de castas, en el estatuto IX de la academia fundada por Ibarra la condición de casta (no ser de «color quebrado» y «que sea español») y la calidad («de buenas costumbres» y la «gracia» innata) se presentan como criterios fundamentales para la aceptación o el rechazo de los discípulos. Según el estatuto, los discípulos debían demostrar mediante fe de bautismo y una prueba práctica que reunían las condiciones necesarias para ingresar a la academia:

Ninguno puede recibir discípulos de color quebrado; y el que contra este estatuto lo ejecutare, se los expelerá la Junta cuando lo sepa. Mas el profesor que hubiere de recibir discípulos, ha de ser pintor declarado por esta Academia. Siendo, como se ordena, el facultativo, cuando se le lleve un niño, deberá saber que sea español, y de buenas costumbres. Y hará una inspección del genio del dicho; y será como se ha acostumbrado que es de mostrarle un ojo dentro de un círculo, con todo su repartimiento, y otro actuado de claro y oscuro, instruyéndole el modo de esta operación, dándole tiempo suficiente para la ejecución. Y si conociere que el genio del niño es competente para que pueda aprovechar en esta facultad (que no todos lo pueden conseguir, porque para ésta y la poesía esfuerza nacer con estas gracias), le ordenará vaya a casa del Secretario, y le diga como quiere aprender esta facultad con aquel maestro: y dicho Secretario reconocerá, llevando este dicho niño su fe de bautismo, si es de la calidad dicha. Y si acaso ocurriere alguno con empeño para recepción, que no tuviere estas condiciones, le dirá no se puede recibir, por estar prevenido por Estatuto; y si no es como se dice, sino de calidad etc., lo matriculará en su libro, y le dará un billete para que lo reciban; y sólo de este modo se recibirán los discípulos, y no de otra manera; con lo que no llorarán los futuros lo que hasta aquí

los presentes, *cap. 9.º*, Estatutos o constituciones que deberá observar y guardar la Academia de la muy noble e inmemorial arte de la Pintura (citado en Couto, 1872, p. 76, n. 55).

El estatuto está firmado por Miguel Cabrera (presidente), José Manuel Domínguez (primer director), Miguel Espinosa de los Monteros, Juan Patricio Morlete Ruiz (segundo director), Pedro de Quintana (director), Francisco Antonio Vallejo (tercer director) y José de Alzibar (director) ante Lorenzo Barba Figueroa (secretario) (Couto, 1872, p. 76, n. 55). La última frase («con lo que no llorarán los futuros lo que hasta aquí los presentes») cierra el capítulo IX del estatuto dando una razón para la implementación de este arbitrario proceso de selección de los discípulos: no aceptar discípulos de «color quebrado» remediará los problemas por los que «lloran» los maestros «presentes», problemas que no se especifican de ningún modo. Este razonamiento es coherente con el pensamiento racial de la época, que vincula cada vez más estrechamente a cada raza y tipo de mezcla con rasgos morales y de carácter, además de distintas aptitudes intelectuales y físicas. Los pintores que firman el estatuto concuerdan en el punto según el cual ser de «color quebrado» sería un impedimento para ingresar como discípulo a la academia.

Pero ¿qué significa la clasificación «color quebrado»? El término es mucho más específico de lo que podría pensarse y no debe confundirse con el término «casta». En el *Viaje a la Nueva España (1770/2002)* del italiano Giovanni Gemelli Careri (1651-1725), el sentido de la expresión color quebrado es definido como el color de aquellas castas que tienen mezcla con negro:

Todos los negros y mulatos son muy insolentes y se toman nada menos que como los españoles, a cuya usanza visten, y así también entre ellos se honran con el título de capitán, aunque no lo sean [...]. Ha crecido en gran número esta canalla de negros y de color quebrado (como dicen los españoles), que se duda de que un día no se revuelvan para hacerse dueños del país; si acaso no se pone remedio, impidiendo la introducción de tantos negros por medio de los contratos (p. 63).

Es posible suponer entonces que el estatuto estipula de manera terminante y específica la no aceptación de discípulos afromestizos. Esto permitiría

el ingreso de «españoles de buenas costumbres», clasificación que parecería abarcar a criollos, mestizos y castizos. Por otro lado, los intentos de impedir el ingreso de castas a las academias de pintura ya tienen antecedentes en la academia de los Rodríguez Juárez.¹⁴¹ Mina Ramírez Montes (2001) ha dado a conocer un documento de 1728, encabezado por la firma de Nicolás Rodríguez Juárez, en que se solicita un «privilegio» para que «no puedan ser ni sean recibidos por los profesores de dicho su arte de la pintura, ningunos aprendices que no sean españoles, descendientes de tales ni menos en razón los indios naturales del reino, que no constaren ser caciques principales» (pp. 106-107). Notablemente, este mismo documento que cita la autora contiene la firma de «don Carlos López, indio cacique» (p. 106). Esto refuerza la hipótesis de que el principal impedimento para el ingreso a la academia estaba dirigido a negros y afromestizos y a personas de casta de «poca calidad». Estos matices, por otro lado, no son circunstanciales, sino creencias fuertemente arraigadas que las agencias criollas trasladan al ámbito institucional, en este caso una institución cultural. Como veremos en la próxima sección, esas creencias también son articuladas a través de la pintura, en la que son volcadas a un imaginario sociocultural que continuará consolidándose.

La noción de doble conciencia criolla planteada por Mignolo (2000) sugiere que estos gestos de discriminación no pueden ser disociados del relato, historiográficamente más visible, de la lucha de los criollos por ocupar espacios de poder en una sociedad que privilegiaba a los españoles peninsulares. Los Rodríguez Juárez, Ibarra, Cabrera, Alcívar, Morlete Ruiz y otros pintores criollos o mestizos de su generación no son excepciones, ya que buscaron ser reconocidos institucionalmente al mismo nivel que los españoles. En sus pinturas y en la administración de sus academias fomentaron la discriminación, sobre todo contra los negros y los afromestizos, a través de un imaginario que insistieron en instituir.

Más allá de los repetidos intentos, la academia fundada por Ibarra tampoco logró obtener el aval de la Corona. Katzew (2004) observa que quien finalmente obtuvo el apoyo del rey fue Jerónimo Antonio Gil (1732-1798), un español, lo cual tornó la suya en la primera academia de arte oficialmente reconocida en el Nuevo Mundo (p. 22).¹⁴² Los americanos

141 Véase Soto (2005) para un recorrido detallado de las ordenanzas de las academias que conciernen al ingreso de discípulos de casta (pp. 38-48).

142 «La escuela de grabado de [sic] Jerónimo Antonio Gil fundó dentro de la Real casa de

participaron solo de manera muy limitada como docentes, ya que la presencia de los profesores de pintura criollos en la academia de Gil duró hasta que se consiguieron profesores españoles para reemplazarlos.¹⁴³ Francisco Clapera (1746-1810), quien aparece mencionado en la lista de pintores mexicanos, era español, como ya sabemos, y según Katzew (2004, p. 26) no fue removido, como sostiene Donohue-Wallace (2004), sino que continuó en la academia ocupando diversos cargos.¹⁴⁴ El caso de Clapera, que pintó una serie alrededor de 1785, es llamativo, dado que se trata del único español del que se tenga noticia en haber pintado una serie de castas (Katzew, 2004, p. 26). Clapera era barcelonés y miembro de la Real Academia de San Fernando en Madrid. En 1776 viajó al Perú como integrante de la corte del virrey Manuel de Guirior y conoció a Gil en 1779 durante su regreso a España, cuando pasó por la ciudad de México. Gil,

Moneda en 1779 pronto se convirtió en una academia de bellas artes. A pocos meses de dar clases nocturnas en la casa de Moneda, Gil recibió a centenares de alumnos. Entusiasmado por tanto éxito, Gil y su superintendente Fernando José Mangino, iniciaron una campaña por una academia mexicana de pintura, escultura y arquitectura. En su solicitud al virrey Martín de Mayorga, Mangino destacó los mismos temas que habían convencido a los monarcas ilustrados europeos de fundar parecidas instituciones. Mangino mencionó el entusiasmo de los estudiantes por conseguir *instrucción profesional artística* y a la utilidad de tal docencia para las industrias mexicanas y la economía virreinal. Además, municipios y organizaciones locales ofrecieron fondos para el establecimiento de tan útil institución. Tras considerar tal evidencia, el virrey Mayorga aprobó el plan, y los cursos en lo que se llamó la Escuela Provisional comenzaron el 4 de noviembre de 1781. La aprobación real vino sólo después de que un estudio comisionado por el rey llegó a conclusiones idénticas a las de Mayorga. La Real Academia de San Carlos se fundó oficialmente el 25 de noviembre de 1783. Los *Estatutos de la Real Academia de San Carlos de Nueva España* se publicaron el 7 de noviembre de 1785» (Donohue-Wallace, 2004, p. 50, énfasis mío).

143 «Con la fundación de la academia, Jerónimo Antonio Gil ocupó el puesto de Director General por el resto de su vida, además del cargo de Director de Grabado en Hueco. Al principio, Gil trabajó con profesores mexicanos quienes le habían ayudado en la Escuela Provisional. El profesorado mexicano incluyó a *José de Alcívar, Francisco Clapera, José María Vázquez, Rafael Gutiérrez, Santiago Sandoval, Juan Sáenz, Andrés López y Manuel García*. A pesar de las objeciones de Gil, los artistas americanos pronto se encontraron reemplazados por profesores españoles mandados por la corte para asegurar que la academia enseñara los principios del estilo neoclásico europeo. En 1786, Ginés Andrés de Aguirre aceptó el puesto de Primer Director de Pintura, Cosme de Acuña el de Segundo Director de Pintura, Manuel Arias el de Director de Escultura, y Antonio González Velázquez el de Director de Arquitectura. El escultor Manuel Tolsá desembarcó en 1790 y el pintor Rafael Ximeno y Planes en 1796» (Donohue-Wallace, 2004, p. 51, énfasis mío).

144 La interpretación de Donohue-Wallace (2004) es probablemente producto de la poca investigación que se ha hecho sobre los artistas del Nuevo Mundo antes de la fundación de la Real Academia de San Carlos. Es realmente limitada la información que tenemos sobre estos pintores del siglo XVIII. Debido a que la pintura de castas y otros temas americanos de la pintura colonial no se analizan desde el ángulo de la cuestión criolla, no existe suficiente trabajo de archivo sobre estos pintores.

que había llegado a México un año antes, lo invitó a formar parte de la academia, que ya se encontraba en etapa de planeamiento. Clapera aceptó la designación y continuó ocupando numerosos cargos hasta por lo menos 1791, cuando se presentó para el cargo de director de pintura. Sin embargo, quien lo ganó fue otro español, el valenciano Rafael Ximeno y Planes. Clapera acabó ejerciendo como tasador oficial de la academia y, cuando Gil murió, fue responsable con Ximeno y Planes de su inventario (Katzew, 2004, pp. 25-26). La decisión de Clapera de no regresar a la Península, los cargos que ocupó —algunos muy prestigiosos—, su candidatura a director de pintura, la relación que desarrolló con Gil, Ximeno y Planes, y los aproximadamente veinte años de vinculación profesional con la academia, son datos que muestran los beneficios sociales y materiales que resultaban de la obtención del tipo de posición institucional a la que los artistas criollos raramente tenían acceso.

Que la tan anhelada fundación de la primera academia de arte de la Nueva España se le haya concedido a un español y el hecho de la exclusión de los artistas locales del cuerpo docente de la Academia de San Carlos reflejan el ambiente de los últimos años del siglo XVIII. En el contexto del fracaso de los Rodríguez Juárez e Ibarra, quienes no obtuvieron el aval de la Corona para sus academias y elevar su arte, la pintura de castas quedó relegada al circuito comercial, circunstancia que torna el género en una suerte de emblema de los intentos frustrados de los pintores criollos y mestizos por obtener avales oficiales para sus academias.

No obstante, la cantidad y continuidad de las series de castas en las Américas sugiere la existencia de un significativo nivel de demanda. A pesar de la falta de reconocimiento oficial de las academias criollas, se continuó no solo pintando, sino también enseñando e innovando el género. José de Páez (ca. 1720-1790), por ejemplo, pertenecía a una generación más joven de pintores, una de las últimas en pintar las escenas de castas antes de su transformación en escenas de costumbres. Las series de Páez se han encontrado no solo en la Nueva España, sino también en Perú, Venezuela, Guatemala, y otros lugares (Katzew, 2004, p. 21). Este grado de difusión sugiere que esta clase de pintura era buscada y rentable. Su circulación en lugares distantes de la Nueva España, sobre todo a fines del siglo XVIII, es también indicio de la circulación de un discurso criollista a través del extendido espacio colonial. El fracaso de las academias podría verse como un factor relacionado

con la continuidad de la pintura de castas: a lo largo de un siglo, el desarrollo formal y temático del género fue simultáneo a una sostenida ausencia de reconocimiento de los esfuerzos de los pintores criollos que lo impulsaron. Como resulta evidente, el desarrollo del género está atravesado por diversas tensiones del sistema de castas y por efectos de la persistencia de la producción colonialista de la diferencia.

Lenguaje e imágenes

A primera vista, la característica más saliente de la pintura de castas es la representación de un proceso de mezcla de razas, primero entre blanco, indio y negro, y luego de la mezcla de las mezclas. La expresión «escenas de mestizaje» es una de las más comunes para rotular las series¹⁴⁵ y el término «mestizaje» se utiliza frecuentemente para sintetizar el tema del que trata la pintura de castas. Esto resulta anacrónico, dado que el término mestizaje es un neologismo del siglo XIX, como *miscegenación*.¹⁴⁶ También resulta tautológico describir la pintura de castas con el término mestizaje cuando se usa la pintura de castas para ilustrar el mestizaje.¹⁴⁷ La perspectiva de este estudio sostiene, por otro lado, que la combinación visible de imágenes pertenecientes a la tradición etnográfica, la lógica clasificatoria y el lenguaje racial en la pintura de castas influyeron en la construcción de sentidos en torno al término mestizaje cuando este surgió en el siglo XIX. Las siguientes páginas revisan y analizan discursivamente la terminología racial que los pintores criollos plasmaron en la pintura de castas con el objetivo de argumentar que el género no es una simple ilustración de un proceso de mezcla racial, sino un efecto discursivo e imaginario del dispositivo de dominación puesto en marcha en la conquista mediante el mestizaje carnal, como también lo fue el discurso de la guerra de razas en el Inca Garcilaso. Este efecto comienza a ser transcrito en el siglo XVIII y a ejercer funciones de poder en los imaginarios y las instituciones culturales, que se entrecruzan e imbrican con los discursos e imaginarios científicos de la época.

145 Por ejemplo, en Estrada de Gerlero (1994, p. 301).

146 Véase el capítulo 1.

147 Una de las funciones atribuidas al género en el campo de la historia del arte es precisamente este. Volveré a tratar esta cuestión en una sección más adelante.

Las variadas acepciones raciales tan características de la pintura de castas, inscriptas en cada cuadro de cada serie, aunque muchas de ellas no fueron utilizadas en ningún otro ámbito,¹⁴⁸ sugieren una relación estrecha entre el género y la proliferación de un lenguaje racial conectado con cierta visibilidad a través de la producción de imágenes, es decir, se trata de una relación que se reproduce y difunde a través del espacio colonial y trasatlántico. La difusión del lenguaje racial, anclado en vistosas imágenes que aparecían en las paredes en forma de cuadros, biombos o miniaturas pintadas sobre muebles diversos, es, junto con la representación de la mezcla racial, la característica más distintiva de la pintura de castas. A pesar de tratarse de un género esencialmente visual, es necesario analizar la interacción entre los elementos visuales y los escritos, ya que esta es una de sus características más consistentes.

La inclusión sistemática de inscripciones que proveen una denominación racial para cada una de las figuras produce varios niveles de sentido en los cuadros. Por ejemplo, la inscripción en un cuadro de José Joaquín Magón —(1.) *De español e india, nace mestiza* (K 154)— representa las «calidades que de la mezcla de Españoles, Negros, e Yndias, proceden en la América, y son como se siguen por los números» (Katzew, 2004, p. 154), y se distingue de la estructura más frecuentemente encontrada en las inscripciones, por ejemplo, «español y negra producen mulata». Esta inscripción es más extensa que otras y tiene la función de guiar a los observadores en la interpretación de la serie. Indica la puesta en marcha de una modalidad discursiva que representa visualmente los grados de calidad de la población según el tipo de su mezcla, la cual recibe un nombre específico: la casta. En este proceso imaginario visual/verbal, se produce y reproduce la ideología del sistema de castas. Los grados sociales se representan en orden de mayor a menor calidad y cada categoría establece una relación entre calidad y casta. También sugiere que el sentido que se construye en el primer cuadro de cada serie forma parte de un proceso de significación más amplio, por ejemplo, la palabra «América», que figura en la inscripción del primer cuadro de la serie de Magón, es un ejemplo de la manera en que la articulación visual/verbal produce sentidos que rebasan el marco de cada cuadro individual e incluso de las series.

148 Katzew (2004) menciona que «los historiadores han destacado con frecuencia que estos nombres eran imaginativos inventos creados por unos pocos intelectuales y por los artistas de la pintura de castas, y que claramente no eran aplicables en la comunicación habitual» (p. 44, traducción mía). Véanse también Klor de Alva (1996), Moreno Navarro (1973, p. 145), Mórner (1967, p. 59), Seed (1982, pp. 572-573).

Siguiendo con la serie de Magón, es notable la atribución específica de género (femenino) a la figura indígena del primer cuadro bajo el término «Yndias». En primer lugar, se trata de un indicio de la imbricación del género con las categorías de casta. Pero, además, me gustaría sugerir que los primeros cuadros de las series funcionan en cuanto alegorías que representan el mestizaje carnal de la conquista como uniones armoniosas, escenas domésticas y familiares sin elementos ambivalentes, a diferencia de los que se detectan en el discurso de un Garcilaso de la Vega, por ejemplo. Mi argumento es que los pintores criollos fueron los primeros en plasmar una alegoría del mestizaje carnal, que encubre la violencia fundacional y prepara el terreno imaginario para la proliferación de lo que Doris Sommer (1991) llamó los romances fundacionales del siglo XIX.¹⁴⁹

Considerar el primer cuadro de las series como una alegoría de la conquista permite detectar un antecedente visual/verbal criollo del modelo que seguirán las ficciones nacionales decimonónicas. La figura masculina blanca, el español, representa a España y la figura femenina indígena, Yndia, a América. Que estas dos figuras se representen como padres de una tercera figura, el mestizo, construye la idea de una unión voluntaria mediante la alusión al matrimonio, que según la ley canónica debía ser voluntad de ambas partes. Al mismo tiempo, no se puede ignorar la doble subordinación de la mujer indígena y el hijo mestizo, a veces hija, ante el padre español. El mestizaje carnal de la conquista se transcribe visual y verbalmente bajo una escena de domesticidad patriarcal organizada por la jerarquía de las castas.

En su análisis de la pintura de castas, Susan Kellogg (2000) advierte una intensificación en la proliferación de imágenes junto a términos raciales y de género a partir de mediados del siglo XVII. Asocia ese fenómeno discursivo con el crecimiento de la población mestiza y con el surgimiento de una conciencia protonacional criolla (pp. 69-70). Del breve análisis del primer cuadro de la serie de Magón y de las afirmaciones de Kellogg es posible discernir que no es suficiente con analizar la pintura de castas como una expresión temprana del biologicismo del siglo XIX, sino

149 «Con *romance* me refiero a un entrecruzamiento entre nuestro uso contemporáneo de la palabra como historia de amor y un uso del siglo XIX que distinguía el género como más marcadamente alegórico que la novela» (Sommer, 1991, p. 5, traducción mía). El objetivo del análisis de Sommer es mostrar la «imbricación de la política y la ficción en la historia de la construcción de la nación» (p. 6), es decir, trazar en las primeras ficciones escritas por criollos en el siglo XIX los elementos retóricos para la construcción de una historia ficticia de la nación.

que también existen otros elementos de análisis: la articulación visual/verbal del imaginario racial; el uso de la serie como recurso visual más allá de la construcción de un sentido taxonómico y las posibilidades de significación que surgen a partir de esta característica; la construcción de una modalidad discursiva que difunde muy eficazmente no solo un lenguaje y una visualidad racial, sino la idea misma de clasificar a la población; la presencia de un discurso histórico que comienza a opacar la violencia de la guerra de razas de la conquista —vista también como violencia de género—, 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 caracteriza otras como negativas mediante escenas violentas, y finalmente el surgimiento, embrionario aún, del imaginario biopolítico de un sector social criollo que comienza a proyectar la comunidad imaginada.

La terminología racial de la pintura de castas es sumamente extensa comparada con la terminología más acotada que se usaba en los libros de casamiento y bautismo y en la documentación legislativa en general, por lo cual es lógico considerar que parte de la terminología racial de la pintura de castas la preexiste y es difundida por esta última, mientras que la otra parte circulaba en los cuadros, sin llegar a tener frecuencia alguna de uso. No se sabe de dónde provienen los términos más tardíos. Si tuviese que arriesgar una hipótesis sobre si estos fueron un invento de los pintores de castas, diría que no necesariamente fue así, aunque es claro que fueron ellos quienes los hicieron circular en sus pinturas.

Cuadro 1. Esquema clasificatorio y terminología racial de la pintura de castas de la primera generación de pintores y la generación de la maravilla americana (aproximadamente hasta 1770)

1. De español e india: mestiza	2. De mestiza y español: castiza	3. De español y castiza: español	4. De español y negra: mulato
5. De español y mulata: morisca	6. De español y morisca: albino	7. De español y albina: tornatrás	8. De indio y negra: lobo
9. De indio y mestiza: coyote	10. De lobo y negra: chino	11. De chino e india: cambujo	12. De cambujo e india: tente en el aire
13. De tente en el aire y mulata: albarazado	14. De albarazado e india: barcino	15. De barcino y cambuja: calpamulato	16. Indios bárbaros

Fuente: elaboración propia.

Cuadro 2. Esquema clasificatorio de la pintura de castas desde aproximadamente 1770.
Refleja variaciones en la terminología racial

1. De español e india: mestiza	2. De mestiza y español: castiza	3. De español y castiza: español	4. De español y negra: mulato
5. De español y mulata: morisca	6. De morisco y española: albino	7. De albino y española: tornatrás	8. De mulato e india: calpamulato
9. De calpamulato e india: gíbaro	10. De negro e india: lobo	11. De lobo e india: cambujo	12. De indio y cambuja: zambaiga
13. De mulato y mestiza: cuarterón	14. De cuarterón y mestiza: coyote	15. De coyote y morisca: albarazado	16. De albarazada y saltatrás: tente en el aire

Fuente: elaboración propia.

En las series de Rodríguez Juárez, Ibarra, Cabrera y los otros pintores de la generación de la maravilla americana encontramos este esquema clasificatorio básico (cuadro 1). Las categorías empleadas en los conjuntos de, aproximadamente, 1770 en adelante añaden nuevos términos y varían un poco en las combinaciones (cuadro 2). Algunos de los términos que aparecen en los cuadros ya circulaban en el siglo xvi, mientras que otros se fueron añadiendo para acompañar el crecimiento de la población esclavizada de origen africano, el nacimiento de hijos de uniones mixtas y la creación de leyes coloniales que dependían de la clasificación racial de la población:

Los juristas comenzaron a utilizar los términos mestizo/a (indígena-español), mulato/a (africano-español), y zambo/a (indígena-africano) para categorizar mezclas legalmente reconocidas a mediados del siglo xvi. Durante el siglo xvii, aparecen dos nuevas palabras: moreno/a (persona de ascendencia africana con piel oscura) y morisco/a (mulato/a-español). Los documentos legales del siglo xviii incluyen castizo/a (mestizo-español) y cuarterón (similar a morisco/a, utilizado en legislación aplicada a Cuba y Panamá). Para México, fue relativamente poco el cambio que ocurrió en la política y el vocabulario legal etnorracial entre el fin del siglo xvii y el fin del siglo xviii, cuando la doctrina real aclaró las políticas respecto de los casamientos en la América española. Los códigos legales emplearon un vocabulario etnorracial que era a la vez más simple y definitivo que el de otros textos. Después de

que se desarrollaron las primeras clasificaciones «híbridas», la terminología etnoracial se elaboró poco, y raramente se distinguió por género, excepto en leyes suntuarias (Kellogg, 2000, p. 73, traducción mía).

Los términos utilizados con más frecuencia desde el siglo xvi en el discurso legal para las castas americanas fueron, efectivamente, mestizo/a y mulato/a, ambos de inspiración zoológico.

En 1611 Covarrubias define mestizo como «el que es engendrado de diversas especies de animales, del verbo mesceo, es, por mezclarse» (f. 109 v.). Olaechea (1992) acompaña esta cronología, especificando que «en las primeras tres o cuatro primeras décadas de la existencia de dicho cruce racial, en lugar de la palabra “mestizo” se emplea la expresión de “hijo de español habido en una india” o “hijos de españoles habidos en indias”» (p. 269), y señala cierta vacilación ante el uso de «mestizo», que podría explicar por qué Covarrubias no ofrece la definición indiana en el diccionario de 1611, pero sí lo hace con la palabra «mulato». Olaechea cita un ejemplo del uso de la expresión en el año 1513, incluida en una real cédula al almirante y jueces de La Española: «A Juan García caballero consentiréis traer a educar a Castilla dos hijos suyos que tuvo en una india, según él nos los pide» (p. 269).

El término «mestiza» aparece tempranamente (1531) en el testamento de un habitante de La Española, Pedro de Vadillo:¹⁵⁰

Item, mando que se le provea de comer y vestir y libros de bachiller a su hijo bastardo de mi hermano Martín Fernández Marmolejo y de Ana de Morales, diez años para que se haga letrado [...].

Item, mando para ayuda a su casamiento a Elena, cuñada de Sebastián Moreno, hermana de Isabel Fernández, *mestiza*, cien pesos de oro para su casamiento [...].

Item, mando a María, hija que fue del cacique Luis, para su casamiento, cincuenta pesos de oro.

Item, mando que si fuera dejada en esta villa para que aquí se case Teresa, hija de Teresa, mi naboría, y de Diego de Jaén, que se le den los cien pesos de que le tengo hecha una obligación, y si no, que si fuera de esta villa la llevarén, que le sean dados veinticinco pesos de oro y no los ciento que le tengo mandados (Olaechea, 1992, pp. 270-271).

150 Como indica Olaechea (1992), «cuyo compendio publica J. Friede» (p. 270).

Olaechea percibe «cierta vacilación o pudor» en el uso del término «mestizo» en el primer ítem del testamento e indica que «el hijo del testador resulta poco extraño que fuese de madre española, cuando tan pocas mujeres europeas había entonces en el lugar y tan solicitadas para el matrimonio» (p. 271). Se trata de una suposición por parte de Olaechea con respecto a la madre del hijo bastardo, ya que dice que probablemente no fuera española, lo cual lo lleva a sugerir que «cabe pensar que ella fuese mestiza o que lo fuese su madre» (p. 271). Olaechea no explica por qué, sin embargo, el testador utiliza la palabra «mestiza», aparentemente sin ningún escrúpulo, en el ítem siguiente. Una explicación posible es que en esos años de la conquista eran muy buscadas las mujeres mestizas para celebrar casamientos prestigiosos, tema que aparece en el testamento, cuando se describe que la herencia es para el casamiento de la hija mestiza. Las mestizas eran hijas de la primera generación de conquistadores y a veces también de hombres indígenas con haciendas o algún resto de influencia política, en un contexto en el que había pocas españolas. Si bien es imposible responder por qué el testador utiliza «mestiza» y no «mestizo», la pregunta sirve para destacar que la categoría mestizo no es únicamente racial o social, sino que también está atravesada por el género.¹⁵¹

El uso diferenciado del término «mestiza», por otro lado, puede verse como un indicio de la racialización de los discursos relacionados con el dispositivo de alianza, como la pureza de sangre, la genealogía y la casta, cuando este es desplegado en el contexto de la guerra de razas. Quiero regresar a la observación de Olaechea (1992), que se basa en una asociación entre bastardo y mestizo, la cual no está equivocada y es, sobre todo, un detalle significativo para entender el sentido del término «mestizo» como más que un descriptor de mezcla racial. La asociación entre mestizo y bastardo resulta del traslado y la racialización de términos ibéricos al Nuevo Mundo en el periodo de la conquista, lo cual es un excelente ejemplo de un efecto discursivo del despliegue de la estrategia del mestizaje carnal. Como señalé, en las colonias, el término «mestizo» pasa a utilizarse en lugar de la expresión «hijo de español habido en india». Dado que muchos

151 Sobre la selección de cónyuge por grupo etnoracial en el periodo de la pintura de castas, véanse Kellogg (2000, p. 81) y el estudio de Stolcke (1992) sobre el casamiento en Cuba, que toma el siglo XVIII como punto de partida y se adentra en el siglo XIX. Sobre género, mestizaje y política en Bolivia, son cruciales los estudios de Barragán (1990, 1992) y Rivera Cusicanqui (2010, pp. 179-223).

de los conquistadores no se casaban con las indias que gestaban a sus hijos, los mestizos que nacían de esas uniones eran hijos naturales, también llamados bastardos. De este modo, se empieza a asociar «español habido en india» con bastardo, y cuando se comienza a utilizar la palabra «mestizo», la asociación ya está establecida. «Mestizo», como indica Covarrubias, viene del latín *miscere* (mezclar). Así, el mestizo, además de «hijo de español habido en india», es mezcla bastarda o ilegítima, mala casta. Por lo tanto, en el sistema de linaje y pureza de sangre ibérico, siguiendo el uso de casta que señala Cummings (2006), «castizo» quería decir «de buena línea», pero también «legítimo». Un simple intercambio de antónimos explica por qué el término «mestizo» deviene, en las colonias, «bastardo». Castizo y mestizo no se refieren simplemente a categorías etnoraciales, sino que también abarcan la legitimidad, el linaje, la ascendencia y la calidad. El despliegue de la estrategia de mestizaje carnal en la conquista explica el desarrollo de estas acepciones.

Sin embargo, en este contexto de traslados, como vimos un poco más arriba, el término casta pierde su sentido peninsular de puro. Esto se puede advertir en una serie anónima de la pintura de castas, que incluye un caso raro de «de español con española sale español» en la esquina superior derecha. Visto en relación con el cuadro a su izquierda y la indicación de este («de castizo con española sale español»), se establece un contraste entre dos tipos de español, uno más puro que el otro. Esa extraña progresión, que no aparece en ningún otro ejemplo que haya revisado, produce un nuevo sentido del término castizo, que aparece en una tercera instancia de mezcla: la primera es entre español e india, la segunda entre español y mestiza, y la tercera entre castizo y española. El español que sale de la unión de español con española, a diferencia del español dudosamente castizo, de casta americana, es el español puro.¹⁵² ¿No debería ser este último el criollo? ¿Es demasiado incómoda la cercanía con el mestizo?

152 Esta progresión refleja la idea de que era posible revertir el proceso de mezcla racial y «blanquearse». Como observa Katzew (2004): «La significancia de ser “blanco” se articula explícitamente en la pintura de castas. Cada serie se divide en tres unidades pequeñas [...]. El primer grupo de pinturas típicamente se enfoca en la unión de español-indio, que produce más españoles en la tercera generación; el segundo grupo es el de las uniones español-negro, y el tercero combinaciones de negro-indio [...], las últimas dos combinaciones no dan más

Mestiza/mulata

El término «mulato» es definido en Covarrubias (1611) como «el que es hijo de negra, y de hombre blanco, o al revés: y por ser mezcla extraordinaria la compararon a la naturaleza del mulo» (f. 117 v.). La definición de mulato describe y compara al hijo de negro y blanco con un animal híbrido, el mulo, que se define como «animal conocido bastardo engendrado de cavallo y asna, o asno, y yegua, por ser tercera especie, ni engendra el mulo, ni concibe la mula, sino es en raros casos, y prodigiosos» (f. 117 v.). Covarrubias es explícito con respecto a la comparación entre la persona hija de negro y español y un animal de carga con características biológicas negativas (se trata de un híbrido que no se reproduce y, como mestizo, se asocia con la bastardía). Es decir que «mulato» acarrea todas las connotaciones de «mestizo», ya que también manifiesta un aspecto servil explícito y una supuesta desventaja biológica — la infertilidad—.

Algunos temas que la pintura de castas desarrolla asiduamente son los de la naturaleza sexual, la fertilidad y la infertilidad de las distintas razas y mezclas. La representación de la degeneración asociada con ciertas mezclas es parte de este mismo eje temático. Por otro lado, desde la perspectiva de este estudio, el control de la sexualidad, la fertilidad, la mezcla y la degeneración es un efecto de la estrategia de mestizaje carnal de la conquista y de situaciones posteriores de contacto sexual entre los distintos grupos presentes en el espacio colonial. A la vez, el tema de la fertilidad aparece en otras obras de la época —también en algunas anteriores— vinculadas a lo americano, mediante lo que podríamos denominar una racialización de temas e iconografías europeos, como veremos a continuación. Las pinturas al óleo, es decir, las que utilizan paleta de colores, de mujeres indígenas, mestizas, mulatas o negras, que comienzan a pintarse en el siglo XVII, son un muestrario

españoles. Que haya llevado tres generaciones para que la mezcla español-indio retorne al polo español o racial blanco es significativo. De acuerdo con Martínez-López, la regla de las tres generaciones se relaciona indirectamente a las leyes españolas para el otorgamiento de títulos nobiliarios. Además de los títulos basados en lo hereditario, el rey podía conceder otros como reconocimiento de servicios militares y otros logros —*nobleza de privilegio* [...] y *nobleza de cargo*— [...]. Si se concedían a perpetuidad, los títulos nobiliarios podían tornarse hereditarios en la tercera generación y pasarse por línea de sangre. En la pintura de castas el “honor” de tornarse completamente español o “blanco” es lo que se hereda siempre y cuando los indios continúen mezclándose exclusivamente con españoles» (p. 49, traducción mía). Véase también Martínez López (2002, p. 386).

de las características que se asociaban con las castas americanas. Las iconografías europeas relacionadas con la fertilidad y la sexualidad se racializan cuando representan figuras mestizas, como en el caso de la *Mameluca*, del holandés Albert Eckhout.¹⁵³ Para el siglo XVIII, los tipos parecen estar consolidados. Sumado a esto, las inscripciones que caracterizan la pintura de castas contribuyen a fijarlos y a estabilizar una serie de estereotipos sociales según los atributos asignados a cada casta. En esta sección analizo un conjunto de imágenes: la *Mameluca*, de Albert Eckhout (1641) (fig. 4); la *Flora*, de Tiziano (1515) (fig. 5), y *La cena de Emaús* (*La mulata*), de Diego Velázquez (1618-1622) (fig. 6), en relación con el prototipo de la pintura de castas de Manuel de Arellano, *Diceño de mulata* (1711) (fig. 3), a fin de explorar la terminología en este género más allá de su función descriptiva o taxonómica (Araya Espinosa, 2014) y ponerla en diálogo con otros aspectos persistentes del dispositivo de mestizaje, como el control del contacto de los cuerpos y de la sexualidad. A estos aspectos se suma una creciente y marcada preocupación por la amenaza de la degeneración de los tipos puros, una tendencia que continuará y se acrecentará en el siglo XIX (Catelli, 2017d).

La *Mameluca* de Eckhout (fig. 4) representa a una mujer mestiza, hija de una mujer indígena y un hombre portugués, de cuerpo entero, que aparece vestida con una camisola blanca simple, con puntillas en los hombros, con collar y aros de perla, ampliamente escotada y con un sombrero de diseño floral y perlas. Con su mano izquierda, la figura recoge la tela de la camisola sobre la cintura y muestra el tobillo y el pie izquierdos, un gesto «provocador que invita a la especulación erótica» (Parker Brienen, 2006, p. 166, traducción mía). Con la mano derecha, sostiene una canasta con flores pequeñas, blancas y amarillas. La mujer se encuentra parada debajo de un árbol de cajú, cuyos frutos maduros, con la castaña formada, cuelgan sobre su figura. A su izquierda crece una bananera en flor. El cajú y la bananera sitúan a la mujer en Brasil, pero, además, establecen una conexión iconográfica entre la *mameluca* y *Flora*:¹⁵⁴

153 Miembro de la corte colonial en el Brasil holandés. Esta pintura de Eckhout es parte de un conjunto de ocho pinturas, todas de 1641: *Mujer tapuya*, *Hombre tapuya*, *Mujer tupinamba/brasileña con niño*, *Hombre tupinamba/brasileño*, *Africana con niño*, *Africano*, *Mulato* y *Mameluca*. Véase el excelente y único estudio extenso sobre Eckhout, de Parker Brienen (2006), quien destaca que no se han encontrado representaciones en óleo de *mamelucos* anteriores a las de Eckhout (p. 162).

154 Como señala Parker Brienen (2006), quienes primero detectan la conexión de la *mameluca*

La apariencia de la *mameluca*, con algunas modificaciones brasileñas, encaja notablemente bien con la iconografía de Flora en el arte europeo. Eckhout estaba claramente atento a las connotaciones simbólicas de esta tradición visual, que resuena con la posición histórica de las mujeres mestizas como objetos de deseo sexual en el Brasil holandés. Flora, la diosa romana de las flores, los jardines, la primavera y el amor, era un tema popular en el arte del Renacimiento y el Barroco, con versiones pintadas por artistas conocidos tales como Jan Massys, Peter Paul Rubens, y Rembrandt van Rijn [...] la Flora de Tiziano (ca. 1515), sin embargo, es sin duda una de las versiones más famosas de este tema. En esta versión, Flora aparece vestida con una camisola blanca suelta que se desliza por su hombro y amenaza con exponer completamente su pezón izquierdo. Con su mano izquierda se cubre casualmente con una capa fina de brocado; su mano derecha se sostiene levemente hacia arriba y rebalsa de flores (Parker Brienen, 2006, p. 166, traducción mía).

En la pintura de Tiziano, la mano izquierda en v de Flora simboliza las tijeras que cortan la cinta de la castidad. La *mameluca* no reproduce este símbolo, pero la flor de la bananera, también abierta en v, de fuerte color naranja y a la altura de la sugerente mirada de la mujer, expresa no una actitud, como en el caso de Flora, sino la naturaleza intrínsecamente sexual de la mujer del Brasil. Julius Held (1961) sostiene, en una línea similar, que históricamente Flora se había asociado con una rica prostituta romana y, por supuesto, con Venus, por lo cual la iconografía de Flora era la predilecta para la rendición de cortesanas italianas durante el Renacimiento (p. 213). De esta manera, este modelo europeo, utilizado para representar la sensualidad y la sexualidad de las cortesanas, se racializa. Al mismo tiempo, sexualiza a las mujeres mestizas. El conejo¹⁵⁵ blanco, negro y gris en la esquina inferior derecha del cuadro es un símbolo de la fertilidad y la reproducción sexual (Parker Brienen, 2006, p. 167). Esta representación de la mujer mestiza como objeto sexual — en términos del deseo del europeo hacia el otro colonial y como agente de reproducción sexual para la colonización— es muy característica del discurso colonial en Brasil: basta con recordar la descripción de Caminha de las mujeres en los

de Eckhout con Flora son Whitehead y Boeseman (p. 166).

155 Parker Brienen (2006) observa que Marcgarf, pintor de flora y fauna que formó parte de la corte holandesa en Brasil junto con Eckhout, llama a este animal un «conejo», por lo que es probable que Eckhout, quien trabajaba muy próximo a Marcgarf, haya adaptado el diseño del conejo a la pintura de la *Mameluca* (p. 167).

primeros encuentros. Este tipo de sexualización de las mujeres indígenas¹⁵⁶ y mestizas no ocurrió de la misma manera en las colonias hispánicas, donde no fueron tanto las mestizas quienes fueron sexualizadas, sino más bien las mulatas.

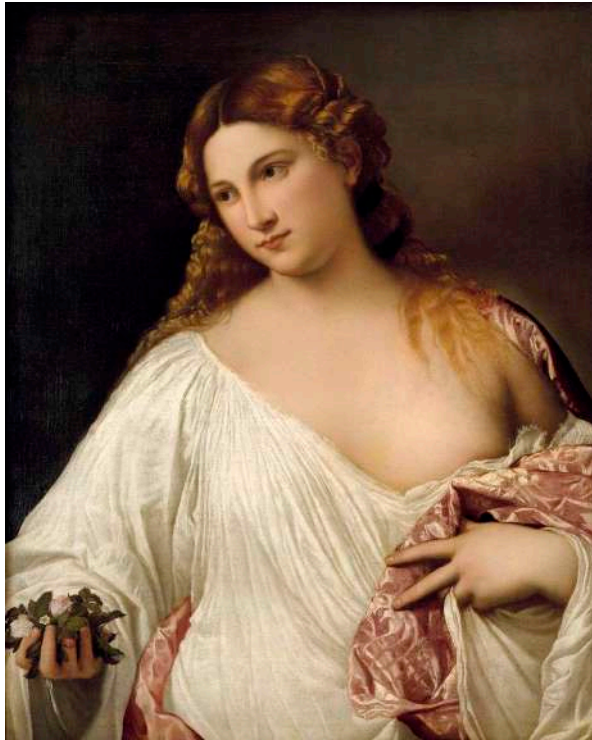
Figura 4. Albert Eckhout, *Mujer mameluca*, Brasil, 1641. Óleo sobre tela



Fuente: Museo Nacional de Dinamarca.

156 Véase la sección sobre la *Carta* de Pero Vaz de Caminha en el capítulo 2.

Figura 5. Tiziano. *Flora*, Italia, ca. 1515-1517. Óleo sobre tela



Fuente: Galería Uffizi.

Cabe destacar que Arellano también reproduce en su pintura de una joven mulata la iconografía asociada con Flora. La mulata que se convertirá en prototipo para la pintura de castas revela parte del seno y del pezón izquierdo en el gesto de quitarse una prenda, una pose evocativa de la *Flora* de Tiziano (fig. 5). La asociación del criollo es llamativamente más cruda que la de Eckhout, ya que establece una relación directa entre la mulata y Flora al desnudarla de todos sus símbolos menos el de la exposición del seno y la mano en *v*, que son los que de manera más explícita vinculan a la mulata con la prostitución y un comportamiento sexual poco castizo. Si la comparamos con la *Mameluca* de Eckhout y cómo se construye allí la asociación entre la mujer mestiza, la sexualidad y la fertilidad mediante la inclusión de símbolos como la flor de la bananera, el cajú que la localiza en Brasil y el conejo, podemos advertir que en el caso de la mulata de Arellano la inscripción «Diceño de mulata yja de negra y español en la Ciudad de

México Cabeza de la América a 22 del mes de agosto de 1711», incluida en el cuadro, relaciona la sexualidad de la mulata con su procedencia mixta. La iconografía del cuadro y el término «mulata» interactúan en la significación formando un signo que entrelaza el sentido sexual de la iconografía con el sentido racial y genealógico del término. Es notable que ambas pinturas sean versiones racializadas del mismo ícono sexual europeo.

Figura 3. Manuel Arellano, *Diceño de Mulata*, México, 1711. Óleo sobre tela



Fuente: Denver Art Museum. Colección de Frederick y Jan Mayer.

En la colonia y en la península ibérica se ejerció el control del cuerpo social a través del control de los cuerpos de las mujeres (Vollendorf, 2001) y de la sexualidad (Mello e Souza, 1986; Segato, 2013; Stoler, 2002). En la colonia, como se aprecia en la pintura de castas, la racialización confluye con el control de los cuerpos para establecer jerarquías sociales en función de la intersección de la raza y el género (Stolcke, 1992). Estos mecanismos no son exclusivos del ámbito de la Nueva España, sino que se asocian con prácticas extendidas por el colonialismo ibérico, patriarcal y católico. Las articulaciones señaladas se plasman visualmente en la figura de la mulata que construye Arellano: una Venus colonial, símbolo de la fertilidad, el sexo y la prostitución, racializada y ambivalente.

Desde la perspectiva del discurso colonial, entendido como «una forma de discurso crucial a la ligazón de un rango de diferencias y discriminaciones que conforman las prácticas discursivas y políticas de la jerarquización racial y cultural» (Bhabha, 2002, p. 92), el retrato de Arellano resulta un ejemplo paradigmático que nos permite analizar la construcción de un estereotipo del discurso colonial de la Nueva España. El estereotipo, según Bhabha, es una figura sostenida por la ambivalencia del objeto producido por el discurso colonial, es decir, «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» (p. 91). Ante la mirada del sujeto criollo masculino, plasmada a través de un estereotipo en la pintura prototípica de Arellano, la mulata encarna una inquietante diferencia racial y sexual con relación a ese sujeto. Esta mirada construye la figura como una potencial amenaza a la integridad moral que el cuerpo social y político, criollo y blanco, imagina para sí mismo. Se han documentado casos en los que el vínculo sexual con mujeres mulatas es el subtexto de una suerte de ejercicio de poderes sobrenaturales, simbolizado a través de la práctica de la brujería, para dominar a los hombres (Few y Vereza, 2013). Ciertamente mucho podría escribirse sobre la figura de la bruja o la hechicera en relación con la construcción del estereotipo de la mulata colonial (Mello e Souza, 1986). En estos casos, la ley vendría a mantener a raya el o los poderes de las mujeres mulatas en el campo sexual a fin de preservar el orden colonial cristiano y patriarcal.

En este contexto es notable advertir que, a través de la vestimenta, Arellano representa una actitud provocadora y sexualizada, a la vez que alude a un conjunto de prohibiciones dirigidas a negras y mulatas, libres

o esclavas, que se especifican en la *Recopilación de Leyes de los Reynos de las Indias* de 1680:

Ninguna Negra, libre, ó efclava, ni Mulata, traiga oro, perlas, ni feda; pero fi la Negra, o Mulata libre fuera cafada con Epañol, pueda traer vnos çarcillos de oro, con perlas, y vna gargantilla, y en la faya vn ribete de terciopelo, y no puedan traer, ni traigan mantos de burato, ni de otra tela, falvo mantellinas, que lleguen poco más abaxo de la cintura, pena de que fe les quiten, y pierdan las joyas de oro, veftidos de seda, y manto, que traxeren (Ley XVIII del libro VII, título v).

Se trata de una figura inquietante, poseedora de una fuerte ambivalencia en términos morales, idea que se desarrolla en el retrato mediante varios recursos. La mujer parece estar quitándose una mantilla o mantellina, sujetada por una cinta o ribete color coral que rodea su figura. La cinta, por otro lado, se ve desatada y suelta. La caída de la mantilla revela el escote de un vestido celeste bordado en verde y coral. Revela, como señalé, el seno izquierdo de la mujer. Su brazo derecho queda a la vista, mostrando la manga del vestido, el puño bordado en dorado y sujeto por un delicado moño celeste del que asoma la mano. El brazo izquierdo, en contraste, está completamente cubierto por la mantellina. Visualmente, el cuerpo está dividido en dos planos que representan, el primero, una naturaleza erótica y sexual que se expresa mediante la desnudez a la vez femenina y mestiza, y el segundo, el recato del cuerpo vestido, es decir, cubierto, que simboliza la ley patriarcal.

Es relevante señalar que la ley a la que parece aludir la vestimenta de la mulata de Arellano exceptuaba a las mulatas libres casadas con españoles. Seguramente conocida por Arellano, esta ley es específica con respecto a los modos de vestir y los accesorios prohibidos para las negras y mulatas no casadas con españoles. La vestimenta estaría construyendo verbal y visualmente la filiación de la mujer retratada. Se trata de una mulata hija de un español y una negra, casada con un español. Si tenemos en cuenta, como sostiene Herman Bennett (2003), que para fines del siglo XVIII una parte importante de la población negra y mulata de la Nueva España era libre, podemos imaginar que el cuadro tal vez represente a una mulata libre, un aspecto que permite suponer la presencia de una posición criolla de desconfianza o cautela ante la libertad de los sujetos negros de la colonia, concomitante con una mirada racista.

Otra representación de la mulata que podríamos tener en cuenta como referencia iconográfica, ya que se asemeja al tipo representado en la pintura de castas y en las definiciones de Covarrubias, es *La mulata* de Velázquez (1618-1622) (fig. 6). Se trata de una escena de bodegón a lo divino, ya que se descubrieron, en una limpieza en 1933, las figuras de Cristo y un discípulo sentados a la mesa, enmarcados en el espejo o ventana de la esquina superior izquierda del cuadro. La obra pasó a llamarse desde entonces *La cena de Emaús*. La joven mulata se encuentra en una cocina, encorvada sobre un tablón en el que se secan cuencos recién lavados. En la mano izquierda tiene una jarra, para servir a Cristo y a uno de sus discípulos, y la otra mano se encuentra libre para tomar el trapo blanco directamente frente a ella. Esta mulata viste un paño blanco y algo sucio en la cabeza, una blusa negra ajada que la cubre completamente y un delantal marrón. La posición encorvada, la cabeza gacha, las actividades de servir y limpiar que se asocian con la mulata por el estado de los objetos y por su vestimenta la representan en una condición servil. La presencia de Jesús añade un sentido religioso a la obra. De esta manera, la condición servil se naturaliza bajo las jerarquías bíblicas. Al ser mujer y mulata, está doblemente subordinada por su casta y por su género. El espacio que le corresponde ocupar, en el relato bíblico, es el de la servidumbre, como la cocina pintada por Velázquez en la que se encuentra, precisamente, el lugar en que la mulata y el mulato, como hijos de español y negra, aparecerán más frecuentemente representados en la pintura de castas.

Figura 6. Diego Velázquez, *La cena de Emaús (La mulata)*, siglo xvii



Fuente: National Gallery, Dublin.

Sin afirmar que las obras de Eckhout o Velázquez hayan sido influencias directas de la pintura de castas, la comparación abre posibilidades para profundizar el análisis de cómo se construye un discurso y un imaginario sexual, racial, criollo y colonial. Estas pinturas indican algunas diferencias muy marcadas entre las asociaciones raciales y sexuales en la península ibérica y otras partes de Europa en comparación con las del espacio colonial, pero también sugieren que el tránsito trasatlántico y transcolonial de modelos raciales, de género y sexuales forma parte de la construcción de las imágenes y la terminología que confluyen en la pintura de castas, las cuales anteceden al surgimiento del concepto de mestizaje.

Mestizo y mulato como estereotipos en el imaginario racial criollo

*Yo hablo de millones de hombres a quienes
sabiamente se les ha inculcado el miedo, el complejo
de inferioridad, el temblor, el ponerse de rodillas,
la desesperación, el servilismo.*

Aimé Césaire

Estas palabras de Césaire sintetizan un notable aspecto de la representación de la negritud que tiene lugar en la pintura de castas. Escrita por Césaire y evocada por Fanon como epígrafe de *Los condenados de la tierra* (1961), esta frase enfatiza el modo en que el discurso colonialista inculca características como el miedo, el complejo de inferioridad, el servilismo, entre otras, proceso sobre el que tanto Fanon como Césaire reflexionaron en sus escritos. En la medida en que a fines del siglo XVIII las agencias criollas comenzaron a ejercer un colonialismo interno (De Oto y Catelli, 2018), estos mecanismos de inferiorización de los indios, negros y castas, y de socavamiento simbólico de la subjetividad y la identidad, se hicieron presentes a través de la creación y repetición de estereotipos negativos en objetos culturales verbales y visuales. La pintura de castas demuestra que esas características son proyectadas por las agencias criollas hacia el imaginario sociocultural colonial como si fueran esenciales o naturales en los negros e indígenas, tal como puede advertirse en muchos de los cuadros. En esta sección, me interesa concentrarme en la construcción del estereotipo de lo negro en el imaginario sociocultural criollo del periodo

virreinal tardío. Si bien la cantidad existente de cuadros y las variaciones del género a lo largo del siglo XVIII y principios del XIX no me permiten generalizar demasiado, es posible identificar algunas de las creencias raciales que el género expresa. Es necesario desnaturalizar estas creencias y estereotipos a través del análisis crítico, dado que en la actualidad, gracias a las redes digitales, la circulación de estas imágenes ha aumentado y son utilizadas de modo ilustrativo con gran frecuencia. Muchas imágenes que estabilizan los estereotipos raciales coloniales ostentan actualmente un considerable grado de difusión y repercusión en los imaginarios sociales.

Anteriormente mencioné que tanto en la academia de los Rodríguez Juárez como en la que fundó Ibarra y continuó Cabrera existió un marcado prejuicio contra los afrodescendientes y los afromestizos, más que contra las castas que eran mezcla de español e indio. Este prejuicio se disemina en distintos niveles de la discursividad desplegada por las agencias criollas.¹⁵⁷ Es preciso entender esta discursividad no solo a nivel verbal, sino también visual, dado que la representación visual de la diferencia racial muestra el espesor de la significación en la construcción de estereotipos coloniales y del colonialismo interno. Pienso aquí en la definición que propone Bhabha (2002) del estereotipo como «estrategia discursiva mayor» (p. 91) del discurso del colonialismo. Bhabha explica el estereotipo a partir de la idea de «fijeza» (*fixity*), que es «signo de la diferencia cultural/histórica/racial en el discurso del colonialismo, es un modo paradójico de representación: connota rigidez y un orden inmutable así como de desorden, degeneración y repetición demoníaca» (p. 91). En la pintura de castas hay una construcción de estereotipos que podrían considerarse parte tanto del discurso colonial ibérico como del discurso colonial interno desplegado por las agencias criollas. Los estereotipos están basados en sentidos no necesariamente siempre visibles, pero que pasan a ser codificados, fijados y repetidos en el imaginario sociocultural colonial a través del lenguaje y de manera particularmente punzante por las imágenes a través de la asociación entre el color de piel y otros rasgos físicos (el fenotipo), la localización espacial de los cuerpos en el espacio social (la calidad), y las características morales y aptitudes intelectuales, representadas a

157 Esto es claro en el caso de la Nueva España; ya para otras regiones habría que matizar estas afirmaciones. Véase mi artículo sobre el discurso de la degeneración en novelas de Juana Manso (Catelli, 2017d).

través de una gestualidad específica y en combinación con objetos que sugieren diversas cualidades (la «naturaleza»). El estereotipo funciona como

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 [...] como si la esencial duplicidad del asiático y la bestial licencia sexual del africano que no necesitan pruebas, nunca pudieran ser probadas en el discurso colonial. Pues es la fuerza de esta ambivalencia lo que le da al estereotipo colonial su valor: asegura su repetibilidad en coyunturas históricas y discursivas cambiantes; conforma sus estrategias de individuación y marginalización; produce ese efecto de verdad probabilística y predictibilidad que, para el estereotipo siempre debe estar *en exceso* de lo que puede ser probado empíricamente o construido lógicamente (Bhabha, 2002, p. 91).

Es necesario matizar que para Bhabha el discurso colonial despliega los estereotipos de colonizador y colonizado de manera generalmente antitética (p. 95). Este modelo dual debe ser repensado en el caso americano, en el cual tenemos españoles peninsulares, españoles criollos, indios, mestizos, esclavos negros, mulatos, una importante población de castas. Por lo tanto, en la manera criolla de construir estereotipos hay diversas negociaciones y atribuciones de características que no simplemente «fijan» un orden, sino que construyen un orden relacional multidireccional y una jerarquía de varios niveles que a causa de la mezcla resultan bastante porosos, por lo cual sería erróneo pensarlos como antitéticos o binarios. La idea de «fijeza» en el espacio colonial americano es entonces más inestable de lo que propone Bhabha, por lo tanto, las estrategias para lograrla deben ser entendidas en términos localmente específicos. El contraste más marcado por los criollos distingue entre los indios y los negros, las dos poblaciones con las que los españoles criollos podían mezclarse. En esa comparación entre indios y negros se hace perceptible la ansiedad criolla, el terror a la mezcla con los negros y la actualización del sentido original del criollo como esclavo negro nacido en las Américas. Tal vez por eso, las escenas que representan los distintos grados de mezcla entre españoles e indios muestran situaciones armónicas en ambientes agradables, tanto públicos como domésticos, que sugieren prosperidad, salud, limpieza y armonía; no así las que representan mezclas con negros, que muestran situaciones

de pobreza, suciedad y comportamientos violentos. Veamos algunos ejemplos.

En el primer cuadro de la serie de Miguel Cabrera (fig. 7), el hombre español, la mujer india y su hija mestiza se hallan frente a un puesto de textiles que por sinécdoque nos ubica en un mercado. La riqueza material y sobre todo la prosperidad de la Nueva España enmarcan esta escena familiar. Los productos textiles que vemos detrás de la mujer indígena, quien está no solo tradicional, sino también ricamente vestida, al igual que su hija mestiza, son diseños indígenas habitualmente hechos por mujeres. En el marco del mercado, la mujer indígena aparece representada como un elemento valioso en tanto mediadora entre culturas en la empresa de explotación comercial colonial. A la vez, si las figuras representan, como sostengo, características asociadas con la raza, la subordinación de las mujeres al hombre español las vuelve un símbolo de la subordinación indígena y mestiza respecto a los españoles, asociados con los criollos, pero diferentes de ellos. La subordinación de la niña mestiza está representada relacionalmente ante la figura del padre y hombre español por su condición de infante, por su género y por la asociación cultural que establece su vestido tradicional indio. La mirada de la niña, dirigida hacia arriba, y su posición en el centro del cuadro establecen un eje vertical que se mueve de abajo hacia arriba y fija la superioridad del español, acentuada por la punta del sombrero negro que continúa la línea de la mirada de la pequeña mestiza. No obstante la clara asimetría de las relaciones que representa esta escena, el mensaje es de prosperidad y armonía, perceptible en los rostros de las dos figuras femeninas que dirigen una mirada atenta y subyugada al español que les habla a ambas. Es evidente también que, en esta escena familiar del imaginario creado por las agencias criollas, el discurso cristiano de la jerarquía de género es utilizado en la construcción de jerarquías raciales. Del mismo modo que «la construcción del sujeto colonial en el discurso, y el ejercicio del poder colonial a través del discurso, exigen una articulación de formas de diferencia, racial y sexual» (Bhabha 2002, p. 92), en el colonialismo interno las agencias criollas reproducen formas de diferencia raciales y sexuales desde un lugar de enunciación más complejo —más ambivalente— que el del colonizador.

Figura 7. Miguel Cabrera, *De español e india, mestiza*, México, ca. 1763. Óleo sobre tela



Fuente: Museo de Historia Mexicana, Monterrey. Colección de Lydia Sada de González.

Como señalé anteriormente, en el siglo xvii el término «mulato» tiene las mismas connotaciones que mestizo, pero expresa un aspecto servil explícito y la desventaja biológica de la infertilidad. Las series de la pintura de castas parecen expresar que estas características negativas se trasladan a cualquier mezcla con negro, tal como se ve en un cuadro de la serie de José Joaquín Magón de principios del siglo xviii, en el que se lee: «Tente en el ayre, nace (ingerto malo) de tornaatras adusta y albarazado». Ambos padres en este cuadro son afromestizos. La idea de que el niño que nace

de esta unión es un «ingerto malo» (sic) demuestra el desplazamiento del sentido que implica el término «mulato» en el siglo xvii a los afroestizos del siglo xviii. Finalmente, es interesante notar que en este cuadro de Magón, como en otros, no se representa visualmente un carácter violento, perezoso ni una enfermedad o alguna otra característica que pueda hacernos pensar que la mezcla es mala. De todos modos, la inscripción, echando un manto de sospecha sobre el sujeto tornatrás, advierte claramente que, como el nombre lo sugiere, en cualquier momento y de diversas maneras, la mezcla puede manifestar una naturaleza vil.

Función y funcionalidad de la pintura de castas

Podemos referirnos a tres momentos claves en el desarrollo del género de la pintura de castas en los cuales los cambios a nivel formal sugieren vínculos entre la condición subjetiva de los pintores como criollos, su contexto social y el imaginario que plasmaron a lo largo del siglo xviii.

El primer cambio puede verse en la obra *De español y negra produce mulata* (1711), de Manuel Arellano. Al racializar la figura de Flora, esta obra indica que la construcción de un imaginario racial colonial está atravesada por la transmisión de modelos sexuales. Se trata de un objeto paradigmático que conecta un imaginario anterior al siglo xviii —exógeno con respecto a la Nueva España— con los ejes que configuran los sentidos de las series del primer género visual criollo: la norma sexo-genérica cristiana y patriarcal, por un lado, y la clasificación por casta o raza, por el otro. El segundo momento clave es la primera innovación sobre el prototipo de Arellano, hecha por Rodríguez Juárez. De los cuatro cuadros de Arellano que se conocen, dos representan una única figura y dos una figura adulta con un niño. A partir de la innovación de Rodríguez Juárez se establece el conjunto de tres figuras. En general, se asume que se trata de conjuntos familiares, aunque no hay ninguna indicación puntual en las pinturas que nos permita afirmar que todas las parejas adultas representadas sean efectivamente cónyuges. Por otro lado, los conjuntos de tres figuras expresan jerarquías de género y raza, que se combinan de varias maneras. En este sentido, la producción de jerarquías mediante diferentes combinaciones representa un *motif* de la pintura de castas. El tercer momento se inicia con las series de Ibarra y Cabrera, dos de los pintores más reconocidos de mitad del siglo xviii, que comienzan a utilizar el espacio de fondo para ubicar a las figuras

en lugares específicos. Esta tendencia se profundiza, sobre todo a partir de mediados del siglo XVIII. Estos cambios reflejan una preocupación creciente, desde una perspectiva criolla, por la población, el contacto de los cuerpos y el espacio.

¿Cómo interpretar esa preocupación por la población novohispana con relación a la pregunta por la función de la pintura de castas? El análisis de los cambios formales que señalé es un punto de partida para una posible respuesta. En el campo de la historia del arte, el interrogante principal en torno al género ha sido el de la función de las pinturas, una cuestión sobre la que no se ha llegado a un consenso. García Sáiz (1989), la primera en hacer una catalogación exhaustiva, sostiene que las pinturas se producían para ser exportadas a una audiencia española, a pesar de que admite que algunas de ellas nunca salieron de México (pp. 47-49). Elena Isabel Estrada de Gerlero (1994) intentó, por otro lado, vincular las pinturas de casta con las *Relaciones geográficas* producidas por el Consejo de Indias a partir del siglo XVI (p. 83). Las *Relaciones geográficas* compilaban todo tipo de información sobre la colonia mediante el uso de cuestionarios específicos cuyas respuestas escritas se suplementaban a veces con dibujos y pinturas, a las que Estrada de Gerlero les atribuyó una función principalmente descriptiva e informativa. Más recientemente, Katzew (2004) ha señalado que hasta el momento no se han encontrado evidencias que sostengan la posibilidad del vínculo que propone Estrada de Gerlero y afirma que «asumir que el arte tiene una función discreta es una falacia fundamental» (p. 8, traducción mía), a menos que exista evidencia concreta que constatare un objetivo en particular.¹⁵⁸ Katzew propone apartarse del problema dominante en las investigaciones de la función de la pintura de castas y afirma que «la tarea no es explicar el propósito que servían las obras, sino interpretar las imágenes en la especificidad de su propio contexto» (p. 8, traducción mía).

158 La multiplicidad de interpretaciones posibles sobre cuál habría sido la función de las pinturas ciertamente presenta una serie de líneas de investigación de interés para los historiadores del arte. Desde la distinción entre mestizaje como estrategia de conquista y mestizaje moderno que proponemos aquí, la pregunta con respecto a la función de las pinturas debe ser abordada con un sentido más crítico. Por este motivo tiendo a concordar con la postura de Katzew (2004). Además, el hecho de que su estudio sea el más reciente le otorga la ventaja de poder analizar un *corpus* de pinturas más completo, ya que se han identificado varias series nuevas desde la publicación del libro de García Sáiz (1989). Esa cuestión temporal también le permite desarrollar y transmitir la importancia de tener una macrovisión de varias posturas críticas.

La contribución de Katzew es sin duda clave para un cambio de dirección en los análisis que puede suscitar este *corpus*. Sin embargo, a lo largo del estudio no deja de reflejarse la suposición, común a la gran mayoría de los estudios sobre la pintura de castas, de que la función del género es ilustrar el proceso de la mezcla de razas en el Nuevo Mundo desde una perspectiva didáctica (p. 63). No es del todo claro por qué Katzew primero sostiene que no se trata de descifrar qué función tenían las imágenes (p. 8) para luego destacar su didacticidad (p. 63). Sin embargo, parece claro que para la autora el tema de la pintura de castas es la clasificación racial (p. 37) y la función principal de este género pictórico es representar y nombrar la diversidad racial de la colonia (p. 63). La postura de Katzew con respecto a la función de las pinturas está marcada, entonces, por una cierta ambivalencia, que abre las posibilidades de análisis, por un lado, pero por otro no consigue romper del todo con la idea de atribuirle una función discreta al género. Los modelos sexuales europeos que llegan a la pintura de castas a través de Arellano y la condición subjetiva de los pintores que produjeron el género, la cual señalé más arriba, sugieren la posibilidad de reconsiderar la definición del tema de la pintura de castas, así como su función.

Carrera (1998) parece detectar esta tendencia al suponer que la función del género es representar la mezcla racial, ya que sostiene que la pintura de castas «no ilustra la raza, sino que la sitúa en la intersección de ciertos espacios físicos, económicos y sociales» (p. 38, traducción mía), un matiz que podemos profundizar a partir de la distinción de Jean Baudrillard (1969) entre función y funcionalidad:

«Funcional» no califica de ninguna manera lo que está adaptado a un fin, sino lo que está adaptado a un orden o un sistema: la funcionalidad es la facultad de integrarse a un conjunto. Para el objeto, es la posibilidad de rebasar precisamente su «función» y llegar a una función segunda, convertirse en elemento de juego, de combinación (p. 71).

En el caso particular de este género de pinturas, la mirada criolla representa y sitúa al «otro» de la casta dentro de una serie jerárquica. El sentido de cada pintura es construido a partir de la relación con su propia serie, con las otras series que conforman el género y con las series iconográficas citadas. Esta «funcionalidad» sugiere la presencia de la dimensión

imaginaria y visible de un dispositivo, el cual también funciona a través de otros mecanismos que clasifican, nombran, sexualizan, racializan, sitúan, ordenan y disciplinan. La pintura de castas es el elemento visual de un complejo dispositivo de subjetivación, que por supuesto involucra a los sujetos que se encuentran fuera de los cuadros.

Respecto de estos procesos de subjetivación y de la mirada criolla, la cual sostengo que se configura a lo largo del desarrollo de este género, quisiera recordar una frase que Fanon repite en un episodio relatado en *Piel negra, máscaras blancas* (1973). El autor cuenta, en primera persona, la experiencia de un viaje en tren en el que un niño blanco lo mira y le dice a su madre: «¡Mira, un negro!», una expresión nada lejana a la pulsión escópica estimulada por la pintura de castas. Fanon muestra que la mirada del blanco, en combinación con el lenguaje verbal, construye alrededor del otro un discurso aprisionante que adopta una infinidad de formas, las cuales la tornan en un efectivo mecanismo de subjetivación (racialización). El «esquema corporal» y el «esquema epidérmico racial», (p. 93) siempre acompañados por el lenguaje y la historicidad, son los elementos de la prisión construida por la mirada blanca. Para describir el efecto de esa mirada, Fanon utiliza una metáfora: «El otro, por gestos, actitudes, miradas, me fijó, en el sentido en que se fija una preparación mediante un colorante» (p. 90).¹⁵⁹ En el caso de la pintura de castas, la metáfora de Fanon cobra un sentido literal, ya que los colorantes, además de ser fijados y aplicados sobre el lienzo para cumplir la «función» de ilustrar didácticamente el resultado de la mezcla racial, cumplen una función subjetivante que opera a través de la diferencia. En esos gestos de diferenciación radica la funcionalidad política del imaginario racial criollo. Coincido con Katzew (2004) respecto de la didacticidad de las imágenes, pero también es necesario comprenderlas a partir de la función que cumplen al construir una mirada, una posición de sujeto que observa, clasifica, ordena y fija los tintes. Indagar sobre la función y la funcionalidad de las pinturas de casta implica, así, enfocarnos en los modos en que estas imágenes se integran al dispositivo de mestizaje. ¿Cómo y para qué estas imágenes integran al dispositivo los discursos de alianza y sexualidad que las atraviesan? ¿Cómo podemos interpretarlas en el contexto más amplio del criollismo del siglo XVIII? La siguiente sección intenta responder

159 Véase el interesante artículo de Araya Espinosa (2014) sobre la relación entre mezcla y tinte en la pintura de castas.

estas preguntas a partir de un tema que la pintura de castas desarrolla en articulación con la mezcla de razas: la domesticidad.

Imágenes de domesticidad

La innovación de Rodríguez Juárez —utilizar tres figuras en vez de una en cada cuadro de la serie— produce secuencias combinatorias que visibilizan la progresión de las relaciones de dominación y subordinación de la colonia a partir de la idea de cuerpos en contacto. De esa progresión se desprenden dos niveles de sentido que interactúan: uno que se enfoca en el pasado de la conquista mediante la alegoría de la familia mestiza fundacional, que transcribe el mestizaje carnal, y otro que reflexiona sobre el presente de la colonia mediante el tema de la domesticidad, que ordena y prescribe roles según la casta y el género. En esta sección analizo cómo se plasma la contemporaneidad de los pintores en los cuadros, en los que se proyecta una reflexión criolla sobre la domesticidad, la cual articula una preocupación por la alteración de las jerarquías «naturales», alegorizada por la familia fundacional mestiza, a causa del progresivo contacto de los cuerpos.

Para Katzew (2004), la utilización de la imagen de la familia en la pintura de castas crea un sentido de unidad en un contexto social jerárquico, a la vez que promueve la domesticidad y oculta las tensiones raciales del espacio colonial. Dado que la subordinación de la mujer al hombre y la del niño a la mujer eran consideradas hechos naturales, la imagen de la familia naturalizaría la jerarquía social representada en la pintura de castas y otras formas de jerarquía social podrían representarse en términos familiares a fin de sostener la diferencia social como si se tratase de una categoría natural (p. 93). No queda del todo claro a qué modelo familiar se refiere Katzew con «términos familiares» (*familial terms*), pero, ante la duda, es necesario señalar que suponer que todos los cuadros representan relaciones familiares deja de lado otros tipos de relaciones coloniales también representadas por la pintura de castas. Muchos de los cuadros transmiten situaciones de tensión racial en un ámbito doméstico.¹⁶⁰ Por eso, parece más adecuado referirnos a situaciones domésticas complejas¹⁶¹ o imágenes de domesticidad y preguntarnos si

160 Véase Buscaglia-Salgado (2003, pp. 172-182).

161 Véase el estudio de Bennett (2003) sobre las prácticas domésticas y la formación estratégica de parentescos en el México colonial.

los grupos que vemos representados en la pintura de castas son familias nucleares compuestas por marido, mujer e hijos legítimos. Por lo tanto, en lugar de referirme a familias, término que quedará reservado para ser utilizado en relación con el establecimiento del nivel alegórico en las series y con el uso que le da Foucault (2007) (como punto de confluencia de los dispositivos de alianza y sexualidad), usaré las nociones de escenas domésticas o imágenes de domesticidad. Por otro lado, lo doméstico designa uno de los dos ámbitos en los cuales podían trabajar las personas esclavizadas: la casa del amo o la calle. Como apunta Bernand (2002):

La visibilidad de la gente de color en el siglo XVIII influyó en la percepción que tenían las élites de la ciudad, rodeada por barrios peligrosos que a cada momento amenazaban levantarse contra los pudientes. Los esclavos que pertenecían a familias modestas vivían en casa propia, y las actividades que ejercían les daban un amplio dominio de la calle (p. 90).

Si bien la situación que describe Bernand se condice con una visión cada vez más negativa de las castas por parte de los criollos en la Nueva España y otros confines del espacio colonial (Lepe-Carrión, 2016, pp. 264-256), hay que destacar que para los criollos la circulación de los negros y mulatos entre la casa y la calle debe haber tornado el espacio doméstico en un ámbito de contacto de los cuerpos demasiado fluido. Esto explica la creciente preocupación por el control y el orden en el ámbito doméstico a lo largo del siglo XVIII. Estas distinciones nos permiten pensar en distintos tipos de situaciones de convivencia y contacto social, y analizar qué sentidos atraviesan los conceptos de familia y domesticidad, y cómo fueron contruidos por los criollos en la colonia.

A partir de la innovación formal de Rodríguez Juárez, quien incluyó tres figuras en un mismo plano, los pintores criollos contrastan imágenes positivas y negativas de la domesticidad y expresan lo que parece ser una preocupación por la inestabilidad y el descontrol en una sociedad de castas que, en manos de españoles, no ha logrado controlar el contacto de los cuerpos. Con esta expresión me remito a las ideas de Foucault (2007) sobre el control de los cuerpos como una de las principales prácticas relacionadas con el despliegue del dispositivo de sexualidad que, así como el dispositivo de alianza, también atravesó un proceso de racialización en el espacio colonial. Foucault nos habla, precisamente, de la formación

de la idea de familia en el siglo XVIII como una superposición de los dispositivos de alianza y sexualidad, que fueron desplegados en el proceso de dominación colonial (p. 130). Foucault sostiene que en el siglo XVIII:

La «sexualidad» estaba naciendo, naciendo de una técnica de poder que en el origen estuvo centrada en la alianza. Desde entonces no dejó de funcionar en relación con un sistema de alianza y apoyándose en él. La célula familiar, tal como fue valorada en el curso del siglo XVIII, permitió que en sus dos dimensiones principales (el eje marido-mujer y el eje padres-hijos) se desarrollaran los elementos principales del dispositivo de sexualidad (el cuerpo femenino, la precocidad infantil, la regulación de los nacimientos y, sin duda en menor medida, la especificación de los perversos). No hay que entender la familia en su forma contemporánea como una estructura social, económica y política de alianza que excluye la sexualidad o al menos la refrena, la atenúa tanto como es posible y sólo se queda con sus funciones útiles. El papel de la familia es anclarla y constituir su soporte permanente (pp. 131-132).¹⁶²

Si el dispositivo de sexualidad tiene su origen en el de alianza, en el espacio colonial lo tiene, también, en el de mestizaje. Por lo tanto, si el despliegue del dispositivo de sexualidad implica el control de los cuerpos, que para Foucault está principalmente organizado alrededor de la sexualidad y el género, en el espacio colonial es claro que el control de los cuerpos se organiza alrededor de lo racial y se traslada a un conjunto de condiciones asociadas a las castas. Esta preocupación por el control de los cuerpos se expresa en la pintura de castas a través de escenas de domesticidad, no siempre armónicas, que articulan las jerarquías de género tradicionales en combinación con distintas jerarquías raciales.

Por otro lado, los pintores criollos cristalizan en sus cuadros el ordenamiento político de la vida en la colonia, los cuales tratan no solo sobre la mezcla de razas, sino sobre tipos de relaciones y situaciones de contacto en las que la identidad y la alteridad tienen límites imprecisos que deben ser reafirmados una y otra vez. Las escenas domésticas de la

162 Sería interesante desarrollar más a fondo el tema de la redefinición de la familia y los roles de género que ocurre con la experiencia colonial. Esta cuestión ha sido abordada en otros estudios que examinan el fenómeno en otros contextos, por ejemplo, Oyêwùmí (1997); Stoler (2002), quien analiza las colonias holandesas, y el volumen editado por Tranberg Hansen (1992), sobre estudios de casos específicos en distintas regiones de África.

pintura de castas muestran la preocupación de los criollos ante el contacto interracial de los cuerpos en diferentes espacios domésticos. Recordemos que el término «doméstico» puede referirse no solo al espacio privado del *domus* o la casa, sino que tiene también un sentido que se extiende al animal que se apacigua y se torna menos salvaje. Este sentido se vincula con la terminología zoológica de la pintura de castas. Estas secuencias sugieren la configuración de un imaginario criollo en el que se desarrollan ideas sobre la domesticación de la población, lo cual indicaría que los proyectos biopolíticos del siglo XIX se gestan con antelación en los imaginarios criollos del XVIII.

Lo doméstico, en cuanto tema de la pintura de castas desarrollado en escenas positivas y negativas, revela una mirada crítica del presente que justifica la necesidad de un proyecto criollo de reforma biopolítica para el futuro. La representación de la contemporaneidad de la colonia despliega una crítica al orden colonial que se combina con el otro nivel temporal de los cuadros, que remite al pasado, como analizamos en el ejemplo de Magón, en el que se proyecta, como alegoría de la conquista, la doble subordinación de la mujer india y el hijo mestizo (a veces hija) ante el padre español. En un cuadro de un pintor anónimo — *De albina y español, nace torna atrás* (ca. 1785-90)—, se construye una escena doméstica positiva que ilustra el desdoblamiento temporal de la pintura de castas. En un atelier, un hombre español pinta el retrato de una mujer albina. A la izquierda del padre español, el niño tornatrás, de piel, cabello y ojos más oscuros que sus padres, sostiene el bosquejo en blanco y negro del retrato de su madre albina. La mujer, rubia y de ojos azules, se encuentra sentada en una silla con la mirada fija en un punto incierto. Su mano izquierda se apoya sobre la tela rosada del vestido que cubre su pecho. El retrato, a su izquierda, reproduce el color del vestido, del cabello y de sus ojos, así como su gesto. En la mano derecha, el hombre sostiene el pincel, con el que retoca el rostro del retrato, y dirige la atención del espectador a la mirada de la mujer retratada que, en contraste con la mirada de la modelo, mira fijamente hacia el lugar que ocuparía el espectador del cuadro. El atelier se encuentra decorado con cuadros de tipos diversos, entre ellos algunas escenas de la antigüedad griega, que rodean la escena. Los cuadros funcionan como una referencia al pasado y a la transferencia de modelos clásicos. El bosquejo que su hijo tiene en la mano también

apunta a un proceso de significación que involucra la transferencia de modelos. La mirada del pintor, sin embargo, está fija en la mujer que se encuentra frente a él mientras la retrata. La pintura sugiere que la mirada del criollo se desdobra siempre en el pasado y en el presente, además de que el producto final de su labor es una síntesis de ese desdoblamiento. La mirada de la mujer parecería estar dirigida hacia el lugar del espectador, señalando un espacio por fuera del marco, el espacio del sujeto, anónimo en este caso, que pinta la escena. Junto con una transcripción visual del discurso de la guerra de razas que alegoriza el mestizaje carnal bajo una escena fundacional familiar, comienza a proyectarse una nueva idea de familia y domesticidad en tensión con la degeneración y la amenaza latente producida por la mezcla de razas, según la perspectiva de los criollos.

La pintura de castas como antecedente visual del mestizaje moderno nacional

En resumen, en este capítulo analicé la pintura de castas como un efecto discursivo de la guerra de razas, manifestado bajo las dinámicas propias de una discursividad criolla en el siglo XVIII. La semiosis visual y verbal de la pintura de castas se articula a partir de un discurso criollista de la guerra de razas y muestra la convergencia de múltiples ejes discursivos, como la clasificación racial según una taxonomía de casta, la legitimidad y la ilegitimidad, el género y la sexualidad. Esos ejes son impulsados por sujetos criollos a lo largo del siglo XVIII. Por este motivo, la pintura de castas también sugiere un vínculo entre la discursividad criolla y la producción de una visualidad relacionada con un mestizaje diferente al nacionalista, pero que desde nuestro enfoque arqueológico representa un antecedente clave.

El análisis del concepto de mestizaje, en particular su calidad de efecto discursivo del despliegue y la racialización del dispositivo de alianza puesto en marcha en las primeras etapas de la conquista, muestra que no es suficiente analizar cualquier otra instancia discursiva del mestizaje exclusivamente en términos del desarrollo de los discursos raciales. El vínculo que identifiqué en la pintura de castas entre el criollismo y el nacimiento de la idea posindependentista de mestizaje invita a pensar de qué maneras la guerra social de razas incide en el surgimiento de discursos

e imaginarios raciales sobre la sociedad colonial y los modos en que ellos son apropiados o transcritos por el discurso cientificista.

El género de la pintura de castas pone en evidencia una apropiación criollista del discurso de la guerra de razas y expresa lo que Foucault (2014) llama la inversión del discurso de la guerra de razas en un discurso racista. Según esta distinción, debemos ver la construcción criolla del concepto de mestizaje, un proceso muy complejo que la pintura de castas nos permite matizar, como una de las principales bases discursivas e imaginarias de la emergencia del racismo de Estado en la América Latina en formación y de una biopolítica que se entrelazará, a fines del siglo XIX, con la emergencia de la eugenesia, la antropología cultural, la sociología y los discursos nacionalistas.

La pintura de castas revela ciertos aspectos del imaginario criollista sobre la sociedad colonial que son específicos del periodo entre mediados y fines del siglo XVIII, un periodo de formación crucial, dado que precede inmediatamente a los procesos revolucionarios y al pasaje por el umbral colonial/nacional o poscolonial. Su análisis muestra la posibilidad de pensar en la construcción de la identidad criolla más allá del modelo del sistema de castas o como basada en la diferenciación de los criollos de otros grupos a partir del fenotipo y la calidad. La puesta en práctica de un complejo sistema de diferenciación puede verse como una estrategia, en el sentido en que la define Foucault (Castro, 2011, p. 143), simultáneamente un medio y una racionalidad empleados para legitimar la lucha criolla por el poder. A lo largo del siglo XVIII, sobre todo en el contexto del sistema de castas, el proceso discursivo de la construcción de una legitimidad criolla se racializa y llega a su punto de máxima tensión en el periodo de las reformas borbónicas.

Quiero enfatizar, para concluir, la productividad de llevar adelante análisis transdisciplinarios, desde perspectivas afines a los estudios visuales, de la pintura de castas. Como mencioné al inicio, la semiosis visual ocurre por la interacción de un conjunto de elementos que articulan un discurso (Araya Cid, 2009). En el caso de la pintura de castas, los «artistas» —que realizan «la distribución de las figuras sobre la superficie pictórica» (Araya Cid, 2009, p. 138)— son agencias criollas y masculinas. Como vimos, el análisis de la pintura de castas, desde la perspectiva de la construcción y negociación de una visualidad y un imaginario racial criollo, revela que la aplicación de ciertas convenciones artísticas se relaciona con

el despliegue de una serie de estrategias discursivas: el cruce de lo verbal y lo visual fomentan la racialización y la visibilización de la diferencia, y el uso de la serie como recurso visual va más allá de la construcción de un sentido taxonómico propio de la época, el cual es más representativo de la mirada imperial, y representa más bien un pensamiento jerarquizante. De este modo, se construye un relato visual que encubre la violencia de la conquista y la suplanta con una unión fundacional armoniosa y voluntaria entre español e india (que en las series se extiende a algunas de las castas), a la vez que caracteriza a los afroestizos como mezclas indeseables y negativas mediante escenas violentas o nombres e inscripciones que advierten de un peligro para la sociedad. Todos estos ejes sintáctico-semánticos, como indica Araya Cid, están claramente organizados según una jerarquía espacial. Podemos tomar esa organización espacial como cierto reflejo de la organización espacial colonial, pero podemos también ir un poco más lejos y conceptualizar la suma de estas estrategias como una importante instancia en la construcción del imaginario racial criollo del periodo virreinal tardío, que despliega diversos estereotipos raciales. Desde luego, esta instancia excede la simple creación y/o difusión de categorías y estereotipos raciales y sociales a través de la pintura. Más bien, el despliegue de esas categorías y estereotipos en un entramado de tanta complejidad pone en evidencia los diversos niveles y puntos de aplicación de las funciones culturales del poder en manos de los criollos. Además, nos advierte sobre la efectividad de ciertos mecanismos de producción de la diferencia que se encuentran directamente ligados a la configuración del concepto de mestizaje. Estos procesos fueron cruciales en el establecimiento a lo largo del siglo XIX de un colonialismo interno que persiste hasta nuestros días.

A MODO DE CONCLUSIÓN

POR UNA ARQUEOLOGÍA DEL MESTIZAJE

Desde los inicios de mi formación en estudios coloniales me ha resultado llamativa la tenue luz que proyecta este campo en obras críticas sobre el problema del mestizaje. Por este motivo, el objetivo principal de la arqueología del mestizaje que este libro impulsa es hacer visible el proceso de un dispositivo de poder colonialista y patriarcal desde su surgimiento durante la conquista, el cual está conformado por una red dinámica de sujetos en acción que despliegan y crean nuevas estrategias de poder en una extensa guerra de razas. En este sentido, entiendo que el concepto de mestizaje que comienza a circular en el siglo XIX constituye un efecto diferido del despliegue de la estrategia de mestizaje carnal, la cual abordé en el capítulo 2. La arqueología del término «mestizaje» excava y desentierra diversos significados a través de un análisis que examina la estrategia de mestizaje carnal y algunos de sus efectos subjetivos, discursivos y políticos en contextos de conflictividad colonial. Explícita e implícitamente, la perspectiva de análisis propuesta dialoga con estudios y obras en las que el mestizaje parece ser un problema subjetivo, político, económico y simbólico, que es producido y transitado de manera intersubjetiva en una dimensión social atravesada por relaciones de poder, en contextos coloniales y poscoloniales (por ejemplo, Anzaldúa, 1987; Boccara, 2002; De la Cadena, 2000; Martínez,

2006; Pérez Torres, 2006; Ribeiro, 1978; Rivera Cusicanqui, 2010; Segato, 2010, 2011). Esta manera de acercarse al mestizaje es diferente de aquella que lo concibe como proceso de configuración de un nuevo grupo biológico, social, cultural o étnico, palpable en obras como *Eurindia*, de Ricardo Rojas (1924); *La raza cósmica*, de José Vasconcelos (1925/1948), o incluso aquellas con matices más sociológicos como *Casa grande e senzala*, de Gilberto Freyre (1933). Estas obras conllevan, abiertamente o no, ciertas funciones de poder de la episteme de la que proviene el concepto de mestizaje, la cual vinculé con la colonialidad en el capítulo 1. El problema parecería ser que esta manera de abordar el mestizaje, si no reduce o invisibiliza los aspectos políticos de este fenómeno, al menos muchas veces termina dando paso a cierta pulsión clasificatoria moderna/colonial (Catelli, 2018), que da cuenta de combinatorias y tipos de mezclas muy ancladas en una discursividad biologicista. Si bien podría argumentarse que «toda metodología hace eso»,¹⁶³ es decir, reproducir la matriz epistémica que la engendró, es importante recalcar que en el caso del mestizaje, el cual ha sido *el* significante para pensar las distintas naciones en América Latina, y a ella en sí misma desde el siglo XIX y a lo largo del siglo XX (Chiampi, 1983; Cortazzo, 2001), las dimensiones políticas que adquiere la problematización del término no son nada menores. Guillaume Boccara (2002) es contundente al respecto cuando advierte sobre la persistencia de ideas modernas/coloniales sobre el mestizaje en el análisis de procesos de etnogénesis actuales, que tienden a basarse en concepciones culturalistas que resultan en la «imposición externa de identidades fijas» (p. 32), ante lo cual afirma que «en contradicción con la perspectiva culturalista queremos insistir sobre el hecho de que el mestizaje remite ante todo a fenómenos políticos» (p. 33).¹⁶⁴ Esas dimensiones políticas se advierten al leer a contrapelo un metarrelato complejo que, como vimos en el capítulo 1, encubre y naturaliza las violencias de la conquista y es funcional a la persistencia de sus efectos y a su resignificación en el contexto nacional.

El análisis arqueológico que propongo es, en este sentido, una manera de excavar y desenterrar los aspectos concretos del proceso

163 Como me planteaba Patricio Lepe-Carrión en una comunicación personal a través de un intercambio por chat (29 de julio, 2019).

164 En una línea similar, el ensayo de Bello Maldonado (2016) propone una serie de matices respecto del concepto de identidad y analiza sus implicancias para los derechos indígenas, es decir, sus dimensiones políticas.

de dominación y las relaciones de poder coloniales que, por otro lado, producen las condiciones de posibilidad para el surgimiento del concepto de mestizaje. Esta forma de análisis pone en evidencia el vínculo entre la erosión de las materialidades históricas y una discursividad moderna, constitutiva de la consolidación de los Estados nación latinoamericanos, que mira al pasado y especialmente a la conquista con el propósito de fundar la narrativa teleológica nacional para encontrar «una dirección, un ritmo y un propósito» (Vasconcelos, 1948, p. 6). Es oportuno recordar que Michel Rolph Trouillot (2000) sostiene que las materialidades son constitutivas del juego de huellas y silenciamientos que producen las narrativas históricas de la dominación colonial:

El juego del poder en la producción de narrativas alternativas comienza con la creación conjunta de hechos y entes por al menos dos razones. Primero, los hechos nunca carecen de significado: de hecho, se convierten en hechos sólo porque importan en algún sentido, aunque sea mínimamente. Segundo, los hechos no son creados iguales: la producción de huellas es también siempre la creación de silencios. Algunos acontecimientos son mencionados desde el principio; otros no. Algunos son grabados en los cuerpos individuales o colectivos; otros no. Algunos dejan marcas físicas; otros no. Lo que sucede deja huellas, algunas de las cuales son muy patentes —edificios, cadáveres, censos, monumentos, diarios, fronteras políticas—, limitando el grado y el significado de cualquier narrativa histórica. Esta es una de las muchas razones por las que cualquier acción no puede pasar por Historia: la materialidad del proceso socio-histórico (historicidad 1) sienta las bases para las futuras narrativas históricas (historicidad 2).

La materialidad de este primer momento es tan obvia que algunos la damos por descontada. No implica que los hechos sean objetos irrelevantes que esperan ser descubiertos sino más bien, más modestamente, que la Historia comienza con los cuerpos y con los objetos: cerebros, fósiles, textos, edificios (p. 24-25).

El ensayo de Vasconcelos (1948) despliega plenamente ese gesto que sintetiza el pasado y subordina las materialidades históricas —el «detalle»— al gran relato —la «teoría»—:

La historia empírica, enferma de miopía, se pierde en el detalle, pero no acierta a determinar un solo antecedente de los tiempos históricos. Huye de las conclusiones generales, de las hipótesis trascendentales, pero cae en la puerilidad de la descripción de los utensilios y de los índices cefálicos y tantos otros pormenores, meramente externos, que carecen de importancia si se les desliga de una teoría vasta y comprensiva. Sólo un salto del espíritu, nutrido de datos, podrá darnos una visión que nos levante por encima de la microideología del especialista.

Sondeamos entonces en el conjunto de los sucesos para descubrir en ellos una dirección, un ritmo y un propósito. Y justamente allí donde nada descubre el analista, el sintetizador y el creador se iluminan. Ensayemos, pues, explicaciones, no con fantasía de novelista, pero sí con una intuición que se apoya en los datos de la historia y la ciencia.

La raza que hemos convenido en llamar atlántida prosperó y decayó en América. *Después de un extraordinario florecimiento, tras de cumplir su ciclo, terminó su misión particular, entró en silencio y fue decayendo hasta quedar reducida a los menguados Imperios azteca e inca*, indignos totalmente de la antigua y superior cultura (pp. 6-7, énfasis mío).

Esta perspectiva subsume y abstrae la guerra de razas y las violencias de la conquista mediante el metarrelato criollo y nacionalista del mestizaje. En este pasaje, Vasconcelos, que le escribe a un lector colectivo, es decir, a la nación futura, describe el final del ciclo de una civilización, la de la «raza atlántida», como un proceso natural de florecimiento, declive y degeneración. La decadencia de los imperios inca y azteca respecto de lo que alguna vez fue una civilización superior, según el ideario positivista de Vasconcelos, es prueba suficiente para dejarlos en el pasado. Al negar su contemporaneidad, Vasconcelos anula por completo cualquier posibilidad de que los pueblos originarios puedan participar en el proceso político del Estado nación. Cancela, sobre todo, cualquier posibilidad de que los pueblos originarios se constituyan a sí mismos como adversarios políticos del Estado, como ocurrió décadas después de manera muy visible con el surgimiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, en 1994.

Este gesto de Vasconcelos, cuya consecuencia oscila entre la erosión de las materialidades históricas y los registros más concretos de la guerra de razas, por un lado, y la negación de la contemporaneidad de los pueblos originarios respecto de la nación en cualquier corte sincrónico

que se haga, por otro, es reproducido con el uso del término mestizaje en diferentes contextos. Mi estudio identifica este gesto como un problema y procura restablecer los vínculos del discurso criollo del mestizaje con el pasado colonial, ya que es un paso necesario para el fortalecimiento crítico de un concepto fundamental con el fin de examinar de qué maneras las violencias coloniales se trasvasan a la nación, ya sea como ciclos de dominación con características distintas que ocurren coetáneamente (Rivera Cusicanqui, 2010) o como mecanismos simbólicos, tal como lo ha expresado Mario Rufer (2012):

No hay economía que funcione sin su producción simbólica ni ejercicio político efectivo sin los correlatos sígnicos que negocien su funcionamiento. Tomamos lo simbólico como una parte constitutiva del acontecimiento político, de la existencia del Estado, de la fuerza del acontecimiento (Geertz, 1980). El punto es poder analizar las tensiones que esa trama de significaciones genera en cada caso, su productividad en la arena política y en las formas cotidianas de la dominación y el desacuerdo. La nación apela a un nodo de función simbólica: podemos llamarla mítica, o con su eficacia reestructurada desde la diferencia o, incluso, parodiando su rol cohesionador, desde el desacuerdo público. No importa, aun así funciona (p. 11).

La intención es pensar a contrapelo de cualquier tipo de construcción discursiva que entierre las violencias coloniales en un pasado lejano y mítico.

No obstante, cabe aclarar que, aun cuando se ha detectado y analizado la existencia de mecanismos de folclorización, negación, encubrimiento y enterramiento relacionados específicamente con el mestizaje y la nación, especialmente respecto de la cuestión indígena, la erosión de las materialidades históricas vinculadas a la estrategia de mestizaje carnal continúa siendo un problema. El caso de los estudios chicanos es interesante como ejemplo —por supuesto, no es el único— porque tiene la ventaja de partir de un punto de vista excéntrico y crítico con respecto a la nación, aunque también posee la simultánea desventaja de concentrar su esfuerzo crítico en su problematización. Aquí argumento que, cuando no hay un abordaje arqueológico, se presenta un punto ciego respecto de la materialidad histórica de los procesos de conquista o guerra de razas.

Tomemos como ejemplo un ensayo de Josefina Saldaña (2001), en el cual la autora señala que el mestizaje funcionó en México como una metáfora biologicista en el discurso del Partido Revolucionario Institucional (PRI), la cual se desplegó para producir una teleología de progreso, que proyectó la figura del indígena «como un movimiento originario en una historia mexicana evolutiva. Biológicamente, el indio se disuelve en el mestizo, formulado como más progresivo [...], en el mestizaje un tercer término se produce en la mezcla, que subsume categorías previas» (p. 407, traducción mía). Para Pérez Torres (2006), «la creación de ese tercer término entierra la identidad india en un pasado estático» (p. 13, traducción mía). Ambos críticos vinculan el mestizaje con un discurso indigenista que romantiza al indígena en el pasado y niega al indígena en el presente. Pérez Torres agrega:

La celebración de las identidades mestizas dentro del contexto mexicano excluye las preocupaciones indias de lo contemporáneo, así como la romantización del indio en el contexto de los Estados Unidos borra la realidad de la subjetividad india de la conciencia nacional en el presente (p. 14, traducción mía).

Saldaña (2001) señala además que la apropiación chicana del discurso del mestizaje reproduce la negación de la contemporaneidad del indígena que identificamos en el discurso nacionalista: «En nuestra reapropiación chicana de los términos biologizados mestizaje e indigenismo, también recuperamos al indio como pasado ancestral en vez de reconocer a los indígenas contemporáneos» (p. 413, traducción mía).

El punto anterior resume parte de las críticas a *Borderlands/La frontera* de Anzaldúa (1987), que abordé más extensamente en el capítulo 3. En ese ensayo, Anzaldúa desarrolla un modelo de subjetividad mestiza relacional con varios niveles que incluyen el género, la sexualidad, la religión y el lenguaje. Coincido con Pérez Torres (2006) en que «es absolutamente necesario reconocer las contribuciones que ha hecho Anzaldúa al ver la cultura chicana como racializada, relacional e híbrida», y, a partir de allí, asumir que «la visión del mestizaje que Anzaldúa profiere —aunque controvertida— debe formar parte del diálogo» (p. 22, traducción mía). Al mismo tiempo, Anzaldúa ha sido criticada por su apropiación de las nociones de raza cósmica y mestizaje de Vasconcelos, y también por su

abstracción de la figura del indígena, a mi entender dos problemas que van de la mano. Para Saldaña (2001), esa apropiación dio como resultado que «una vez más el mestizaje sea desplegado para producir un vínculo biológico con indios pre-aztecas en vez de un vínculo político con nativos americanos de Estados Unidos o indios mexicanos. En consecuencia, en este sistema de representación, la subjetividad indígena es borrada una vez más» (p. 415, traducción mía). En una línea similar a la de Saldaña, más crítica aun, el novelista Benjamín Sáenz (1997) sostiene que «el lenguaje de Anzaldúa, su gramática, su habla están completamente hipotecados bajo una nostalgia que encuentro inaceptable [...], invocar viejos dioses como una herramienta contra la opresión y el capitalismo es elegir las armas equivocadas» (pp. 86-87, traducción mía). El empleo de expresiones como «pasado ancestral», «estático», «borramiento» y «nostalgia» en relación con la representación del pasado hacen pensar que tal vez el foco del debate no debería estar solo en la representación del indígena, sino también en la representación del pasado colonial (Catelli, Rufer y De Oto, 2018). En este sentido, los debates en torno al mestizaje y el indigenismo, como los que han sucedido en el interior de la crítica chicana, son un posible punto de partida para hacer una indagación más profunda sobre el problema de la representación del pasado colonial y sobre los motivos de la ausencia de una arqueología que permita forjar una dimensión política estratégica y descolonizadora en nuestros discursos críticos.

Parte de este problema respecto del pasado de la conquista y la colonización, considerado en articulación con el concepto de mestizaje, es que existe una tendencia generalizada a subestimar o a reducir la complejidad de los procesos de racialización (Catelli, 2017c) o etnicización (Boccaro, 2002) que la dominación colonial puso en marcha. El estudio de Pérez Torres (2006) resume en un párrafo la configuración del paradigma racial colonial. La sección titulada «Tabula raza» inadvertidamente nombra el espacio en blanco que ha tomado el lugar de la materialidad histórica de la racialización bajo el colonialismo:

Antes de retornar al tema principal de este capítulo, quisiera considerar el terreno de jerarquías raciales y mezcla racial con el cual se involucran la crítica y cultura chicanas. La mezcla racial en las Américas emerge de una historia problemática, que ha reforzado jerarquías coloniales dominantes e inhabilitadoras de numerosas formas. No obstante, la comprensión de la

raza cambia a lo largo del tiempo, de una época a otra. En *Racial Conditions* (1994), Howard Winant traza la naturaleza epocal del tiempo racial a fin de estudiar las dinámicas de la raza bajo diferentes condiciones históricas y geopolíticas. Escribe que «puede ser útil pensar en una *longue durée* racial en la cual la lenta inscripción de la significación fenotípica tuvo lugar sobre el cuerpo humano, durante y a través de la conquista y la esclavitud, desde ya, aunque también como un enorme acto de expresión, de narración» (p. 21). Bajo condiciones coloniales, la raza fue entendida como fenotipo y su significancia instituida a través de la esclavitud y el colonialismo. El presente estudio aborda las secuelas de esta historia (p. 4, traducción mía).

Si consideramos que su estudio se enfoca en la producción cultural chicana contemporánea, resulta comprensible que Pérez Torres no desarrolle el problema de pensar un paradigma racial colonial, pero sus observaciones sobre la configuración de dicho paradigma son demasiado generales. El problema principal es que proyecta un corte temporal entre colonia y nación, siguiendo superficialmente el (más complejo) modelo de Winant (1994), y acepta la idea de un cambio de paradigma racial como el efecto de un «cambio de época» (2006, p. 4), un proceso cuya complejidad y dimensiones políticas quedan así muy reducidas. Si algo nos muestra el análisis arqueológico es que no hay cortes precisos que marquen el fin de una época y el comienzo de otra, sino cambios epistémicos y discursivos que determinan y son determinados por relaciones de fuerza. Los momentos de cambio, de crisis y de revolución nos muestran epistemes y discursos superpuestos, incluso contradictorios, cuyas funciones de poder pueden cambiar según el contexto.

Desde la perspectiva arqueológica del mestizaje moderno, el problema que advierten los autores chicanos que he citado aquí no es más que la punta del iceberg. Detenernos allí implica soslayar los procesos de dominación del colonialismo patriarcal, el mestizaje carnal y la guerra de razas que el concepto criollo y moderno de mestizaje transcribe y oculta, cuyos efectos estructurales atraviesan las políticas y conflictos nacional-estatales respecto de los pueblos originarios, así como las (diversas) agendas políticas e identitarias de los pueblos originarios en el presente. Esta dimensión del discurso del mestizaje (me refiero a su función respecto de la configuración del poder económico, cultural, político criollo desde

finés del siglo XVIII y a lo largo del siglo XIX) no es tomada en cuenta con demasiada frecuencia.

En el dominio de las teorías críticas sobre el colonialismo (De Oto, 2019), en el cual se sitúan mis trabajos, también hay zonas que pueden ser movilizadas por una arqueología del mestizaje y una mayor atención al archivo colonial (Catelli, 2018). Por ejemplo, como lo mencioné en el capítulo 1, el concepto de colonialidad desarrollado por Quijano (2000) y Mignolo (2003) presenta ciertas limitaciones desde esta perspectiva, y necesita una revisión desde los estudios coloniales que permita analizar las articulaciones entre la colonialidad y el biopoder. Considero que la colonialidad podría ser definida más que como un patrón, como un entramado dinámico de relaciones construido a partir de prácticas y estrategias de dominación producidas en y para la conquista, en torno a las cuales se movilizan dimensiones subjetivas, culturales e imaginarias a las que solo es posible acceder a través del archivo colonial. El concepto de colonialidad de Quijano (2000) se organiza en torno a tres ejes: la raza, el género y el trabajo. En mi estudio, la dimensión de estos ejes emerge a partir del análisis de fuentes documentales y artefactos culturales mediante metodologías provenientes del campo extendido de los estudios coloniales, en el cual durante más o menos los últimos treinta años se han producido estudios enfocados en las prácticas discursivas coloniales y en la incidencia de diferentes tipos de subjetividades coloniales en esas prácticas. Esto dio como resultado una atención constante hacia los procesos de formación de entramados culturales, imaginarios, subjetivos y sociales en el espacio colonial americano. Ese énfasis puede verse como el tronco del vasto campo que llamamos los estudios coloniales latinoamericanos. Abordar activamente el análisis de la formación de ese entramado puede servir como punto de partida para pensar algunas preguntas que Yolanda Martínez-San Miguel (2016) ha planteado con relación a las limitaciones que conllevan las teorías poscoloniales respecto de los discursos y subjetividades producidos en matrices de poder/saber diferentes de las nuestras:

¿De qué manera puede la teoría poscolonial iluminar las obras producidas durante los periodos coloniales tempranos (siglos XVI y XVII) en América Latina? ¿Cómo puede el presente informar nuestras intervenciones críticas en un pasado que no podría imaginar la posibilidad de un contexto

poscolonial, o a sí mismo, como la extensión de un único imperio? ¿Cómo puedo yo ser una crítica poscolonial si la mayor parte de mi formación académica se ha volcado a entender la especificidad de formas de identidad que no pueden imaginar la modernidad o el nacionalismo como las únicas derivas posibles? (p. 191, traducción mía).

Es interesante notar que Verdesio (2002) ya había llevado adelante una reflexión sobre el campo en la que advertía el problema de la desconexión temporal de los críticos que señala Martínez-San Miguel (2008) algunos años después. Verdesio (2002) retoma la idea de Mignolo de que la relación entre el pasado y el presente en lo que llamamos el «legado colonial» no es evidente, por lo cual es necesario excavar el pasado para encontrar las conexiones con el presente (pp. 1-2). Para Verdesio (2002):

De este modo, los procesos históricos pueden ser reconstruidos y los rastros de nuestro pasado recuperados, con el propósito de entender los legados coloniales que continúan formando nuestro presente. La estrategia de estudiar legados coloniales no es, en mi opinión, otra manera de justificar meras analogías, sino una herramienta para entender la génesis de situaciones actuales de injusticia social. Con el término génesis quiero decir, en este contexto, el comienzo de un proceso que llevó, a lo largo de los siglos, a estas situaciones sociales (p. 2, traducción mía).

Estas preguntas me interesan porque expresan inquietudes que emergen cuando acercamos la teoría de la colonialidad, el biopoder y los estudios coloniales en torno al mestizaje como metáfora científica y luego cultural. Como desarrollé en el capítulo 1, esta empieza a utilizarse en el ámbito de la antropología biológica como sinónimo de cruzamiento en la segunda mitad del siglo XIX. Luego, en las primeras décadas del siglo XX, se refuncionaliza como metáfora de un proceso histórico, social y cultural, que el sustrato científico del vocablo naturaliza, y produce la noción de que el contacto sexual entre hombres españoles y mujeres indígenas en el marco del patriarcado occidental y cristiano fue un devenir natural de la historia colectiva latinoamericana más que una función del poder colonialista. La arqueología del mestizaje que este estudio propone tiene el potencial de mostrar algunas conexiones entre las complejas dinámicas de racialización pasadas y presentes, cuyos modos de persistencia se

vuelve necesario visibilizar a fin de detectar su impacto en situaciones actuales de injusticia social, como el colonialismo interno, el etnocidio, la usurpación de tierras, etc., a las cuales cabe situar en el marco amplio de la colonialidad y, a la vez, demandan ser abordadas en sus especificidades locales, históricas y políticas.

Parte de la labor de hacer la arqueología del mestizaje consiste entonces en excavar y desenterrar lo colonial en los imaginarios críticos. Visitar el mestizaje críticamente desde el campo de los estudios coloniales es una manera de movilizar este punto ciego. La metodología analítica de los estudios coloniales, en diálogo con la teoría poscolonial, puede poner en evidencia las distancias que preocupan a Martínez-San Miguel (2016). De otro modo, nos enfrentamos a reproducir discursos y relatos que vacían lo colonial de su historicidad y nos hacen perder de vista las prácticas concretas y las estrategias por las cuales se establecieron procesos de dominación colonial complejos y multifacéticos. A mi entender, este es un punto productivo en términos críticos, metodológicos y políticos que puede ser estimulado a partir de una movilización del concepto de mestizaje. De nuevo, se trata de ir a contrapelo de un metarrelato cargado de funciones del poder, una de las cuales es el soslayamiento activo de la violencia fundacional y persistente del colonialismo en América Latina.

En contrapunto, la arqueología del mestizaje, al conectar la exploración de registros materiales y archivísticos con el análisis genealógico, permite diferenciar entre la estrategia de mestizaje carnal y el mestizaje moderno criollo, que conforman lo que denomino el dispositivo de mestizaje. Los efectos múltiples y contradictorios del dispositivo de mestizaje son visibles en las diversas inflexiones, discursivas y no discursivas, que se hacen sobre los mestizos, los criollos y los mulatos desde diferentes puntos de vista: en los textos de los conquistadores, como el de Bernal Díaz, Caminha, Cortés; en los textos criollos, como la pintura de castas; en los textos indígenas, como el de Guaman Poma y el de Titu Cusi, y los de los propios mestizos, como el Inca Garcilaso o Tomacaúna. Este tipo de análisis desestabiliza la «imposición externa de identidades fijas» (Boccara, 2002, p. 32) que muchas veces se reproduce en el campo de los estudios coloniales, en el afán de ampliar el canon.¹⁶⁵ En ese sentido la distinción que propongo entre mestizaje criollo y dispositivo de mestizaje ofrece un criterio crítico de organización

165 Para una crítica sobre los modos en que los estudios coloniales reproducen estos gestos, véase Catelli (2013).

de la cultura material colonial que se aparta de la pulsión clasificatoria moderna/colonial y propone releer el archivo a partir de una dimensión política. Esto demanda la comparación de diferentes periodos, regiones y discursividades, así como una mirada transdisciplinaria. En otras palabras, se trata de una distinción potencialmente muy productiva para el campo.

También, a través del diálogo entre los estudios coloniales y la teoría poscolonial, la arqueología que propongo analiza las dimensiones subjetivas de las relaciones de poder coloniales, es decir, parte del análisis de la dominación y el control de los cuerpos y va hacia las prácticas de poder, de lucha, resistencia y supervivencia. Este es un paso imprescindible para poder trazar cómo aparecen dos modos de subjetividades coloniales, la mestiza y la criolla, que forman parte de un mismo entramado relacional. Existe una relación conflictiva y tensa entre estas ambivalentes subjetividades que amerita ser explorada. Mazzotti (2008) ha propuesto trazar una distinción clara entre la ambivalencia que asociamos con el mestizo y la que vinculamos con el criollo, como parte de una propuesta más abarcadora para matizar la aplicabilidad de la teoría poscolonial en el caso americano, particularmente en lo que concierne a modelos utilizados para analizar procesos a nivel subjetivo (p. 99). En el caso del mestizo, la ambivalencia se explica generalmente como una consecuencia de su pertenencia a dos culturas en conflicto, que prefiero denominar guerra para no olvidar el contexto de violencia en que se desarrolla. Al mismo tiempo, los mestizos se definen mayormente como los hijos ilegítimos de los conquistadores, por lo cual en su discurso encontraremos, en general, una cierta transparencia con respecto al origen, a la sangre y al linaje, como es el caso del Inca Garcilaso y las prácticas de los *mamelucos* que pasaban «de un mundo a otro», un tipo de comportamiento que generalmente no encontramos en el caso del criollo. Por otro lado, como argumenté en el capítulo 3, si el mestizo está «entre mundos», ese espacio subjetivo supone un punto de tránsito entre intereses confrontados. Se trata de un espacio de poder, un tercer espacio producido bajo lo que denominé el efecto mestizo, que introduce el vector de la ambivalencia en el entramado del poder colonial. Los sectores mestizos de la población se convertirán en un punto clave de aplicación del poder gubernamental, primero de los españoles y luego de los criollos.

Con respecto a la subjetividad criolla, la arqueología del mestizaje pone en primer plano una contradicción constitutiva, diferente de la que

asociamos con los mestizos. Sabemos que muchos de los supuestos criollos de la colonia eran en realidad mestizos, castizos o moriscos (Kuznesof, 1995, pp. 156-58; Seed, 1982, pp. 598-599). En este estudio observamos que en la colonia existía la idea de que, si había una progresión de mezclas de mestizo, morisco o castizo con español a lo largo de varias generaciones, era posible engendrar un español puro (no era este el caso si había mezcla con negro). Esta es una concepción colonial de la idea moderna de blanqueamiento. Es importante señalar que el discurso identitario criollo se funda en una blanquitud que necesita ocultar la violencia sexual fundacional de la conquista. Como afirma Lepe-Carrión (2016):

El único modo de acceso al poder, tanto económico como social, o político y militar, que desde la colonia los europeos instauraron como modelo clasificatorio y de segregación social, consistía en la negación de las manchas (*macula*) de tierra, y en la afirmación testificada de la pureza de sangre (p. 13).

Es central percibir el alcance que el discurso patriarcal de la pureza de sangre tiene en el imaginario racial criollo y revisar los modos complejos a través de los cuales este es instituido, o establecido, como imaginario dominante, como lo hago en el capítulo 4 mediante el análisis de la pintura de castas. A la vez, debemos comprender la construcción de la blanquitud en el siglo XVIII en unos términos que, siguiendo a Foucault (2014), resultan más bien políticos. Tengamos en cuenta, por ejemplo, que para Mazzotti (2008) el tema de la ambivalencia criolla se expresa como una alternancia entre la lealtad y el rechazo a la autoridad de la Corona, particularmente en el siglo XVII (p. 99). Pero en el estudio de los pintores criollos de la pintura de castas que hago en el capítulo 4, vemos que para el siglo XVIII esa ambivalencia se resuelve a favor de un creciente rechazo de la autoridad política española y la necesidad concurrente de consolidar la pertenencia social y cultural de los sectores criollos a través de instituciones europeas, como las academias y la familia. Teniendo en cuenta esas modulaciones en la identidad criolla, parece necesario pensar cómo se rearticula el criollismo después de la independencia. Mi argumento es que lo hace a través del discurso del mestizaje, un discurso del biopoder colonial tardío, que comienza a articularse visual y verbalmente en el siglo XVIII, y se consolida discursivamente en el siglo XIX al entrar en contacto con las

teorías raciales de la eugenesia, en el marco de la impronta positivista de los proyectos nacionales.

La pintura de castas nos muestra que ese conflicto fundacional de la identidad criolla en la colonia se traslada al proceso de construcción de sus identidades políticas. Las múltiples vetas racistas en el discurso colonial y en el discurso nacional, en el que incluyo las modulaciones actuales, son la más virulenta expresión del traslado de ese conflicto fundacional a la comunidad criolla y sus formas de construir poder político. En conexión con este proceso, la biologización de la diferencia racial que ocurre a fines del siglo XIX se combina en el espacio colonial americano con un imaginario criollo hegemónico fundado en la negación de las violentas escenas fundacionales sexuales de la conquista. La consideración de las relaciones sexuales en mi análisis es una clave que permite reconsiderar el mestizaje moderno como un concepto racial que encubre la relación de deseo y poder (sexual) colonial, tan problemática para la subjetividad criolla.

Un punto que lamento dejar sin desarrollar es la relación entre el discurso del mestizaje y el discurso de la mulatez o el mulataje,¹⁶⁶ porque considero que sería muy provechoso someter ese discurso al mismo tipo de análisis arqueológico con que tracé el mestizaje. Marilyn Miller (2004) sostiene que el mulataje surge en respuesta al mestizaje:

Enfrentados con una historia colonial que distingue la región del Caribe del resto de América Latina y poblaciones residentes que no encajan con las viejas nociones de *mestizaje* como mezcla de indio y español, los intelectuales en las islas intentaron anudar (o desnudar) su propia problemática racial en términos carnales o materiales, enfocándose con frecuencia en el cuerpo de la mulata como el sitio por excelencia de mezcla feliz.

Esta exaltación de la mulata coincidió con experimentos estéticos que dramatizaron el contacto racial, la confrontación y la interpenetración entre negros y blancos, que resultó en un movimiento llamado *mulatez* o *mulataje*, una respuesta particularmente caribeña al culto del mestizaje (p. 47, traducción mía).

166 Sobre este tema hay un muy interesante ensayo de Cortazzo (2017) que compara el mestizaje de Vasconcelos con el de Zapata Olivella.

Miller destaca varios puntos en común entre el mulataje y el lugar del discurso del mestizaje en los imaginarios críticos. Primero, existe la idea de que el mulataje es un discurso que nace en el siglo xx, posteriormente al del mestizaje. Mi análisis del término «mulato» y la representación de la mulata en la pintura de castas muestran que mestizaje y mulataje provienen de un proceso de racialización común, y que hay un discurso criollo sobre la mulatez en circulación ya en el siglo xviii. La figura central de la mulata en el discurso del mulataje tiene el efecto de hacer visible a la mujer —estereotipos misóginos mediante, como vimos en el análisis de la figura de la mulata en el capítulo 4— en el escenario histórico colonial. No es una visibilidad absoluta, como bien advierte Bennett (2007), ya que hay muchos puntos ciegos. A pesar de esto, la construcción del discurso de la mulatez, señalado por Miller (2004), que se centra en el cuerpo de la mulata es un excelente punto de partida para una comparación con el discurso del mestizaje, que funciona en la dirección opuesta, ya que borra a la mujer indígena y a la mestiza de la memoria de la nación.

El tema del mulataje también pone de relieve un problema amplio y decididamente complejo sobre el que resta hacer investigación y análisis: el tema de la negritud en los imaginarios críticos latinoamericanos. Es clara la hegemonía de la categoría de mestizaje en los estudios coloniales, la teoría poscolonial latinoamericana y los estudios chicanos, a sabiendas de todos los problemas que este concepto conlleva. Cuando la categoría de mulataje no es subsumida por la de mestizaje, la hegemonía del mestizaje se acentúa a nivel institucional en las universidades estadounidenses y latinoamericanas como consecuencia del peso institucional del latinoamericanismo o de planes de estudios basados en tradiciones nacionales en comparación con los nodos de pensamiento negro, estudios afrocaribeños, afrolatinoamericanos, etc. La comparación entre el mestizaje y el mulataje como conceptos críticos muestra que hay mecanismos de encubrimiento que también operan institucionalmente en la academia.

Para dar un cierre a estas conclusiones, me gustaría regresar al motivo de la tenue presencia de los procesos coloniales en los estudios críticos sobre el mestizaje y recordar la foto de mi bisabuelo vestido de indio —¿o mestizo?, ¿o criollo?—. La imagen de mi bisabuelo me lleva a rescatar un excedente significativo, que emerge de la yuxtaposición del mestizaje y el mulataje, de las mulatas históricas ausentes de este estudio, que comienza

con un tal Colón vestido de indio y con la historia de Koslay. Indagar sobre esta foto y el relato criollo, los puntos de partida de este proyecto arqueológico, me ha permitido esbozar una dinámica discursiva entre la presencia y la ausencia simbólica de la mujer en los análisis de las relaciones de poder coloniales y en la formación de los discursos identitarios. El trabajo arqueológico tiene el potencial de guiarnos en el análisis de piezas aparentemente sueltas, como *Koslay*: nombre michilingüe, que a diario pasa desapercibido en los anuncios de turismo o es asociado, a lo sumo, con una historia de amor en tiempos de guerra. Ese nombre carga una historia y representa una clave parcial y a la vez crucial para entender cómo se forman los entramados subrepticios de la colonialidad del poder.

Visto desde la arqueología que propongo, el del mestizaje se torna en un problema que toca de muchas maneras al presente. Las asimetrías, las injusticias y los abusos del colonialismo persisten ocultos en intersticios de los imaginarios sociales e identitarios que el dispositivo de mestizaje contribuyó a configurar y naturalizar. Para concluir, debo insistir una vez más en la necesidad de visibilizar las obturaciones problemáticas que producen los metarrelatos identitarios, como el mestizaje, y en los modos complejos en que estos pueden tornarse funcionales a la persistencia de la colonialidad del poder. El mestizaje criollo es un modo de recordar olvidando. Por este motivo, es necesario desenterrar los entramados subjetivos, discursivos e imaginarios que produjo el colonialismo, aunque parezcan lejanos, casi ajenos. En lo que me concierne, seguiré intentado comprender qué significa ser tal vez una de las nietas de Koslay.

BIBLIOGRAFÍA

- Adorno, R. (1988). Nuevas perspectivas en los estudios literarios coloniales hispanoamericanos. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 28, 11-28.
- Adorno, R. (1989). *Cronista y príncipe. La obra de don Felipe Guaman Poma de Ayala*. Lima, Perú: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Adorno, R. (1995). Textos imborrables: posiciones simultáneas y sucesivas del sujeto colonial. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 21(41), 33-49.
- Adorno, R. (2000a). *Guaman Poma: Writing and Resistance in Colonial Peru*. Austin, Estados Unidos: University of Texas Press.
- Adorno, R. (2000b). Contenidos y contradicciones: la obra de Felipe Guaman Poma y las aseveraciones acerca de Blas Valera. *Ciberletras*, 1(2). <http://www.lehman.cuny.edu/ciberletras/vol1no2/Adorno.htm>
- Alarcón, N. (1990). Chicana Feminism: In the Tracks of the Native Woman. *Cultural Studies*, 4(3), 248-255.
- Alberdi, J. B. (2017). *Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina*. Buenos Aires, Argentina: Biblioteca del Congreso de la Nación. (Obra original publicada en 1879).
- Álvarez de Araya Cid, G. (2009). Algunas fuentes compositivas de la pintura de costumbres en América Latina. *Aisthesis*, (45), 137-153.
- Anderson, B. (1993). *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México D. F., México: FCE.
- Anzaldúa, G. (1987). *Borderlands/La frontera: The New Mestiza*. San Francisco, Estados Unidos: Aunt Lute Books.
- Añón, V. (2016). Los usos del archivo. Reflexiones situadas sobre literatura y discurso colonial. En F. Gorbach y M. Rufer (coords.), *(In)disciplinar la investigación* (pp. 251-274). Ciudad de México, México: Siglo XXI Editores, Universidad Autónoma de México.
- Añón, V. (2012a). *La palabra despierta. Tramas de la identidad y usos del pasado en crónicas de la conquista de México*. Buenos Aires, Argentina: Corregidor.
- Añón, V. (2012b). Autoría, historia y polémica: aproximaciones al archivo colonial en las historias de la conquista de México de Francisco López de Gómara y Bernal Díaz del Castillo. *Filología*, XLIV, 76-99.

- Agier, M. (2006). Nação brasileira e mistura dos genes: as mestiçagens de Gilberto Freyre. En J. Lund y M. McNee (eds.), *Gilberto Freyre e os estudos latino-americanos* (pp. 167-180). Pittsburgh, Estados Unidos: ILLI.
- Araya Espinosa, A. (2014). ¿Castas o razas?: imaginario sociopolítico y cuerpos mezclados en América colonial. Una propuesta desde los cuadros de castas. En H. Cardona y Z. Pedraza (comps.), *Al otro lado del cuerpo. Estudios biopolíticos en América Latina* (pp. 53-77). Medellín, Colombia: Universidad de los Andes, Universidad de Medellín.
- Arenal, E. y Martínez-San Miguel, Y. (2005). Refocusing New Spain and Spanish Colonization: Malinche, Guadalupe, and Sor Juana. En S. Castillo e I. Schweitzer (eds.), *A Companion to the Literatures of Colonial America* (pp. 174-194). Malden, Estados Unidos: Blackwell.
- Arroyo, Jossiana. (2018). Transculturación, sincretismo, hibridez. En Y. Martínez-San Miguel, B. Sifuentes-Jáuregui y M. Belausteguigoitia (eds.), *Términos críticos en el pensamiento caribeño y latinoamericano: trayectoria histórica e institucional* (pp. 209-224). Boston, Estados Unidos: Revista de Crítica Literaria Latinoamericana, Latinoamericana Editores.
- Ascher, M. y Ascher R. (1981). *Code of the Quipu: A Study in Media, Mathematics, and Culture*. Ann Arbor, Estados Unidos: The University of Michigan Press.
- Baker, L. D. (1998-1999). Columbia University's Franz Boas: He Led the Undoing of Scientific Racism. *The Journal of Blacks in Higher Education*, 22, 89-96.
- Ballantyne, T. y Burton, A. (2005). *Bodies in Contact: Rethinking Colonial Encounters in World History*. Durham, Estados Unidos: Duke University Press.
- Barbón Rodríguez, J. A. (2005). Documentos de Bernal Díaz del Castillo y sus descendientes. En J. A. Barbón Rodríguez (ed.), *Bernal Díaz del Castillo. Historia verdadera de la conquista de la Nueva España (Manuscrito Guatemala)* (pp. 815-1060). México D. F., México: El Colegio de México.
- Barragán, R. (1990). *Espacio urbano y dinámica étnica. La Paz en el siglo XIX*. La Paz, Bolivia: HISBOL.
- Barragán, R. (1992). Entre polleras, lliqllas y ñañaqas: los mestizos y la emergencia de la «tercera república». En S. Arze, R. Barragán y L. Escobari (eds.), *Etnicidad economía y simbolismo en los Andes* (pp. 85-

- 127). La Paz: Institut Français d'Études Andines, HISBOL, Sociedad Boliviana de Historia.
- Baudrillard, J. (1969). *El sistema de los objetos*. México: Siglo XXI Editores.
- Baudot, G. (2001). Malintzin, imagen y discurso de mujer en el primer México virreinal. En M. Glantz (ed.), *La Malinche, sus padres y sus hijos*. México D. F., México: Taurus.
- Bauer, R. (2005). *An Inca Account of the Conquest of Peru*. Boulder, Estados Unidos: University Press of Colorado.
- Bauer, R. y Mazzotti, J. A. (2009). *Creole Subjects in the Colonial Americas. Empires, Texts, Identities*. Chapel Hill, Estados Unidos: The University of North Carolina Press.
- Beverly, J. (1999). *Subalternity and Representation. Arguments in Cultural Theory*. Durham, Estados Unidos: Duke University Press.
- Bello Maldonado, A. (2016). ¿Pertenencia o identidad? Implicancias de dos categorías socioculturales para los derechos indígenas y la lucha contra el racismo. *Revista Antropologías del Sur*, 3(6), 13-27.
- Bennett, H. L. (2003). *Africans in Colonial Mexico: Absolutism, Christianity, and Afro-Creole Consciousness, 1570-1640*. Bloomington, Estados Unidos: Indiana University Press.
- Bennett, H. L. (2007). Writing into a Void: Representing Slavery and Freedom in the Narrative of Colonial Spanish America. *Social Text*, 25(4), 67-89.
- Bennett, H. L. (2009). *Colonial Blackness: A History of Afro-Mexico*. Bloomington, Estados Unidos: Indiana University Press.
- Bernard, C. (2002). Amos y esclavos en la ciudad. En G. Boccara (ed.), *Colonización, resistencia y mestizaje en las Américas (siglos XVI-XX)* (pp. 83-104). Quito, Ecuador: Editorial Abya Yala.
- Bertrand, M. (1998). Las redes de sociabilidad en la Nueva España: fundamentos de un modelo familiar en México (siglos XVII-XVIII). En C. Arnauld, C. Baudot y M. Bertrand (eds.), *Poder y desviaciones: génesis de una sociedad mestiza en Mesoamérica* (pp. 103-133). México, D. F., México: Siglo XXI Editores.
- Bhabha, H. K. (1984). Of Mimicry and Man: The Ambivalence of Colonial Discourse. *Discipleship: A Special Issue on Psychoanalysis*, 28, 125-133.
- Bhabha, H. K. (2002). *El lugar de la cultura* (C. Aira, trad.). Buenos Aires, Argentina: Ediciones Manantial.
- Boas, F. (1916). Eugenics. *The Scientific Monthly*, 3(5), 471-478.
- Boccara, G. (2002). Colonización, resistencia y etnogénesis en las fronteras

- americanas. En G. Boccara (ed.), *Colonización, resistencia y mestizaje en las Américas (siglos XVI-XX)* (pp. 47-82). Quito, Ecuador: Editorial Abya Yala.
- Bolaños, A. F. (2002). On the Issues of Academic Colonization and Responsibility when Reading and Writing About Colonial Latin America Today. En A. F. Bolaños y G. Verdesio (eds.), *Colonialism Past and Present. Reading and Writing About Colonial Latin America Today* (pp. 19-50). Albany, Estados Unidos: State University of New York Press.
- Borges, D. (1993). «Puffy, Ugly, Slothful and Inert»: Degeneration in Brazilian Social Thought, 1880-1940. *Journal of Latin American Studies*, 25(2), 235-256.
- Bost, S. (1998). Fluidity Without Postmodernism. Michelle Cliff and the Tragic Mulatta Tradition. *African American Review*, 32(4), 673-689.
- Bouysse-Cassagne, T. (1987). *La identidad aymara: aproximación histórica (siglo XV, siglo XVI)*. La Paz, Bolivia: Hisbol, IFEA.
- Brading, D. A. y Urquidi, M. (1989). Manuel Gamio y el indigenismo oficial en México. *Revista Mexicana de Sociología*, 51(2), 267-284.
- Briones, C. (2002). Mestizaje y blanqueamiento como coordenadas de aboriginalidad y nación en Argentina. *Runa*, 23(1), 61-88.
- Brokaw, G. (2002). Khipu Numeracy and Alphabetic Literacy in the Andes: Felipe Guamán Poma de Ayala's *Nueva corónica y buen gobierno*. *Colonial Latin American Review*, 11(2), 275-303.
- Buarque de Holanda, Sérgio. (1957). *Caminhos e fronteiras*. Río de Janeiro, Brasil: J. Olympio.
- Buffington, R. (2001). *Criminales y ciudadanos en el México moderno*. México D. F., México: Siglo XXI Editores.
- Bulo, V. y De Oto, A. (2015). Piel inmunda: La construcción racial de los cuerpos. *Mutatis mutandis: Revista Internacional de Filosofía*, (5), 7-14.
- Buscaglia-Salgado, J. F. (2003). *Undoing Empire. Race and Nation in the Mulatto Caribbean*. Minneapolis, Estados Unidos: University of Minnesota Press.
- Butler, J. (1999). *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. Nueva York, Estados Unidos: Routledge.
- Cabrera, M. (1756). *Maravilla americana, y conjunto de raras maravillas observadas con la dirección de las Reglas de el Arte de la Pintura en la prodigiosa imagen de Nuestra Sra. de Guadalupe de México*. Ciudad de México, México: Imprenta del Real y más antiguo colegio de San

- Idefonso. <http://cdigital.dgb.uanl.mx/la/1080026900/1080026900.PDF>
- Cañizares-Esquerro, J. (1999). New World, New Stars: Patriotic Astrology and the Invention of Indian and Creole Bodies in Colonial Spanish America, 1600-1650. *American Historical Review*, 104(1), 33-68.
- Carrera, M. M. (1998). Locating Race in Late Colonial Mexico. *Art Journal*, 57(3), 36-45.
- Carrera, M. M. (2003). *Imagining Identity in New Spain: Race, Lineage, and the Colonial Body in Portraiture and Casta Painting*. Austin, Estados Unidos: University of Texas Press.
- Carroll, P. J. y Lamb J. N. (1995). Los mexicanos negros, el mestizaje y los fundamentos olvidados de la «raza cósmica»: una perspectiva regional. *Historia Mexicana*, 44(3), 403-438.
- Casaús Arzú, M. (2005). De la incógnita del indio al indio como sombra: el debate de la antropología guatemalteca en torno al indio y la nación, 1921-1938. *Revista de Indias*, LXV(234), 375-404.
- Castro, E. (2011). *Diccionario Foucault. Temas, conceptos y autores*. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI Editores.
- Castro-Gómez, S. (2010). *La hybris del punto cero. Ciencia, raza y nación en la Nueva Granada*. Bogotá, Colombia: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Castro-Klarén, S. (1997). Corpo-rización tupi: Léry y el «Manifiesto Antropófago». *Revista de Crítica Latinoamericana*, 23(45), 193-210.
- Catelli, L. (2012). Introducción: ¿Por qué estudios coloniales latinoamericanos?: Tendencias, perspectivas y desafíos actuales de la crítica colonial. *Cuadernos del CILHA*, 13(2), 44-55
- Catelli, L. (2013). La ciudad letrada y los estudios coloniales: perspectivas descoloniales desde la «ciudad real». *Vanderbilt E-Journal of Luso-Hispanic Studies*, (9), 56-76.
- Catelli, L. (2014). Improntas coloniales en las prácticas artísticas latinoamericanas: versiones del retrato etnográfico en la *Serie 1989-2000* de Luis González Palma. *Caiana*, (5), 19-21.
- Catelli, L. (2017a). Lo racial como dispositivo y formación imaginaria relacional. *Intersticios de la política y la cultura. Intervenciones latinoamericanas*, 6(12), 89-117.
- Catelli, L. (2017b). Mestizaje, hibridez y transmedialidad. Categorías en tensión en performances y prácticas fronterizas de Guillermo Gómez Peña y *La Pocha Nostra*. *El taco en la brea*, 4(6), 174-190.

- Catelli, L. (2017c) Imaginar la formación racial a contrapelo del mestizaje y la colonialidad del poder. En R. Conti (ed.), *Perspectiva descolonial: conceptos y problemas* (pp. 131-152). Mar del Plata, Argentina: Universidad Nacional de Mar del Plata, Eudem.
- Catelli, L. (2017d). Imaginario racial, nación y familia en las novelas de Juana Manso. *Chasqui. Revista de Literatura Latinoamericana*, 46(2), 20-35.
- Catelli, L. (2018). La persistencia del racismo en los imaginarios críticos sobre Latinoamérica. En Y. Martínez-San Miguel, B. Sifuentes-Jáuregui y M. Belausteguigoitia (eds.), *Términos críticos en el pensamiento caribeño y latinoamericano: trayectoria histórica e institucional* (pp. 225-236). Boston, Estados Unidos: Revista de Crítica Literaria Latinoamericana, Latinoamericana Editores.
- Catelli, L., De Oto, A. y Rufer, M. (2018). Introducción: pensar lo colonial. *Revista Tabula Rasa*, (29), 11-18.
- Césaire, A. (2006). *Discurso sobre el colonialismo*. Madrid, España: Akal.
- Chakrabarty, D. (1992). Postcoloniality and the Artifice of History: Who Speaks for «Indian» Pasts? *Representations*, (37), 1-26.
- Chance, J. K. y Taylor, W. B. (1977). Estate and Class in Colonial Oaxaca: Oaxaca in 1792. *Comparative Studies in Society and History*, 19(3), 454-487.
- Chaves, M. E. (2009). *Genealogías de la diferencia: tecnologías de la salvación y representación de los africanos esclavizados en Iberoamérica colonial*. Bogotá, Colombia: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Chiampi, I. (1983). El realismo maravilloso: forma e ideología en la novela hispanoamericana. Caracas, Venezuela: Monte Ávila.
- Chipman, D. E. (2005). *Moctezuma's Children. Aztec Royalty under Spanish Rule 1520-1700*. Austin, Estados Unidos: University of Texas Press.
- Colón, C. (2000). Diario del primer viaje (1492-1493). En *Los cuatro viajes. Testamento* (C. Varela, ed.). Madrid, España: Alianza Editorial.
- Cori, G. H. (2007). Poder y administración en América colonial. Siglos xvii y xviii. En N. Areces (ed.), *La América española. Temas y fuentes* (pp. 139-180). Rosario, Argentina: UNR Editora.
- Cornejo Polar, A. (1993). El discurso de la armonía imposible (El Inca Garcilaso de la Vega: Discurso y recepción social). *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 19(38), 73-80.
- Cornejo Polar, A. (1994). *Escribir en el aire. Ensayo sobre la heterogeneidad cultural en las literaturas andinas*. Lima, Perú: Editorial Horizonte.

- Corominas, J. (1990). *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*. Madrid, España: Gredos.
- Cortazzo, U. (2001). *Indios y latinos. Utopías, ideologías, literaturas*. Montevideo, Uruguay: Vintén Editor.
- Cortazzo, U. (2017). El mulato cósmico. Relectura del mestizaje en Manuel Zapata Olivella. *Revista Eletrônica Literatura e Autoritarismo*, (19), 19-28.
- Cortés, H. (1994). *Cartas de relación*. México D. F., México: Porrúa.
- Costigan, L. H. (1997). O diálogo Brasil/América Hispânica: Balanço/questões teóricas. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 23(45), 13-26.
- Covarrubias y Orozco, S. (1611). *Tesoro de la lengua castellana o española*. Madrid, España: Luis Sanchez. <http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/del-origen-y-principio-de-la-lengua-castellana-o-romance-que-oy-se-vsa-en-espana-compuesto-por-el--o/html/>
- Cummings, T. (2006). Reviewed Works: *Casta Paintings: Images of Race in Eighteenth-Century Mexico* by Ilona Katzew; *Imagining Identity in New Spain: Race, Lineage, and the Colonial Body in Portraiture and Casta Paintings* by Magali M. Carrera. *The Art Bulletin*, 88(1), 185-189.
- Deagan, K. (1996). Colonial Transformations: Euro-American Genesis in the Early Spanish-American Colonies. *Journal of Anthropological Research*, 52(2), 135-160.
- Deagan, K. (2004). Reconsidering Taíno Social Dynamics after Spanish Conquest: Gender and Class in Culture Contact Studies. *American Antiquity*, 69(4), 597-626.
- Deagan, K. y Cruxent, J. M. (2002). *Columbus's Outpost among the Taínos. Spain and America at La Isabela, 1493-1498*. New Haven, Estados Unidos: Yale University Press.
- De Acosta, José. (1590). *Historia natural y moral de las Indias, en que se tratan las cosas notables del cielo, y elementos, metales, plantas, y animales dellas: y los ritos, y ceremonias, leyes, y gouierno, y guerras de los Indios*. Sevilla, España: Juan de León. <http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/historia-natural-y-moral-de-las-indias-en-que-se-tratan-las-cosas-notables-del-cielo-y-elementos-metales-plantas-y-animales-dellas-y-los-ritos-y-ceremonias-leyes-y-gouierno-y-guerras-de-los-indios--o/html/>
- De Anchieta, J. (1933). *Cartas, Informações, fragmentos históricos e sermões/ Padre Joseph de Anchieta*. Río de Janeiro, Brasil: Civilização Brasileira.
- De Caminha, P. V. (1998). *Carta do Achamento do Brasil*. Río de Janeiro, Brasil: AGIR S.A. Editora. (Obra original publicada en 1500).

- De Castro, J. E. (2002). *Mestizo Nations: Culture, Race, and Conformity in Latin American Literature*. Tucson, Estados Unidos: University of Arizona Press.
- De Certeau, Michel. (1993). *La escritura de la historia*. México D. F., México: Universidad Iberoamericana.
- De Gobineau, A. (1853-1855). *Sur l'inégalité des races humaines* (vols. 1-4). París, Francia: Didot.
- De la Cadena, M. (2000). *Indigenous Mestizos. The Politics of Race and Culture in Cuzco, Peru, 1919-1991*. Chapel Hill, Estados Unidos: Duke University Press.
- De la Cadena, M. (2005). Are Mestizos Hybrids? The Conceptual Politics of Andean Identities. *Journal of Latin American Studies*, 37(2), 259-284.
- De la Cruz Saldaña Retamar, R. (1934). Del pasado puntano: patronazgo de San Luis, Real Estandarte. *Revista Ideas*, 2(24), 303.
- De la Vega, I. G. (1943). *Comentarios reales de los Incas* (A. Rosenblat, ed.). Buenos Aires, Argentina: Emecé.
- De la Vega, I. G. (1944). *Historia general del Perú* (segunda parte de los *Comentarios reales de los Incas*). (A. Rosenblat, ed.). Buenos Aires, Argentina: Emecé.
- Del Castillo, B. D. (2005). *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España (Manuscrito Guatemala)* (J. A. Barbón Rodríguez, ed.). México D. F., México: El Colegio de México. (Obra originalmente publicada en 1568).
- Deleuze, G. (1986). *Foucault*. París, Francia: Les Éditions de Minuit.
- De Santo Tomás, D. (1951). *Lexicón o vocabulario de la lengua general del Perú, llamada Quichua*. Edición facsímil del Instituto de Historia. Lima, Perú: Imprenta Santa Marta. (Obra original publicada en 1560). <https://www.loc.gov/item/04009091/>
- De Oto, A. (2018). A propósito de Frantz Fanon. Cuerpos coloniales y representación. *Pléyade*, (21), 73-91.
- De Oto, A. (2019). Sobre modernidad y colonialismo. Notas suplementarias sobre una relación. *Las Torres de Lucca*, 8(15), 163-182.
- De Oto, A. y Catelli, L. (2018). Sobre colonialismo interno y subjetividad. Notas para un debate. *Revista Tabula Rasa*, (28), 229-255.
- De Oto, A. y Pósoleman, C. (2016). Malditos cuerpos. Filosofía, escritura y racialización. *Astrolabio*, (17), 174-192.
- Donohue-Wallace, K. (2004). El grabado en la Real Academia de San Carlos de Nueva España 1783-1810. *Tiempos de América. Revista de historia, cultura y territorio*, (11), 49-61.

- Do Salvador, V. (1954). *História do Brasil, 1500-1627*. (C. de Abreu y R. García, eds.). São Paulo: Edições Melhoramentos. (Obra originalmente publicada en 1627).
- Durán Luzio, J. (1976). Sobre Tomás Moro en el Inca Garcilaso. *Revista Iberoamericana*, XLII(96-97), 349-361.
- Durand, G. (1981). *Las estructuras antropológicas de lo imaginario*. Madrid, España: Taurus.
- Durkheim, E. (2001). *La división del trabajo social*. Madrid, España: Akal.
- Eder, R. (1990). Muralismo mexicano, modernidad e identidad cultural. En A. M. de Moraes Belluzzo (org.), *Vanguardas artísticas na América Latina* (pp. 100-120). São Paulo, Brasil: Fundação Memorial de América Latina.
- Escolar, D. (2007). *Los dones étnicos de la nación*. Buenos Aires, Argentina: Prometeo.
- Estrada de Gerlero, E. I. (1994). Las pinturas de castas, imágenes de una sociedad variopinta. En E. Vargaslugo (ed.), *México en el mundo de las colecciones de arte*. Nueva España (vol. 2, pp. 79-113). México D. F., México: Grupo Azabache.
- Fanon, F. (1963). *Los condenados de la tierra*. México D. F., México: FCE.
- Fanon, F. (1973). *Piel negra, máscaras blancas*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Abraxas.
- Fernandes, F. (1989). *Organização social dos Tupinambas*. São Paulo, Brasil: HUCITEC/UnB.
- Fernández Bravo, A. (2016). *El museo vacío. Acumulación primitiva, patrimonio cultural e identidades colectivas Argentina y Brasil, 1880-1945*. Buenos Aires, Argentina: Eudeba.
- Few, M. y Vereas, M. P. (2013). El chocolate, el sexo y las mujeres de vida desordenada. *Artes de México*, (110), 24-33.
- Firmin, A. (2002). *The Equality of the Human Races* (A. Charles, trad.). Champaign, Estados Unidos: University of Illinois Press. (Obra original publicada en 1885).
- Franco, J. (1989). *Plotting Women: Gender and Representation in Mexico*. Nueva York, Estados Unidos: Columbia University Press.
- Foucault, M. (2007). *Historia de la sexualidad*, vol. 1. *La voluntad de saber* (U. Guiñazú, trad.). Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI Editores.
- Foucault, M. (1983). *El discurso del poder* (O. Terán, ed.). México D. F., México: Folios Ediciones.

- Foucault, M. (2014). *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)* (H. Pons, trad.). Buenos Aires, Argentina: FCE.
- Fuchs, B. (2001). *Mimesis and Empire*. Cambridge, Inglaterra: Cambridge University Press.
- Fuchs, B. (2005). A Mirror Across the Water: Mimetic Racism, Hybridity, and Cultural Survival. En P. D. Beidler y G. Taylor (eds.), *Writing Race Across the Atlantic World* (pp. 9-26). Nueva York, Estados Unidos: Palgrave.
- Gamio, M. (1916). *Forjando patria (pro nacionalismo)*. México D. F., México: Porrúa.
- Gamio, M. (ed.). (1922). *La población del Valle de Teotihuacán. El medio en que se ha desarrollado, su evolución étnica y social. Iniciativas para procurar su mejoramiento por la Dirección de Antropología*. México D. F., México: Secretaría de Educación Pública.
- García Bravo, M. H. (2016). *Anthropologie du Mexique* y el régimen de indigeneidad racializada en México siglo XIX. *INTERdisciplina*, 4(9), 51-70.
- García Calderón, F. (1908). Las corrientes filosóficas en América Latina (P. Henríquez Ureña, trad.). *Revista Moderna de México*, 150-156.
- García Sáiz, M. C. (1989). *Las castas americanas: un género pictórico americano*. Milán, Italia: Olivetti.
- Garraway, D. (2005). *The Libertine Colony: Creolization in the Early French Caribbean*. Durham, Estados Unidos: Duke University Press.
- Geler, L. (2010). *Andares negros, caminos blancos. Afroporteños, Estado y nación. Argentina a fines del siglo XIX*. Rosario, Argentina: Prohistoria.
- Guevara, G. R. (2005). Inexacting Whiteness: Blanqueamiento as a Gender-Specific Trope in the Nineteenth Century. *Cuban Studies*, 36(1), 105-128.
- Gez, J. W. (1916). *Historia de la provincia de San Luis*. San Luis, Argentina: Talleres gráficos de J. Weiss y Preusche.
- Giaudrone, C. (2008). El gaucho en el ámbito iconográfico del Centenario uruguayo (1925-1930). *Revista Hispánica Moderna*, 61(2), 149-165.
- Gibson, C. (1950). The Identity of Diego Muñoz Camargo. *The Hispanic American Historical Review*, 30(2), 195-208.
- González Casanova, P. (2006). Colonialismo interno [una redefinición]. En A. Borón, J. Amadeo y S. González (comps.), *La teoría marxista hoy*. Buenos Aires, Argentina: Clacso.
- Greenblatt, S. (1991). *Marvelous Possessions*. Chicago, Estados Unidos: University of Chicago Press.

- Graubart, K. B. (2007). *With Our Labor and Sweat: Indigenous Women and the Formation of Colonial Society in Peru (1550-1700)*. Stanford, Estados Unidos: Stanford University Press.
- Gruzinski, S. (2000). *El pensamiento mestizo* (E. Folch González, trad.). Barcelona, España: Paidós.
- Guaman Poma de Ayala, F. (1987). *Nueva crónica y buen gobierno* (J. Murra, R. Adorno y J. L. Urioste, eds.). Madrid, España: Historia 16. (Obra originalmente publicada en 1615).
- Held, J. S. (1961). Flora, Goddess and Courtesan. En M. Meiss (ed.), *De Artibus Opuscula XL: Essays in Honor of Erwin Panofsky* (pp. 201-218). Nueva York, Estados Unidos: New York University Press.
- Hernández, I. (1992). *Los indios de Argentina*. Madrid, España: MAPFRE.
- Hernández Príncipe, R. (1923). Mitología andina. *Idolatrías en Recuay. Inca, Revista Trimestral de Estudios Antropológicos*, I(1) (1923), 25-78. (Obra originalmente publicada en 1622).
- Hill Boone, E. y Mignolo W. D. (eds.). (1994). *Writing Without Words: Alternative Literacies in Mesoamerica & the Andes*. Durham, Estados Unidos: Duke University Press.
- Higgins, A. (2000). *Constructing the Criollo Archive*. Indiana, Estados Unidos: Purdue University Press.
- Holst-Peterson, K. y Rutherford, A. (eds.). (1985). *A Double Colonization: Colonial and Post-colonial Women's Writing*. Oxford, Inglaterra: Dangaroo Press.
- Horswell, M. J. (2005). *Decolonizing the Sodomite: Queer Tropes of Sexuality in Colonial Andean Culture*. Texas, Estados Unidos: University of Texas Press.
- Hulme, P. (1987). *Colonial Encounters: Europe and the Native Caribbean 1492-1797*. Nueva York, Estados Unidos: Routledge.
- Irigoyen García, J. (2008). *La Arcadia Hispánica: los libros de pastores españoles y la exclusión de lo morisco*. (Disertación no publicada). University of Pennsylvania, Estados Unidos.
- Jáuregui, C. (2005). *Canibalia: canibalismo, calibanismo, antropofagia cultural y consumo en América Latina*. La Habana, Cuba: Fondo Editorial Casa de las Américas.
- Jay, M. (2007). *Ojos abatidos. La denigración de la visión en el pensamiento francés del siglo xx* (F. López Martín, trad.). Madrid, España: Akal.
- Jenkins, D. (2001). The Inka Conical Clan. *Journal of Anthropological Research*, 57(2), 167-195.

- Jiménez, N. E. (2008). *Francisco López de Gómara: escribir historias en tiempos de Carlos V*. Texas, Estados Unidos: Texas University Press.
- Julien, C. (2006). *Titu Cusi Yupanqui. History of How the Spaniards Arrived in Peru*. Indianápolis, Estados Unidos: Hackett Publishing Company, Inc.
- Katzer, L. (2009). El mestizaje como dispositivo biopolítico. En L. Tamagno (coord.), *Pueblos indígenas. Interculturalidad, colonialidad, política* (pp. 59-76). Buenos Aires, Argentina: Biblos.
- Katzew, I. (2004). *Casta Painting: Images of Race in Eighteenth-Century Mexico*. New Haven, Estados Unidos: Yale University Press.
- Keegan, W. F. y MacLachlan, M. D. (1989). The Evolution of Avunculocal Chiefdoms: A Reconstruction of Taino Kinship and Politics. *American Anthropologist*, 91(3), 613-630.
- Kellogg, S. (2000). Depicting Mestizaje: Gendered Images of Ethnorace in Colonial Mexican Texts. *Journal of Women's History*, 12(3), 69-92.
- Klor de Alva, J. (1995). The Postcolonization of the (Latin) American Experience: A Reconsideration of «Colonialism», «Postcolonialism» and «Mestizaje». En G. Prakash (ed.), *After Colonialism: Imperial Histories and Postcolonial Displacements* (pp. 241-275). Princeton, Estados Unidos: Princeton University Press.
- Klor de Alva, J. (1996). Mestizaje from New Spain to Aztlán: On the Control and Classification of Collective Identities. En J. A. Farmer, e I. Katzew (eds.), *New World Orders: Casta Paintings and Colonial Latin America* (pp. 58-71). Nueva York, Estados Unidos: Americas Society Art Gallery.
- Komadina, J. y Geffroy, C. (2007). *El poder del movimiento político: Estrategia, tramas organizativas e identidad del MAS en Cochamaba (1999-2005)*. La Paz, Bolivia: CESU, DICYT-UMSS, Fundación PIEB.
- Konetzke, R. (comp. y ed.). (1953). *Documentos para la historia de la formación social de Hispanoamérica, 1493-1810* (vols. 1-4). Madrid, España: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Konetzke, R. (1962). Legislación española y el mestizaje en América. En M. Mörner (ed.), *El mestizaje en la historia de Ibero América. Actas del Coloquio organizado por el Instituto de Estudios Iberoamericanos de Estocolmo, Suecia, el 19 de agosto de 1960*. México D. F., México: Editorial Cvltvra.
- Kuznesof, E. A. (1995). Ethnic and Gender Influences on «Spanish» Creole Society in Colonial Spanish America. *Colonial Latin American Review*, 4(1), 153-176.
- Lafaye, J. (1976). *Guadalupe and Quetzalcoatl*. Chicago, Estados Unidos: Chicago University Press.

- Lafaye, J. (1998). La sociedad de castas en la Nueva España. La pintura de castas. *Artes de México*, 8, 25-34.
- Lavallé, B. (2005). *Francisco Pizarro. Biografía de una conquista*. Lima, Perú: Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Legnani, N. D. (2006). *Titu Cusi. A Sixteenth Century Account of the Conquest*. Boston, Estados Unidos: Harvard University Press.
- Leibsohn, D. (1994). Primers for Memory: Cartographic Histories and Nahua Identity. En E. Hill Boone y W. D. Mignolo (eds.), *Writing Without Words: Alternative Literacies in Mesoamerica & the Andes* (pp. 161-187). Durham, Estados Unidos: Duke University Press.
- Lepe-Carrión, P. (2016). *El contrato colonial de Chile. Ciencia, racismo y nación*. Quito, Ecuador: Abya Yala.
- Lévi-Strauss, C. (1943). The Social Use of Kinship Terms among Brazilian Indians. *American Anthropologist*, 45(3), 398-409.
- Leys Stepan, N. (1986). Race and Gender: The Role of Analogy in Science. *Isis*, 77(2), 261-277.
- Leys Stepan, N. (1991) «*The Hour of Eugenics*»: *Race, Gender and Nation in Latin America*. Ithaca, Estados Unidos: Cornell University Press.
- Lienhard, M. (1983). La crónica mestiza en México y el Perú hasta 1620: Apuntes para su estudio histórico literario. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 9(17), 105-115.
- Lienhard, M. (1991). *La voz y su huella: escritura y conflicto étnico-social en América Latina, 1492-1988*. Hanover, Estados Unidos: Ediciones del Norte.
- Locke, L. L. (1923). *The Ancient Quipu*. Nueva York, Estados Unidos: The American Museum of National History.
- Loomba, A. (1998). *Colonialism/Postcolonialism*. Nueva York, Estados Unidos: Routledge.
- López-Baralt, M. (1985). *El mito taíno: Lévi-Strauss en las Antillas*. Río Piedras, Puerto Rico: Ediciones Huracán.
- López-Baralt, M. (1988). *Ícono y conquista: Guaman Poma de Ayala*. Madrid, España: Hiperión.
- López-Baralt, M. (1995). Un ballo in maschera: Hacia un Guaman Poma múltiple. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 21(41), 69-93.
- López Beltrán, C., Wade, P., Restrepo, E. y Ventura Santos, R. (2017). *Genómica mestiza. Raza, nación y ciencia en Latinoamérica*. Ciudad de México, México: FCE.

- López de Gómara, F. (1984). *Historia de la conquista de México* (J. Gurría Lacroix, ed.). Caracas, Venezuela: Ayacucho.
- Luiselli, A. (2001). Introducción. En A. Luiselli (ed.) *Instrucción del Inca don Diego de Castro Titu Cusi Yupanqui*. México D. F., México: UNAM.
- Lund, J. (2006). *The Impure Imagination: Toward a Critical Hybridity in Latin American Writing*. Minneapolis, Estados Unidos: University of Minnesota Press.
- Lugones, M. (2008). Colonialidad y género. *Revista Tabula Rasa*, (9), 73-102.
- Navarro García, L. (coord.) (1992). *Historia General de España y América* (vol. 2.). Madrid, España: Ediciones RIALP.
- Mac-Lean y Estenos, R. (1951). La eugenesia en América. *Revista Mexicana de Sociología*, 13(3), 359-387.
- Maldonado-Torres, N. (2007). Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. En S. Castro-Gómez y R. Grosfoguel (eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 127-167). Bogotá, Colombia: Siglo del Hombre.
- Mallon, F. (1996). Constructing mestizaje in Latin America. Authenticity, marginality, and gender in the claiming of ethnic identities. *Journal of Latin American Anthropology*, 2(1), 170-181.
- Martin Alcoff, L. (2007). Mignolo's Epistemology of Coloniality. *CR: The New Centennial Review*, 7(3), 79-101.
- Martínez, M. E. (2002). *The Spanish Concept of Limpieza de sangre and the Emergence of the Race/Caste System in the Viceroyalty of New Spain*. (Disertación doctoral no publicada). University of Chicago, Estados Unidos.
- Martínez, M. E. (2008). *Genealogical Fictions: Limpieza de Sangre, Religion, and Gender in Colonial Mexico*. Stanford, Estados Unidos: Stanford University Press.
- Martínez, M. E. (2016). Sexo y el archivo colonial: el caso de «Mariano» Aguilera. En F. Gorbach y M. Rufer (coords.), *(In)disciplinar la investigación* (pp. 227-250). México D. F., México: Siglo XXI Editores, Universidad Autónoma de México.
- Martínez-San Miguel, Y. (1999). *Saberes americanos: subalternidad y epistemología en los escritos de Sor Juana*. Pittsburgh, Estados Unidos: Nuevo Siglo.
- Masotta, C. (2005). Representación e iconografía de dos tipos nacionales. En M. Baron Supervielle (coord.), *Arte y antropología en Argentina* (pp.

- 67-114). Buenos Aires, Argentina: Fundación Telefónica, Fundación Espigas, Fundación para la Investigación del Arte en Argentina.
- Mazzotti, J. A. (1996). *Coros mestizos del Inca Garcilaso: resonancias andinas*. Lima, Perú: Bolsa de Valores de Lima, Otorongo Producciones y Fondo de Cultura Económica.
- Mazzotti, J. A. (2000). *Agencias criollas. La ambigüedad «colonial» en las letras hispanoamericanas*. Pittsburgh, Estados Unidos: Instituto Internacional de Literatura Latinoamericana.
- Mazzotti, J. A. (2008). Creole Agencies and the (Post) Colonial Debate in Spanish America. En E. Dussel, M. Moraña y C. Jáuregui (eds.), *Coloniality at Large. Latin America and the Postcolonial Debate* (pp. 77-112). Durham, Estados Unidos: Duke University Press.
- Mazzotti, J. A. (2016). *Lima fundida. Épica y nación criolla en el Perú*. Madrid, España: Iberoamericana Vervuert.
- Mazzotti, J. A. y Zevallos Aguilar, J. U. (eds.) (1996). *Asedios a la heterogeneidad cultural. Libro de homenaje a Antonio Cornejo Polar*. Filadelfia, Estados Unidos: Asociación Internacional de Peruanistas.
- McKnight, K. J. y Garofalo, L. (2009). *Afro-Latino Voices: Narratives from the Early Modern Ibero-Atlantic World, 1550-1812*. Indianápolis, Estados Unidos: Hackett Pub.
- Mello e Souza, L. (1986a). O padre e as feiteceiras. Notas sobre a Sexualidade no Brasil Colonial. En R. Vainfas (ed.), *História e sexualidade no Brasil* (pp. 9-18). Río de Janeiro, Brasil: Edições Graal.
- Mello e Souza, L. (1986b). *O diabo e a terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo, Brasil: Companhia das Letras.
- Menelli, Y. y Rodríguez, M. (2018). Introducción: la corporalidad en cuestión. Alcances teóricos, metodológicos y políticos de la antropología del cuerpo en la actualidad. *Claroscuro*, 17(17), 1-19.
- Merediz, E. M. (2004). *Refracted Images: The Canary Islands Through a New World Lens: Transatlantic Readings*. Tempe, Estados Unidos: Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies.
- Mignolo, W. D. (1992). On the Colonization of Amerindian Languages and Memories: Renaissance Theories of Writing and the Discontinuity of the Classical Tradition. *Comparative Studies in Society and History*, 34(2), 301-330.
- Mignolo, W. D. (1995). *The Darker Side of the Renaissance. Literacy, Territoriality and Colonization*. Ann Arbor, Estados Unidos: University of Michigan Press.

- Mignolo, W. D. (2000). La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad. En E. Lander (ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 34-52). Buenos Aires, Argentina: Clacso.
- Mignolo, W. D. (2003). *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo* (C. Vega Solís y J. M. López de Sa y Madariaga, trads.). Madrid, España: Akal.
- Mignolo, W. D. (2016). *El lado más oscuro del Renacimiento. Alfabetización, territorialidad y colonización* (C. Gnecco, trad.). Popayán, Colombia: Editorial Universidad del Cauca.
- Miller, M. G. (2004). *Rise and Fall of the Cosmic Race: The Cult of Mestizaje in Latin America*. Austin, Estados Unidos: University of Texas Press.
- Miró Quesada, A. (1971). *El Inca Garcilaso y otros estudios garcilacistas*. Madrid, España: Ediciones de Cultura Hispánica.
- Mirzoeff, N. (1999). What is Visual Culture. En N. Mirzoeff (ed.), *The Visual Culture Reader* (pp. 3-13). Nueva York, Estados Unidos: Routledge.
- Mirzoeff, N. (2006). On Visuality. *Journal of Visual Culture* 5(1), 53-79.
- Moreno Navarro, I. (1973) *Los cuadros del mestizaje americano: Estudio antropológico del mestizaje*. Madrid, España: José Porrúa Turanza.
- Moritz Schwarcz, L. (2006). Gilberto Freyre: adaptação, mestiçagem, trópicos e pivicidade. En J. Lund y M. McNee (eds.), *Novo Mundo nos trópicos. Gilberto Freyre e os estudos latino-americanos* (pp. 305-334). Pittsburgh, Estados Unidos: ILLI.
- Mörner, M. (1961). Informe sobre el estado actual de la investigación. En *El mestizaje en la historia de Ibero-América* (pp. 11-50). México D. F., México: Instituto Panamericano de Geografía e Historia.
- Mörner, M. (1962). *El mestizaje en la historia de Ibero-América*. México D. F., México: Editorial Cvltvra.
- Mörner, M. (1967). *Race Mixture in the history of Latin America*. Boston, Estados Unidos: Little Brown.
- Mott, Luiz R. B. (1986). Escravidão e homossexualidade. En R. Vainfas (ed.), *História e sexualidade no Brasil* (pp. 19-40). Río de Janeiro, Brasil: Edições Graal.
- Moyssén, X. (1965). La primera academia de pintura en México. *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, 9(34), 15-29.
- Moyssén, X. (1981). Testamento de José de Ibarra. *Boletín de monumentos históricos*, (6), 41-52.

- Mues Orts, P. (2008). *La libertad del pincel: los discursos sobre la nobleza de la pintura en Nueva España*. México D. F., México: Universidad Iberoamericana.
- Norton, L. (1941). A Colonização Portuguesa do Brasil (1500-1550): Súmula e comentário de alguns documentos e provas. *Revista de Historia de América*, (11), 5-46.
- Núñez, U. J. (1980). *Historia de San Luis*. Buenos Aires, Argentina: Plus Ultra.
- O'Gorman, E. (2003). *La invención de América. Investigación acerca de la estructura histórica del Nuevo Mundo y del sentido de su devenir*. México D. F., México: FCE.
- Olaechea Labayen, J. B. (1992). *El mestizaje como gesta*. Madrid, España: MAPFRE.
- Olivera, M. y Romero, M. de los A. (1973). La estructura política de Oaxaca en el siglo XVI. *Revista Mexicana de Sociología*, 35(2), 227-287.
- Omi, M. y Winant, H. (1994). *Racial Formation in the United States. From the 1960s to the 1990s*. Nueva York, Estados Unidos: Routledge.
- Ortiz, F. (1940). *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar (advertencia de sus contrastes agrarios, económicos, históricos y sociales, su etnografía y su transculturación)*. La Habana, Cuba: J. Montero.
- Oyêwùmí, O. (1997). *The Invention of Women: Making an African Sense of Western Gender*. Minnesota, Estados Unidos: Minnesota University Press.
- Pagden, A. (1992). *The Fall of Natural Man*. Nueva York, Estados Unidos: Cambridge University Press.
- Pané, R. (1988). *Relación acerca de las antigüedades de los indios* (M. Soler, ed.). México D. F., México: Siglo XXI Editores. (Obra originalmente publicada en 1498).
- Parker Brienen, R. (2006). *Visions of Savage Paradise: Albert Eckhout, Court Painter in Colonial Dutch Brazil*. Ámsterdam, Holanda: Amsterdam University Press.
- Pärsinnen, M. (1992). *Tawantinsuyu, The Inca State and Its Political Organization*. Helsinki, Finlandia: SHS.
- Pastor, B. (1988). *Discursos narrativos de la conquista: mitificación y emergencia*. Hanover, Estados Unidos: Ediciones del Norte.
- Pauer, P. S. (1922). Tipo físico. En M. Gamio (ed.), *La población del Valle de Teotihuacán. El medio en que se ha desarrollado, su*

- evolución étnica y social. Iniciativas para procurar su mejoramiento por la Dirección de Antropología.* México D. F., México: Secretaría de Educación Pública.
- Paz, O. (1950). *El laberinto de la soledad.* México D. F., México: Cuadernos Americanos.
- Penhos, M. (2005). Frente y perfil. Una indagación acerca de la fotografía en las prácticas antropológicas y criminológicas en Argentina a fines del siglo XIX y principios del siglo XX. En M. Baron Supervielle (coord.), *Arte y antropología en la Argentina* (pp. 17-64). Buenos Aires, Argentina: Fundación Telefónica, Fundación Espigas, Fundación para la Investigación del Arte en Argentina.
- Pérez Torres, R. (2006). *Mestizaje: Critical Uses of Race in Chicano Culture.* Minneapolis, Estados Unidos: University of Minnesota Press.
- Pilia de Assunção, N. y Ravina, A. (eds.). (1999). *Mayo de 1810: entre la historia y la ficción discursivas.* Buenos Aires, Argentina: Biblos.
- Pratt, M. L. (1992). *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation.* Nueva York, Estados Unidos: Routledge.
- Prieto, A. (2006). *El discurso criollista en la formación de la Argentina moderna.* Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI Editores.
- Quijano, A. (1992). Colonialidad y modernidad-racionalidad. En H. Bonilla (ed.), *Los conquistados. 1492 y la población indígena de las Américas* (pp. 437-447). Bogotá, Colombia: Tercer Mundo Editores.
- Quijano, A. (2000a). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En E. Lander (ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 122-151). Caracas, Venezuela: Clacso.
- Quijano, A. (2000b). Colonialidad del poder y clasificación social. *Journal of World Systems Research*, VI(2), 342-386.
- Quijano, A. y Wallerstein, I. (1992). Americanity as a Concept, or the Americas in the Modern World-System. *International Social Science Journal*, XLIV(4), 549-557.
- Quispe-Agnoli, R. (2004). Yo y el Otro: identidad y alteridad en la Nueva corónica y buen gobierno. *MLN*, 119(2), 226-251.
- Quispe-Agnoli, R. (2010). Develando colonialidades: áreas en busca de atención en los estudios latinoamericanos. En I. Rodríguez y J. Martínez (eds.), *Estudios transatlánticos postcoloniales I. Narrativas comando/sistemas mundos: colonialidad/modernidad* (pp. 185-207). Barcelona, España: Anthropos.

- Quispe-Agnoli, R. (2017). Mestizos (in)deseables en el Perú colonial temprano. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, (86), 127-150.
- Rafael, V. L. (1993). *Contracting Colonialism. Translation and Christian Conversion in Tagalog Society under Early Spanish Rule*. Durham, Estados Unidos: Duke University Press.
- Rama, A. (1982). *Transculturación narrativa en América Latina*. México D. F., México: Siglo XXI Editores.
- Rama, A. (1984). *La ciudad letrada*. Hanover, Estados Unidos: Ediciones del Norte.
- Rappaport, J. (2014). *The Disappearing Mestizo. Configuring Difference in the Colonial New Kingdom of Granada*. Durham, Estados Unidos: Duke University Press.
- Recopilación de leyes de los Reynos de las Indias (1680). <http://www.gabrielbernat.es/espana/leyes/rldi/rldi.html>
- Restrepo, E. y Rojas, A. (2010). *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Popayán, Colombia: Editorial Universidad del Cauca.
- Real Academia Española. (2001). *Diccionario de la Lengua Española* (22.^a ed.). México D. F., México: Editorial Espasa Calpe.
- Ribeiro, D. (1995). *O povo brasileiro: A formação e o sentido do Brasil*. São Paulo, Brasil: Companhia das Letras.
- Rigat, L. (2018). *La representación de los pueblos originarios en la fotografía latinoamericana contemporánea. De la imagen de representación a la imagen de reconocimiento*. Montevideo, Uruguay: Centro de Fotografía de Montevideo.
- Rivera Cusicanqui, S. (2010). *Violencias (re)encubiertas en Bolivia*. La Paz, Bolivia: Piedra Rota.
- Rodrigues, R. N. (1899). Metissage, dègènèrescence et crime. *Archives d'Anthropologie Criminelle*, 14, 477-516.
- Rodríguez, M. E. y Michelena, M. (2018). Memorias charrúas en Uruguay: reflexiones sobre reemergencia indígena desde una investigación colaborativa. *Revista sobre Acesso à Justiça e Direitos Humanos nas Américas*, 2(2), 180-210.
- Rojas, R. (1980). *Eurindia*. Buenos Aires, Argentina: Centro Editor de América Latina. (Obra original publicada en 1924).
- Rojas, R. (2004). Contra el homo cubensis: transculturación y nacionalismo en la obra de Fernando Ortiz. *Cuban Studies*, 35, 1-23.
- Rostworowski, M. (1999). *Historia del Tahuantinsuyu*. Lima, Perú: Instituto de Estudios Peruanos.

- Rostworowski, M. y Murra, J. V. (1960). Succession, Cooption to Kingship, and Royal Incest among the Inca. *Southwestern Journal of Anthropology*, 16(4), 417-427.
- Rotker, S. (1999). *Cautivas. Olvidos y memoria en la Argentina*. Buenos Aires, Argentina: Ariel.
- Rufer, M. (2012). *Nación y diferencia. Procesos de identificación y formaciones de otredad en contextos poscoloniales*. México D. F., México: Editorial Itaca.
- Rufer, M. (2016). El archivo. De la metáfora extractiva a la ruptura poscolonial. En F. Gorbach y M. Rufier (coords.), *(In)disciplinar la investigación. Archivo, trabajo de campo y escritura* (pp. 160-186). México D. F., México: Siglo XXI Editores, UAM.
- Sáenz, B. A. (1997). In the Borderlands of Chicano Identity, There are Only Fragments. En S. Michaelsen y D. E. Johnson (eds.), *Border Theory: The Limits of Cultural Politics* (pp. 68-96). Minneapolis, Estados Unidos: University of Minnesota Press.
- Saldaña, M. J. (2001). Who's the Indian in Aztlan? Rewriting Mestizaje, Indianism, and Chicanismo from the Lacadón. En I. Rodríguez (ed.), *Latin American Subaltern Studies Reader* (pp. 402-423). Durham, Estados Unidos: Duke University Press.
- Salomon, F. (1997, 12 de abril). *Patrimonial khipus in a Modern Peruvian Village: An Introduction to the Quipocamayos of Tupicocha, Huarochirí*. Ponencia presentada en la conferencia Narrative Records in the Inka Khipus: Memory, Mnemonics, and Writing in the Andes. Dumbarton Oaks, Estados Unidos
- Salomon, F. (2004). *The Cord Keepers: Khipus and Cultural Life in a Peruvian Village*. Durham, Estados Unidos: Duke University Press.
- Sanjinés, J. (2005). *El espejismo del mestizaje*. La Paz, Bolivia: Institut Français d'Études Andines, Embajada de Italia en Bolivia.
- Schwartz, S. B. y Lockhart, J. (1983). *Early Latin America*. Cambridge, Estados Unidos: Cambridge University Press.
- Seed, P. (1982). Social Dimensions of Race: México City, 1753. *The Hispanic American Historical Review*, 62(4), 569-606.
- Segato, R. (2010). Los cauces profundos de la raza latinoamericana. Una relectura del mestizaje. *Crítica y Emancipación*, 2(3), 11-44.
- Segato, R. (2011). Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial. En K. Bidaseca y V.

- Vázquez Laba (comps.), *Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina* (pp. 17-48). Buenos Aires, Argentina: Ediciones Godot.
- Segato, R. (2013). *Crítica a la colonialidad en ocho ensayos*. Buenos Aires, Argentina: Prometeo Libros.
- Silverblatt, I. (1987). *Moon, Sun, and Witches. Gender Ideologies and Class in Inca and Colonial Perú*. Princeton, Estados Unidos: Princeton University Press.
- Silverblatt, I. (1988). Imperial Dilemmas, the Politics of Kinship, and Inca Reconstructions of History. *Comparative Studies in Society and History*, 30(1), 83-102.
- Solomianski, A. (2003). *Identidades secretas: la negritud argentina*. Rosario, Argentina: Beatriz Viterbo.
- Solórzano y Pereira, J. (1648). *Politica indiana: sacada en lengua castellana de los dos tomos del Derecho i gouierno municipal de las Indias Occidentales que ... escribió en la Latina ... Don Iuan de Solorzano Pereira*. Madrid, España: Diego Diaz de la Carrera. <https://archive.org/details/A052260028/page/n6>
- Sommer, D. (1991). *Foundational Fictions: The National Romances of Latin America*. Los Angeles, Estados Unidos: California University Press.
- Spalding, K. (1970). Social Climbers: Changing Patterns of Mobility among the Indians of Colonial Peru. *The Hispanic American Historical Review*, 50(4), 645-664.
- Spivak, G. (1988). Can the Subaltern Speak? Speculations on Widow Sacrifice. En C. Nelson y L. Grossberg (eds.), *Marxism and the Interpretation of Culture* (pp. 271-313). Illinois, Estados Unidos: University of Illinois Press.
- Spores, R. (1974). Marital Alliance in the Political Integration of the Mixtec Kingdom. *American Anthropologist*, 76(2), 297-311.
- Stevens-Arroyo, A. M. (1993). The Inter-Atlantic Paradigm: The Failure of Spanish Medieval Colonization of the Canary and Caribbean Islands. *Comparative Studies in Society and History*, 35(3), 515-543.
- Stolcke, V. (1992). *Racismo y sexualidad en la Cuba colonial*. Madrid, España: Alianza.
- Stoler, A. L. (1995). *Race and the Education of Desire: Foucault's History of Sexuality and the Colonial Order of Things*. Durham, Estados Unidos: Duke University Press.
- Stoler, A. L. (2002). *Carnal Knowledge and Imperial Power: Race and the*

- Intimate in Colonial Rule*. Berkeley, Estados Unidos: University of California Press.
- Stoler, A. L. (2009). *Along the Archival Grain. Epistemic Anxieties and Colonial Common Sense*. Princeton, Estados Unidos: Princeton University Press.
- Tortorici, Z. (2018). *Sins against Nature: Sex and Archives in Colonial New Spain*. Chapel Hill, Estados Unidos: Duke University Press.
- Tovar de Teresa, G. (1995). *Miguel Cabrera. Pintor de Cámara de la Reina Celestial*. México D. F., México: InverMéxico Grupo Financiero.
- Tranberg Hansen, K. (ed.) (1992). *African Encounters with Domesticity*. New Brunswick, Estados Unidos: Rutgers University Press.
- Trejo Villalobos, R. (2010). *Filosofía y vida: el itinerario filosófico de José Vasconcelos*. Salamanca, España: Ediciones Universidad de Salamanca.
- Trouillot, M. R. (2000). *Silenciando el pasado. El poder y la producción de la historia*. Granada, España: Editorial Comares.
- Turbayne, C. M. (1970). *The Myth of Metaphor*. Columbia, Estados Unidos: University of South Carolina Press.
- Urton, G. (1994). A New Twist in an Old Yarn: Variation in Knot Directionality in the Inka Khipus. *Baessler-Archiv*, 42(2), 271-305.
- Vacca, C. (2014). Intersecciones de género, raza y clase: Análisis crítico del relato mítico-histórico sobre Juana Koslay y la fundación de la ciudad de San Luis. En L. Catelli y M. E. Lucero (eds.), *Materialidades (pos) coloniales y de la (de)colonialidad latinoamericana* (pp. 83-99). Rosario, Argentina: UNR Editora.
- Vainfas, R. (1986). A teia da intriga. En R. Vainfas (ed.), *História e sexualidade no Brasil* (pp. 41-66). Río de Janeiro, Brasil: Edições Graal.
- Vainfas, R. (1989). *Trópico dos pecados*. Río de Janeiro, Brasil: Campus.
- Vainfas, R. (1995). *A heresia dos índios: Catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*. São Paulo, Brasil: Companhia das Letras.
- Vasconcelos, J. (1948). *La raza cósmica: misión de la raza iberoamericana* (2.^a ed.). Buenos Aires, Argentina: Espasa Calpe.
- Verdesio, G. (1995). Traducción y contrato en la obra de Titu Cusi Yupanqui. *Bulletin of Hispanic Studies*, 72(4), 403-412.
- Verdesio, G. (1997). Revisando un modelo. Ángel Rama y los estudios coloniales. En M. Moraña (ed.), *Ángel Rama y los estudios latinoamericanos* (pp. 235-248). Pittsburgh, Estados Unidos: Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana.
- Verdesio, G. (2001). Todo lo que es sólido se disuelve en la academia: sobre

- los estudios coloniales, la teoría poscolonial, los estudios subalternos y la cultura material. *Revista de Estudios Hispánicos*, 35(3), 633-658.
- Verdesio, G. (2002). Colonialism Now and Then. Colonial Latin American Studies in Light of the Predicament of Latin Americanism. En A. F. Bolaños y G. Verdesio (eds.), *Colonialism Past and Present. Reading and Writing about Colonial Latin America Today* (pp. 1-18). Albany, Estados Unidos: State University of New York Press.
- Verdesio, G. (2012). Colonialismo acá y allá: reflexiones sobre la teoría y la práctica de los estudios coloniales a través de fronteras culturales. *Cuadernos del CILHA*, 13(17), 176-192.
- Verdesio, G. (2017). Reemergencias étnicas y opción decolonial: La sociedad uruguaya ante el retorno de los charrúas. En P. Meschini y R. Conti (eds.), *Perspectiva descolonial: conceptos, debates y problemas* (pp. 153-175). Mar del Plata, Argentina: Eudem.
- Verdesio, G. (2019). Una historia de desencuentros: La legislación internacional y los derechos indígenas en dos Estados del Cono Sur. *Conversaciones del Cono Sur* 4(2), 24-40.
- Voigt, L. (2005). «Por Andarnos Todos Casy Mesturados»: The Politics of Intermingling in Caminha's *Carta* and Colonial American Anthologies. *Early American Literature*, 40(3), 407-439.
- Voigt, L. (2006). Colonial Captivations: Textual and Cinematic Representations of Captivity in Brazil and Chile. *MLN*, 121(5), 1148-1168.
- Vollendorf, L. (2001). *Reclaiming the Body. María de Zayas's Early Modern Feminism*. Chapel Hill, Estados Unidos: The University of North Carolina Press.
- Whatley, J. (1989). Impression and Initiation: Jean de Lery's Travel Voyage. *Modern Language Studies*, 19(3), 15-25.
- Wynter, S. (2003). Unsettling the Coloniality of Being/Power/Truth/Freedom Towards the Human, After Man, Its Overrepresentation — An Argument. *CR: The New Centennial Review*, 3(3), 257-337.
- Yarbro-Bejarano, Y. (1994). Gloria Anzaldúa's *Borderlands/La frontera*: Cultural Studies, «Difference», and the Non-Unitary Subject. *Cultural Critique*, (28), 5-28.
- Young, R. J. C. (1995). *Colonial Desire: Hybridity in Theory, Culture and Race*. Nueva York, Estados Unidos: Routledge.
- Young, R. J. C. (2006). O Atlântico lusotropical: Gilberto Freyre e a transformação do hibridismo. En J. Lund y M. McNee (eds.), *Gilberto*

- Freyre e os estudos latino-americanos* (pp. 99-122). Pittsburgh, Estados Unidos: ILLI.
- Yupanqui, T. C. (2005). *Instrucción del Inga don Diego de Castro Titu Cusi Yupanqui para el muy ilustre Señor el Licenciado Lope García de Castro* (F. Salomon, ed.). Cambridge, Estados Unidos: Harvard University Press. (Obra publicada originalmente en 1570).
- Zamora, M. (1993). *Reading Columbus*. Berkley, Estados Unidos: University of California Press.
- Zamora, M. (1999). «If Cahonaboa Learns to Speak...»: Amerindian Voices in the Discourse of Discovery. *Colonial Latin American Review*, 8(2), 191-205.
- Zamora, M. (2018). *Lenguaje, autoridad e historia indígena en Los comentarios reales de los Incas* (J. Rodríguez Piñeiro, trad.). Lima, Perú: CELACP.
- Zuidema, R. T. (1983). Hierarchy and Space in Incaic Social Organization. *Ethnohistory*, 30(2), 49-75.

LAURA CATELLI (1977, Rosario) obtuvo sus títulos de maestría y doctorado en Estudios Hispánicos en la Universidad de Pensilvania en 2010. De regreso en Argentina, fue becaria posdoctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet) con el proyecto *Genealogías americanas: discursos sobre las razas en la transición de la etapa colonial a la nacional/poscolonial* (2011-2013). Desde 2014 se desempeña como investigadora del Instituto de Estudios Críticos en Humanidades (IECH) y lleva adelante el proyecto *Aproximaciones poscoloniales a la problemática racial en la construcción de imaginarios culturales en América Latina*. Desde 2015 dirige el Centro de Investigaciones y Estudios en Teoría Poscolonial, radicado en la Facultad de Humanidades y Artes de la Universidad Nacional de Rosario (UNR), donde es profesora titular de la cátedra *Problemática del Arte Latinoamericano del Siglo XX*, cuyo programa se articula con los ejes de su investigación.



Este libro fue compuesto por el equipo de
Ediciones Universidad de la Frontera durante
el confinamiento del invierno de 2020.

Para los textos del interior se utilizó la fuente Skolar Latin,
diseñada por David Březina. En la portada se usó Libertad,
del tipógrafo Fernando Díaz.

ISBN: 978-956-236-385-3



9 789562 363853