



HAL
open science

”Mestizajes y género en las Américas: algunas reflexiones centradas en la sexualidad”,

Capucine Boidin

► To cite this version:

Capucine Boidin. ”Mestizajes y género en las Américas: algunas reflexiones centradas en la sexualidad”,. Daniel Gutiérrez Martínez. Epistemología de las identidades. Reflexiones en torno a la pluralidad, Universidad Nacional Autónoma de México, pp.275-300, 2010, Macroproyecto Ciencias Sociales y Humanidades. halshs-00578925

HAL Id: halshs-00578925

<https://shs.hal.science/halshs-00578925>

Submitted on 22 Mar 2011

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L’archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d’enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

MESTIZAJES Y GÉNERO EN LAS AMÉRICAS: REFLEXIONES AUN CENTRADAS EN LA SEXUALIDAD*

CAPUCINE BOIDIN

El lugar creciente adoptado por los enfoques que entrecruzan las nociones de raza, clase y género en América Latina y en el Caribe, habría tenido que dar lugar a una bibliografía abundante al agregárseles las entradas de *miscegenation*, *creolization*, *hybridization* (propias del inglés); y/o *criollo*, *mestizaje*, *mesticagem* y *métissage* (propias del español, portugués y francés). Empero no ha sido el caso. Pocos son los artículos que abordan frontalmente y únicamente los términos de mestizaje/género, en sus títulos, sus palabras clave o sus resúmenes. No obstante, los trabajos acerca de los mestizajes son innumerables y los estudios de género están igualmente muy desarrollados en América central y el Cono sur. Los resultados son aún más copiosos cuando se conjugan las palabras de mestizaje y sexualidad. Aquí encontramos un eco de prolijidad científica con la de los observadores coloniales del siglo XIX, donde médicos y administrativos parecerían tener una curiosidad sin fin con respecto al tema de la “interfaz sexual” en el momento del encuentro colonial. El imaginario asociado a la colonización de un territorio y de un pueblo nos remitía por tanto a la penetración, al rapto, a la violación, a la posesión, produciendo una verdadera obsesión mezclada de temor con respecto a la sexualidad interracial y el mestizaje.¹ Lo anterior hace decir a Robert Young que el actual apasionamiento por el concepto de mestizaje tiene que tomarse con precaución. Advertencia que conjunta aquella de Jean-Loup Amselle, quien plantea que es imposible hablar de mestizaje sin caer en la trampa del vocabulario racializante y racista de los discursos científicos contemporáneos de los Imperios coloniales del siglo XIX.²

No obstante, la reflexión sobre el mestizaje no esperó al siglo XIX para elaborarse. La genealogía de esta cuestión se remonta a mucho antes, al menos hasta el siglo XVI en lo que concierne nuestro tema, cuando las ideas de naciones, pueblos y

* Traducción de Daniel Gutiérrez Martínez. Se le agradece a la revista francesa *Clio, Histoire, Femmes et Sociétés*, por autorizar la traducción del original francés “Métissages et genre dans les Amériques, des réflexions focalisées sur la sexualité”, *Clio, Histoire, Femmes et Sociétés*, 2008, 27, p. 169-195.

¹ Robert Young, *Colonial Desire: Hybridity in Theory, Culture and Race*, London, Routledge, 1995.

² Jean-Loup Amselle, “Le métissage: une notion piège”, en N. Journet (éd.), *La culture. De l’universel au particulier*, Auxerre, Éd. Sciences Humaines, 2002, pp. 329-333. El impacto de los discursos científicos sobre las prácticas coloniales está aún por demostrar; véase Emmanuelle Saada, *Les enfants de la colonie. Les métis de l’Empire français entre sujétion et citoyenneté*, La Découverte, Paris, 2007.

razas así como sus mezclas tenían un sentido diferente. La noción de raza en el continente americano conoció una larga transformación, a partir del siglo XVI hasta el XVIII, con la emergencia de los discursos científicos (botánica, biológica, médica)³, desde el ámbito religioso (fidelidad a la fe católica en varias generaciones), política (lealtad), social (reputación), económica (rango y tipos de actividades), jurídico (estatus de esclavos, tributaria-administrativo, libre, etc.), moral y cultural (lengua, costumbres),⁴ la problemática del crecimiento se habría vuelto biológica: genealógica y/o fenotípica. Para decirlo de manera bastante acotada y esquemática: las distinciones multidimensionales entre los linajes nobles apegados a su pureza religiosa y el humilde pueblo en el interior de una misma sociedad se convirtieron menos pertinentes a medida que se elaboraba una jerarquía planetaria de los pueblos entre ellos. Jerarquía precisamente elaborada con experiencias coloniales del siglo XVI.⁵ las ideas “modernas” de raza no fueron moldeadas en la metrópolis para luego ser aplicadas a las colonias, sino que conocieron elaboraciones conjuntas de uno y otro lado del Atlántico. Y la matriz colonial de la raza descansa sobre un ordenamiento de la sexualidad y sobre la maternidad de las mujeres.⁶

La dificultad para establecer el estado de esta investigación reside en el hecho que los artículos que entrecruzan las nociones género/mestizaje/sexualidad son más frecuentes en los imperios inglés y francés del siglo XIX (en particular en Asia) que en los Imperios español y portugués de los siglos XVI-XVIII. Las investigaciones latinoamericanas recientes más estimulantes emergen sobre todo de los Caribes anglófonos y francófonos, del Brasil - cuyas universidades están muy conectadas con los medios académicos estadounidenses - y de los chicanos en Estados Unidos: Partiendo de reflexiones sobre el mestizaje y la sexualidad, estas investigaciones exploran sobre todo la subjetividad femenina india, negra y mestiza.

³ R. Graham (ed.), *The idea of Race in Latin America, 1870-1940*, Austin, University of Texas Press, 1990, y L. M. Schwarz, *O espetáculo das raças, cientistas, instituições e questão racial no Brasil 1870-1930*, São Paulo, Companhia das Letras, 1993. Lejos de haber “recibido” los puntos de vista biológicos sobre la raza, sistematizados en Europa a partir de la segunda mitad del siglo XIX, América Latina ha participado en su formación y al debate.

⁴ Jean Paul Zuñiga, “La voix du sang: du métis à l’idée de métissage en Amérique espagnole”, en *Annales, Histoire, sciences sociales*, 54, 2, 1999, pp. 425-452.

⁵ A. Quijano, “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, en E. Lander, *Colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, Clacso, 2005, pp. 201-246.

⁶ Elsa Dorlin, *La matrice de la race. Généalogie sexuelle et coloniale de la nation française*, Paris, La découverte, 2006.

Sin ser exhaustiva, esta reflexión revisa de manera cronológica (de 1492 a nuestros días) para cada época la bibliografía sobre mestizaje y género susceptible de contestar a algunas preguntas específicas:⁷ Lejos de presuponer una definición biológica o incluso cultural del mestizaje, se trata de comprender de qué manera los actores de diferentes épocas han percibido, resentido y pensado las relaciones de lo femenino y de lo masculino, de las mujeres y de los hombres en el mestizaje, de las mujeres y los hombres mestizos. ¿Acaso estos actores pensaron estas relaciones en términos biológicos y/o culturales? ¿Por qué en ciertas épocas, algunas sociedades hablaron y vieron mestizajes cuando en otros se mostraban indiferentes? ¿De qué manera “la cuestión mestiza”⁸ vino a ser planteada? ¿Por quién, y para quién? Así que dentro de la bibliografía sobre mestizaje hemos buscado los autores que podían ayudarnos a elaborar una *historia y una antropología de las sensibilidades en cuanto al rol de las mujeres en los mestizajes* en América Latina.

Algunos conceptos que evacuan el género, o de qué manera el género redefine algunos conceptos

Los conceptos de *creolization* e *hybridity* designan procesos socioculturales, en la línea de los estudios sobre la aculturación. Al hacerlo evacúan a los sujetos mestizos de su horizonte de pensamiento. ¿De qué manera *creolization* e *hybridity*, que son dos conceptos de referencia actuales, se abstrajeron de toda referencia a los individuos o a colectividades concretas?

En un inicio circunscrita a los hablantes de los Caribes y de las sociedades forjadas en las economías de plantaciones americanas, la creolización se dotó progresivamente de una significación antropológica universal. El hombre de las

⁷ El enfoque complementario, es decir buscar en la bibliografía sobre género las obras que hablan de mestizaje, está todavía por elaborarse. De hecho el trabajo de referencia establecido por Anne Pérotin-Dumon, *El género en historia*, (<http://americas.sas.ac.uk2001>) o la reciente *Historia de las mujeres en América latina* (Morant Isabel (dir.), *Historia de las mujeres en España y América latina*, 4 volúmenes, Madrid, Cátedra, 2005/2006), proponen un número muy limitado de trabajos directamente ligados al mestizaje. S. Montecinos, “Identidades de género en América Latina: Mestizajes, sacrificios y simultaneidades”, en Arango Luz Gabriela, León Magdalena et Viveros Mara (dir.), *Género e identidades: Ensayos sobre lo femenino y lo masculino*, Bogotá, Ediciones Uniandes/Tercer Mundo, 1995, pp. 265-281; P. Rodríguez, “Elección matrimonial y conflicto interétnico en Antioquia”, en *Sedución, amancebamiento y abandono*, Santa Fe de Bogotá, Fundación Simon y Lola Guberek, 1991, pp. 95-104; S. Arze, M. Cajías y X. Medinacelli, *Mujeres en rebelión: la presencia feminista en las rebeliones de Charcas del siglo XVIII*, La Paz, Ministerio de Desarrollo Humano, Secretaría de Asuntos Étnicos, de Género y Generaciones, Subsecretaría de Asuntos de Género, 1997, Cap. III-V-V, pp. 63-97, 105-124, 125-145, y 147-152; C. Townsend, “Story without words: women and the creation of a Mestizo people in Guayaquil, 1820-1835”, en *Latin American Perspectives*, 24, 4, 1997, pp. 50-68, 1997.

⁸ Término propuesto por el enfoque socio-histórico de E. Saada, *Les enfants de la colonie*. *Op. cit.*

Antillas, proveniente “del encuentro, de la interfaz, del choque de las armonías y desarmonías entre culturas, completadas en el nuevo mundo”,⁹ puesto que dicho hombre encarna la complejidad por venir, se vuelve una figura universal. En el célebre manifiesto titulado *El Elogio de la creolidad*, ésta es a la vez: *diversalidad* (mosaico o caleidoscopio de culturas no fusionadas), marca de una identidad particular (antillana, guayanesa, brasileña), y de *identidad compleja* que prefigura al hombre de mañana.¹⁰ En el contexto de los Caribes, la creolidad oscila entre esencialismo y universalismo. Un antropólogo sueco, Ulf Hannerz, utiliza desde entonces el término de *creolization* para nombrar las relaciones culturales entre las periferias y sus centros, eligiendo el subrayar la creatividad de las producciones culturales de los primeros.¹¹

La *hybridity*, según Homi Bhabha, define el proceso de creación cultural que ocurre en los intersticios de la ley colonial, en los esfuerzos mismos de *mimicry*, que induce en el colonizado.¹² La imitación es el proceso según el cual el sujeto colonizado reproduce los comportamientos del colonizador, “casi a lo idéntico pero no del todo”.¹³ Cercano de la burla y de la parodia, la imitación es deseada pero también temida por las autoridades coloniales. A partir de ahí, *creolization* remitiría más a una fusión dando nacimiento a una nueva cultura, mientras que *hybridity* sugeriría más la imagen de una yuxtaposición que permite la contestación y la subversión.¹⁴ Convertidos en conceptos claves de una teoría de la acción y de la creatividad cultural en los mundos provenientes de las descolonizaciones y de la segunda mundialización, *creolization* e *hybridity*, hacen perder de vista las experiencias subjetivas, históricas y geográficamente situadas, de los hombres y de las mujeres de las Américas. Ahora bien dichas experiencias con frecuencia están marcadas de sufrimiento: “Habría algo de irrisorio en el intento de guardar un tono puramente académico mientras que numerosos individuos sufren cotidianamente, en cuerpo y alma, por causa de ‘cruzamiento’”.¹⁵ Algunas teorías postcoloniales se estacionan en una actitud demasiado *populista*¹⁶ cuando hacen rimar mestizaje con tolerancia, diálogo y/o creatividad, subversión.

⁹ E. Glissant, *Traité du Tout-Monde*, Poétique IV, Paris, Gallimard, 1997.

¹⁰ J. Bernabé, P. Chamoiseau, R. Confiant, *Eloge de la créolité*, Paris, Gallimard, 1993.

¹¹ Ulf Hannerz, “When culture is everywhere: Reflections on a favorite concept”, en *Ethnos*, 58, 1/2, 1993, pp. 95-111.

¹² Homi Bhabha, *The location of Culture*, London and New York, Routledge, 1994.

¹³ H. Bhabha, *Op. cit.*, p. 86.

¹⁴ R. Young, *Op. cit.*

¹⁵ Tzvetan Todorov, “Le croisement des cultures”, *Communications*, 43, 1986, pp. 5-26.

¹⁶ Por oposición a las teorías miserabilistas. C. Grignon y J.-C. Passeron, *Le savant et le populaire, Misérabilisme et populisme en sociologie et en littérature*, Paris, Gallimard, 1989.

Los estudios feministas anglosajones han criticado precisamente la tendencia de los estudios postcoloniales de crear categorías monolíticas y abstractas, del colonizado como del colonizador. Ellas han subrayado la doble colonización vivida por las mujeres colonizadas¹⁷ pero también la posición ambigua de las mujeres blancas, tanto las dominadas como las dominantes.¹⁸ Con ellas el análisis del espacio doméstico y de la intimidad se ha convertido central para comprender la colonización.¹⁹ Las múltiples relaciones económicas y afectivas en los espacios domésticos, incluyendo esposo, esposa, concubinas y amantes, pero también nodrizas, sirvientes, esclavos y protegidos, se convirtieron en sujetos de investigación.²⁰ Un punto destaca de manera particular: para decodificar el imaginario y la realidad de las uniones de los hombres blancos con las mujeres colonizadas, hay que pensar su “inverso” lógico, es decir las uniones entre mujeres blancas y hombres colonizados. El lado oculto del *deseo* colonial masculino era el pavor supuestamente natural inspirado por la unión de la mujer blanca con el hombre colonizado. La presencia de este mito inverso podía de hecho servir de legitimación a una empresa de eliminación de los hombres de la parte adversa, convertidos en rivales de amor. Descansando sobre la evidencia de la heterosexualidad de los deseos²¹ —y con ello creándola como natural—, esos mitos son todavía difícilmente deconstruidos.²² Además, si las lógicas “del” deseo colonial comienzan a ser bien comprendidas, con sus tabúes y sus silencios, las complejidades de los deseos en las poblaciones colonizadas lo son muchos menos. Con demasiada frecuencia su diversidad es negada y reducida a una psicología simplificada del colonizado.²³ La influencia de los modelos precolombinos de feminidad y de masculinidad, de pareja y de familia sobre los colonizadores permanece desconocida.

Más allá del espacio íntimo y doméstico, la multiplicidad de las reglas de la alianza y de la filiación así como de los marcos jurídicos presentes, en particular de las poblaciones conquistadas, comienzan a ser tomados en cuenta en la actualidad. Con respecto al imperio francés de los siglos XIX-XX, Emmanuelle Saada ha mostrado

¹⁷ G. Spivak, “Can the Subaltern Speak? Speculations on widow sacrifice”, en *Wedge*, 7, 8, 1985.

¹⁸ A. Stoler, “Making empire respectable: the politics of race and sexual morality in 20th-century colonial cultures”, en *American ethnologist*, 16, 4, 1989, pp. 634-660.

¹⁹ A. Stoler, “Making empire respectable”, *Op. cit.*

²⁰ A. McClintock, *Imperial Leather: Race, Gender and Sexuality in the Colonial Conquest*, London and New York, Routledge, 1995.

²¹ El imaginario de los conquistadores estaba también fascinado por las prácticas dichas sodomitas de los indios como en el mito de las Amazonas. Véase P. Ragon, *Les amours indiennes ou l'imaginaire du conquistador*, Paris, Armand Colin, 1992.

²² R. Young, *Op. cit.*, p. 25.

²³ Véanse los análisis y críticas de Fanon Frantz, *Peau noire, masques blancs*, Paris, Seuil, 1952.

recientemente que eran los factores determinantes para que fuese o no planteada la “cuestión mestiza”.²⁴ Si las sociedades colonizadas con patrilineales —como es el caso de la Indochina—, es muy probable que éstas no faciliten algún lugar a los hijos de los padres extranjeros y que estas sociedades impongan la obligación de encargarse de ellos. Lo que sorprende aquí todavía, es la presencia de una literatura comparativa de los sistemas políticos, sociales, y jurídicos portugueses, españoles, franceses y anglosajones en las Américas mientras que una puesta en perspectiva similar detallada para las sociedades autóctonas no ha visto aún el día¹. No obstante, las formas del mestizaje dependen sobre todo de la diversidad de las sociedades precolombinas. De las cuatro grandes obras consagradas a los mestizajes en las Américas,²⁵ que combinan acercamientos demográficos y jurídicos, la mayoría se conforma con estereotipos sobre el papel de las mujeres en los mestizajes. Solo Carmen Bernand y Serge Gruzinski nos permiten entrar en las subjetividades variadas de las mujeres y de los hombres de los primeros mestizajes.²⁶

Las mujeres en las primeras uniones mixtas de los siglos XVI-XIX

La comparación entre las Américas del siglo XVI y Asia del siglo XIX sugiere la existencia de dos momentos: el de la conquista militar, marcada por el concubinato mixto y después la consolidación colonial donde el casamiento europeo es impuesto y desclasa las primeras uniones. Más allá de este punto común, las diferencias son muy instructivas.

²⁴ E. Saada, *Op. cit.*

¹ Ver sin embargo el trabajo de David Robichaux, (ed.) *El matrimonio en Mesoamérica ayer y hoy, Unas miradas antropológicas*, México, Universidad Iberoamericana, 2003 y Ana Vera Estrada y David Robichaux (ed.), *Familias y culturas en el espacio latinoamericano*, México, Universidad Iberoamericana, 2008.

²⁵ A. Rosenblat, *La población indígena y el mestizaje en América*, tomo II, *El mestizaje y las castas coloniales*, Buenos Aires, Editorial Nova, 1954; M. Mörner, *Le métissage dans l'histoire de l'Amérique latine*, Paris, Fayard, 1971, con prefacio de Henri Favre. Traducido del inglés, *Race mixture...*, 1967. C. Esteva-Fabregat, *Mestizaje in Ibero-America*, Tucson, University of Arizona Press, 1995; Bernand y Gruzinski, *Histoire du nouveau monde, II, Les Métissages*, Paris, Fayard, 1993.

²⁶ Bernand y Gruzinski, *Histoire du Nouveau Monde, I*, Paris, Fayard, 1991 e *Histoire du nouveau monde, II, Les Métissages*, Paris, Fayard, 1993.

En las primeras décadas de la conquista del Perú,²⁷ las uniones mixtas fueron incorporadas al sistema de familia española por una parte, y de la poligamia inca por el otro. Las normas incas de alianza política, que descansan en la creación de lazos de parentesco, se imponen a los conquistadores, para regir las relaciones interculturales pero también sus jerarquías internas. De hecho, inicialmente el mundo no está dividido entre conquistadores y conquistados: los conquistadores se alían a ciertas facciones indias, enemigas entre ellas.²⁸ Después, la Corona impone a los *encomenderos* (propietarios de las tierras conquistadas) a casarse con una española para poder conservar la *encomienda*. Algunos linajes compuestos de españoles habrían detentado una doble legitimidad: la de ser conquistadores a través de los padres y “señores naturales” por la madres.²⁹ Los *encomenderos* se impacientaban con relegar a sus nobles concubinas que se casarían con españoles menos afortunados. Paralelamente, las presiones fueron cada vez más fuertes sobre los incas para que ellos abarcaran la monogamia. La elección de una esposa principal no dejaba de tener consecuencias sobre el equilibrio interno del hogar: el casamiento católico daba entonces a la esposa elegida el poder de apelar a los religiosos para asentar su descendiente sobre su marido y relegar a las otras mujeres. Sea que se trate de españolas o indias, las mujeres pudieron encontrar en las órdenes religiosas algunos apoyos tácticos para contrarrestar el poder de sus esposos. El poder de las viudas podía volverse considerable... De hecho “un cierto número de viudas de *encomenderos* heredaban los trabajadores indios de su marido, despertando la envidia de aquellos que no gozaban de estos privilegios. Las mujeres jóvenes esposaban a los ancianos y el rumor corría que ellas se deshacían de ellos al administrarles pociones embrujadas; para que ellas se encontraran entonces a la cabeza de las *encomiendas*, independientes, ricas y libres para usar sus cuerpos”.³⁰ En el momento del cruzamiento de su parentela inca y de sus concubinos españoles, las

²⁷ Desde hace unos veinte años, los estudios sobre la familia, la sexualidad y las mujeres en las Américas se han multiplicado. Las obras que tangencialmente abordan más la cuestión del género y del mestizaje son M. Arrom Silvia, *Las mujeres de la ciudad de México, 1790-1857*, México, Siglo XXI, 1988; Ann Twinam, *Public Lives, Private Secrets. Gender, Honor, Sexuality and Illegitimacy in Colonial Spanish America*, Stanford, Stanford University Press, 1999; Asunción Lavrin (ed.), *Sexualidad y matrimonio en la América hispánica: siglos XVI-XVIII*, México, Grijalbo, 1991; G. Dueñas Vargas, *Los hijos del pecado: ilegitimidad y vida familiar en la Santa Fe de Bogotá colonial. 1750-1810*, Bogotá, Editorial Universidad Nacional, 1997.

²⁸ Bernand y Gruzinski, *Histoire du nouveau monde, II, Op. cit.*, p. 41.

²⁹ Bernand y Gruzinski *Histoire...*, *Op. cit.*, pp. 41-42.

³⁰ Bernand y Gruzinski *Histoire...*, *Op. cit.*, p. 57.

mujeres incas nobles pudieron así manipular las alianzas matrimoniales de sus hijas mestizas.³¹

Las lógicas aquí descritas para los hombres y las mujeres incas, los conquistadores y la Corona están muy alejadas de las interpretaciones propuestas por los trabajos de Ann Laura Stoler sobre los imperios ingleses y holandeses del siglo XIX en Asia. Según ella, si la pornografía muy tempranamente fue un lugar de fantasías eróticas en los trópicos, en la realidad, las prácticas eran muy vigiladas. En efecto, los administradores coloniales tenían una conciencia aguda de los efectos muy reales de la dominación sexual como metáfora social de la supremacía europea. Varias configuraciones o etapas fueron favorecidas. Al inicio el concubinato con las mujeres locales estabilizaba lo suficiente a los militares, al tiempo que permitía su mantenimiento a menor costo. El prestigio colonial también se veía reforzado, evitando el flujo de mujeres blancas, las cuales, potencialmente, podían encontrarse sometidas a los hombres locales. La restricción a la emigración de mujeres europeas a las colonias, y el rechazo de emplear a los hombres europeos ya casados eran las reglas dominantes. El casamiento estaba reservado al oficial, los conjuntos de barracas y el concubinato eran instituidos para los reclutas. Este sistema evitaba igualmente la constitución de un proletariado blanco, que habría corrido el riesgo de empañar la imagen de una superioridad natural y de civilidad del hombre blanco. No obstante, el “concubinato funcionaba mientras que la supremacía del hombre blanco fuera clara. Cuando aparecía estar en peligro, vulnerable o menos convincente [...], las elites coloniales respondían aclarando los valores culturales de su prestigio y las primeras morales de su unidad. El concubinato fue reemplazado por un acceso controlado al sexo gracias a medios políticamente más seguros, como la prostitución o el casamiento con mujeres europeas ‘pura sangre’”.³² La llegada de las mujeres blancas marcaba entonces profundos cambios: ella obligaba al refinamiento, a la reafirmación de las fronteras raciales, a la rehabilitación de los barrios y de las casa, etc. Pero incluso más aún, su presencia imponía que ellas fueran protegidas. Los hombres colonizados estaban supuestos a tener una sexualidad salvaje necesariamente dirigida hacia las mujeres blancas. A veces este peligro era visible en las leyes promulgadas para castigar la violación de las mujeres blancas. Pero el abuso sexual de las mujeres negras por los blancos no estaba clasificado como violación, ni perseguido por la ley. La ansiedad en relación con la violación de las

³¹ Bernand y Gruzinski..., *Op. cit.*, pp. 41-58.

³² A. Stoler, “Making empire respectable”, *Op. cit.*, p. 639.

mujeres blancas no estaba correlacionado con la realidad: ella florecía cuando el conjunto del sistema colonial estaba amenazado.³³

En esta segunda etapa, se desvanecen las distinciones de los colonizados entre aliados y rebeldes, entre nobles y pueblo, en tanto desaparece el interés que portan las concepciones locales del matrimonio y de la división sexual de los espacios domésticos y de las tareas. Las disparidades de intereses entre hombres con armas y los religiosos, los viejos conquistadores y los nuevos administradores provenientes de la metrópolis no son más pertinentes. ¿Se trata de realidades históricas diferentes; de efectos de orígenes o de lógicas interpretativas? Enfocarse en las lógicas de los diferentes agentes de la colonización y en las mujeres blancas, permite comprender mejor el *sistema* de la dominación colonial. Continuamos examinando la cuestión concerniente a los hijos y las hijas de las primeras uniones mixtas coloniales.

Mestizos y mestizajes: ¿un tratamiento diferenciado?

La comparación entre la América del siglo XVI y el Asia de los XIX-XX hace resaltar tres puntos comunes: el mestizaje no constituye una problemática más que en la medida en que se duplica con la ilegitimidad de la unión y los bajos recursos económicos y sociales limitados de los padres. Después, el destino social de los mestizos depende de la manera en la que las sociedades conquistadoras y conquistadas tienen la costumbre de pensar y reglamentar la suerte de aquellos que ellos consideran como bastardos.³⁴ Segundo punto en común: mestizos y mestizas reciben un trato diferente. Tercero, el mestizaje entre vencedores y vencidos induce a una progresiva racialización, en el sentido biológico y fenotípico del término, de la naturaleza de las separaciones entre unos y otros.

La suerte de hijos ilegítimos y mestizos de altos linajes en América parece comparable al de los bastardos de los Señores de Castilla de los siglos XV y XVI: puesto que ellos llevan el nombre de sus padres. Sus padrinos son a menudo *hidalgos*, pueden ser elevados en el hogar paterno y recibir una parte de la herencia. Las hijas en lo particular son casadas cuidadosamente con hombres españoles, incluso aunque ellos

³³ A. Stoler, "Making empire respectable", *Op. cit.*, pp. 640-641.

³⁴ La ilegitimidad de los hijos de padres mayores y españoles era gestionado de varias maneras: embarazos y partos secretos, inscripción en los registros de bautizos bajo el único apellido del padre (el de la madre era evitado para salvaguardar su honor de mujer casada), después educación del hijo como "adoptado" en la casa de la misma madre o de un pariente: L. Twinam, *Public Lives, Private Secrets...* *Op. cit.*

no tengan una gran fortuna.³⁵ Para los niños provenientes de medios modestos o deseados en las buenas familias, otra práctica española fue retomada en suelo americano: el abandono del niño permitía en España hacer *tabula rasa* sobre su ascendencia: todo niño encontrado tenía la reputación de ser pura sangre cristiano. Del mismo modo, “en Santiago en el siglo XVII, todos los niños abandonados (cerca del 25% de todos los nacimientos a mediados del siglo XVII) estaban escritos en el libro de los españoles.”³⁶ Los *conquistadores* convertidos en *encomenderos*, prestaban vías diferentes para dar un lugar de elección a sus hijas e hijos mestizos. Este hecho da lugar a uno de los únicos textos, el de Kathryn Burns, que articula explícitamente y de manera central el género y el mestizaje:³⁷ en Cuzco, en 1551, es decir apenas veinte años después de su llegada, los conquistadores dejarían sus armas algunos instantes y decidirían comprar un terreno para fundar ahí un convento. Hecho significativo, pues este convento respondía a las necesidades y fue financiado por fondos locales. El objetivo, tal y como lo justifican en la época, era el de *remediar* (salvar) a las *mestizas*, hijas de los españoles muertos en combate. La virginidad de las mestizas tenía mucho más importancia que la de los mestizos para preservar los linajes católicos. Efectivamente, se les solicitaba mantener la posición y el papel a desempeñar de las mujeres españolas cristianas. Era necesario a toda costa extraerlos de la influencia de sus madres incas en beneficio de la fe de sus padres. A ellas se les llamaba a desempeñar un papel clave en la reproducción de la fe cristiana, prueba de que la evangelización no era solamente pensada por medio de la penetración y de la conversión, sino también de la reproducción. La construcción social de la figura del hijo mestizo se inscribe a lo opuesto de la de la hija mestiza: él se vuelve el rival, el otro peligroso.³⁸ Desde los años de 1540, las relaciones y las cartas a la Corona comenzaban a revelar una cierta paranoia hacia estos mestizos conocidos por ser turbulentos.

La necesidad para los *conquistadores* de asegurar el porvenir de sus hijas mestizas, se volvía de tanta presión que en la misma época la Corona española les ordenaba casarse legalmente con las mujeres españolas, bajo pena de perder las *encomiendas*. La Corona recomendaba también situar a las mujeres indias bajo la protección de las mujeres españolas casadas “para que ellas aprendieran las buenas

³⁵ Significativamente, Jean Paul Zuñiga no da más que ejemplos de niñas mestizas legitimadas por su padre *encomendero* e interesadas en el mercado matrimonial hispánico, *Op. cit.*, pp. 445-447.

³⁶ J. P. Zuñiga, *Op. cit.*, p. 447 nota 87.

³⁷ Kathryn Burns, “Gender and the politics of Mestizaje: the convent of Santa Clara in Cuzco, Peru”, en *The Hispanic American Historical Review*, 78, 1, febrero de 1998, pp. 5-44.

³⁸ K. Burns, “Gender and the politics of mestizaje”, *Op. cit.*, p. 9.

costumbres y pudieran casarse y servir a Dios”.³⁹ Ahora bien, aceptar en un convento a las hijas ilegítimas de las primeras uniones, de sangre mezclada y de estatus indeterminado, no era común en aquella época. Significa que los *encomenderos* tomaron un cuidado particular para dar a sus hijas mestizas un lugar respetable. Ellos confiaban directamente sus hijas o buscaban en los pueblos indios a aquellas que fuesen hijas de sus compañeros de combate difuntos. Los padres pagaban entonces los subsidios. Hecho significativo: las informaciones sobre los padres estaban consignadas en los registros, y nada fue reportado con respecto a las madres. Algunas jóvenes españolas sin fortuna eran también admitidas, “para que el convento ganara en autoridad”. Estos son los términos utilizados en la época por la viuda española en la abadía.

Esto nos conduce a un tercer punto, sobre la *racialización* progresiva de las relaciones indios/españoles. En 1565, los *encomenderos* dieron a conocer su descontento hacia la abadía, pues reprobaban la distinción que hacían a través de los velos negros y blancos. El velo negro que en España era el signo de las profesas, fue efectivamente reservado a las españolas, mientras que el blanco era designado en principio a las novicias y a las sirvientas definidas como mestizas, como si estas últimas no pudiesen ser más que eternas novicias o sirvientas. La distinción fue abolida por un tiempo bajo la presión de los *encomenderos*. Empero, la disminución progresiva de su poder iba a debilitar aquellos de sus hijas mestizas en cuanto a los subsidios y las dotes menos atractivos: la distinción del velo fue reestablecida y mantenida durante varios siglos entre religiosas españolas y mestizas. Los españoles sin fortuna, prevalecían sobre las ricas mestizas.

Sin embargo, este sobresaliente artículo, único y central sobre el género de los niños mestizos en las Américas, no toma en cuenta las tradiciones precolombinas, aún operantes en 1550. Ahora bien, la reclusión de las mujeres correspondía a ciertos ideales incas. El efecto cultural de origen es aquí preponderante: como lo subraya Kathryn Burns, casi nada ha sido dicho de las madres mestizas admitidas en los muros de los conventos. La reflexión podría continuarse buscando otras fuentes sobre las mutuas transferencias culturales de los modelos de feminidad, de masculinidad, de pareja, de familia en los primeros decenios de la conquista.

³⁹ K. Burns, “Gender and the politics of mestizaje”, *Op. cit.*

La Indochina francesa de los siglos XIX y XX, estudiada por Emmanuelle Saada, parece a primera vista ofrecer un caso opuesto al Perú del siglo XVI, ya que es la suerte de “niño mestizo” lo que parece importar más a los actores que el de las niñas: “la cuestión de los mestizos es sobre el género masculino porque pone, sobre todo, en cuestionamiento la reproducción de la ciudadanía francesa en situación colonial”.⁴⁰ Pero antes de examinar las diferencias, veamos los puntos comunes con respecto a la situación americana. “Primeramente, el problema mestizo no concierne más que a los niños ilegítimos, no reconocidos y después abandonados, puesto que ellos siguen entonces el estatus indígena de su madre”.⁴¹ Sin embargo, la situación atípica de los niños nacidos de una madre francesa y de un padre indígena es muy esclarecedora: habría que haberse aplicado el principio de la filiación patrilineal y considerarlos como indígenas. Pero “después de finales del siglo XIX, la jurisprudencia colonial considera que el niño nacido de una mujer francesa y de un indígena es siempre ciudadano francés”.⁴² En las colonias, la mujer francesa no perdía la nacionalidad al casarse con un indígena y de cierta manera, ella ejercía el poder paterno. Los padres indígenas eran motivados a no reconocer a sus hijos. Las fuentes probablemente menos prolijas sobre su situación atípica conducían al autor a no ahondar en ello en la obra. El trato colonial francés sobre la cuestión mestiza está atravesado por varias cuestiones de género incluso si, finalmente, la autora no lleva a cabo un análisis sistemático. La idea que se impone para/por medio de los administradores coloniales y filántropos es que los mestizajes unen los elementos más mediocres de la población, en donde los padres son los legionarios inconsecuentes y las madres son desvergonzadas y no tienen los medios para criar bien a sus hijos.⁴³ Los mestizos naturales, que no están inscritos en ningún estado civil, ni francés ni indígena, se ven como desraizados, fuera de la ley y potencialmente “degenerados”. Sus temperamentos se aproximan al de un desclasado cuyo prototipo es el obrero autodidacta, el mulato vanidoso que rechaza los oficios manuales sin poder acceder a los oficios intelectuales. Ellos temen que el mestizo, frustrado de todos lados, desprecie entonces las aspiraciones que están ligadas a su sangre de francés y a su educación de inicio dada por su padre, nutriendo resentimiento hacia los colonizadores y fermentando mayores revueltas. Temiendo del mismo modo el desprecio que los anamitas tendrían hacia los padres irresponsables, ellos temían mucho

⁴⁰ E. Saada, *Op. cit.*, p. 13.

⁴¹ E. Saada, *Op. cit.*, p. 15.

⁴² E. Saada, *Op. cit.*, pp. 30-31.

⁴³ *Ibíd.*, p. 46.

el ver a un euro-asiático rubio como empleado doméstico por un indígena. También temían los notables europeos que los cuerpos de las mestizas, los cuales “ocupan un lugar de predilección en el panteón de los fantasmas coloniales” estuviesen sometidos a la prostitución.⁴⁴ Se trata de imaginarios, puesto que en realidad los mestizos y mestizas participaban generalmente en la reproducción del orden colonial. Empero, lo que los hombres toman por real, puede tener consecuencias reales.

Como en el caso americano, la reflexión de la época sobre la suerte de las niñas y niños mestizos induce una racialización de las relaciones conquistador/conquistado. Poco a poco la raza deja de ser considerada como una propiedad familiar, para volverse un atributo colectivo de la nación, amenaza de intervención del Estado: “la raza, Señores, es la nobleza de los pueblos y más aún que la nobleza, la raza obliga”. Pero por “raza” ellos entendían no solamente “algunas características físicas”, sino también la educación, la vida en un medio europeo, el servicio militar, el empleo en tanto que europeo y el hecho de haber siempre sido reconocido de “raza-franco-indígena” por la sociedad.⁴⁵ Las similitudes entre los casos americanos del siglo XVI y de Indochina del siglo XIX son muy instructivos:

El “problema” de las niñas y de los niños mestizos se plantea según los mismos términos (cuerpo femenino en peligro/lealtad política indeterminada de los niños). Se ha “resuelto” con el envío al convento de las niñas en un caso y con el confinamiento en escuelas residenciales de niñas y niños en el otro. Sobre todo, en el transcurso de este proceso, se racializan las relaciones colonos/colonizados. Pero las comparaciones entre las situaciones asiáticas y americanas se detienen por consiguiente. La duración de los imperios españoles y portugueses supera ampliamente la de los imperios británicos y franceses, dando lugar a situaciones incomparables.

Las mujeres en los cuadros de castas en el siglo XVIII en las Américas

En las Américas de finales del siglo XVI hasta finales del siglo XVII la cuestión mestiza parece ya no plantearse. De hecho, los mestizos son absorbidos por uno y otro de los sectores de la población. Después, cuando tienen, a su vez, hijos, en un marco legítimo, la cuestión del lugar de sus hijos parecería ser menos problemática. Además,

⁴⁴ El apego y el cuidado de los padres hacia sus hijos mestizos que translucían en algunas fuentes analizadas por la autora, revelan lo contrario de la imaginación colectiva de los notables.

⁴⁵ E. Saada, *Op. cit.*, p. 31.

la Iglesia,⁴⁶ que controla el matrimonio, favorece la libre elección de las parejas.⁴⁷ De manera concreta, la Iglesia apoya las promesas de matrimonio, incluso verbales, antes de toda unión sexual y práctica de matrimonios secretos. Esta actitud favorecía las uniones mixtas no deseadas por la voluntad de las familias, las cuales buscaban ante todo preservar la pureza de los linajes y la integridad de las herencias. El cambio de dinastía alrededor del siglo XVIII, con la instalación de los Borbones en el poder, corresponde a un ordenamiento según una mezcla paradójica de valores conservadores y de nuevos principios provenientes de la Ilustración:⁴⁸ se trata de clasificar menos a los hombres según las leyes divinas que de manera racional según sus características individuales naturales. En 1779, la Corona anuncia el repliegue de la Iglesia en la gestión del matrimonio y proporciona medios legales a los padres que quieren oponerse al matrimonio ilegal de sus hijos. Los padres de las élites pero también de los sectores subalternos como los mestizos que buscaban preservarse de los mulatos, negros e indios,⁴⁹ se servirían de ello para intentar oponerse a ciertas uniones. En esta época, el término *casta*, en el inicio un sinónimo de linaje noble o puro, aplicado a los humanos y animales, cambia radicalmente de sentido para designar al pequeño pueblo mestizo de las ciudades del Nuevo Mundo. Estigmatizante, este término señala el desorden ocasionado por las uniones que se efectúan entre las tres naciones (española, india y negra) a propósito de las cuales se pensaba en el siglo XVIII que debían permanecer separadas.

Los cuadros de *castas* de México y Perú,⁵⁰ - el más antiguo se remonta a finales del siglo XVII y las copias más tardías en el último cuarto del siglo XVIII- son testimonios de la sensibilidad visual de las elites hacia estas mezclas y de su tentativa para ponerlas en orden. Cuadros de costumbres y de naturaleza muertas,⁵¹ destinados a un público europeo, muestran el deslizamiento de una concepción moral a una

⁴⁶ E. Saada, *Op. cit.*, p. 33.

⁴⁷ P. Seed, *To Love, Honor and Obey in Colonial Mexico. Conflicts over Marriage Choice, 1574-1821*, Stanford, Stanford University Press, 1988.

⁴⁸ Para Europa, J. Goody (*L'Evolution de la famille et du mariage en Europe*, Armand Colin, París, 1985) mostró que el interés manifestado por la Iglesia en torno a la cuestión de la libre elección de las parejas no era puramente espiritual. Asociado a la prohibición del matrimonio de los curas, de los matrimonios entre parientes cercanos y a una reserva hacia la adopción, participaba de una doble estrategia: debilitar o evitar la formación de clanes poderosos y aumentar el patrimonio de la Iglesia.

⁴⁹ V. Stolke, "O enigma das interseções: classe, "raça", sexo, sexualidade. A formação dos impérios transatlânticos do século XVI ao XIX", en *Revista de estudos feministas*, 14, 1, 2006.

⁵⁰ P. Rodríguez, "Elección matrimonial y conflicto interétnico en Antioquia", en *Sedución, amancebamiento y abandono*, Santa Fe de Bogotá, Fundación Simon y Lola Guberek, 1991, pp. 95-104.

⁵¹ La referencia principal al respecto es I. Katsev, *New World orders. Casta paintings and colonial latin american*, NY, Americas Society Art Gallery, 1996.

concepción fenotípica de la raza. Los cuadros de *castas* representan generalmente dieciséis escenas íntimas de familia, cotidianas y domésticas, más frecuentemente citadinas que rurales. Generalmente a cada pareja se asocian oficios, vestimentas, frutas, faunas y una flora “típicos”. Arriba y a la izquierda se sitúan las razas más puras y las más blancas para terminar con las razas más mezcladas y coloreadas abajo a la derecha. Este ejercicio de clasificación supera por mucho los usos lingüísticos locales⁵² que eran mucho más restringidos: español, indio, negro, mulato, de manera más rara mestizos, *zambo* y *quarteron*. La obra de María Elisa Velázquez, dedicada a las mujeres de origen africano de México en los siglos XVII y XVIII presenta el primer análisis del lugar de las mujeres en estos cuadros:⁵³ dominan las parejas donde el diferencial de color confiere más blancura al hombre y mas color a la mujer. La dominación de género se duplica con la dominación socio-racial. Pero la mayor parte de las mujeres negras y mulatas llevan joyas y vestimentas lujosas, a lo menos cuidadas. Las mujeres negras son situadas siempre en relación con la cocina: a los hornos o a la venta ambulante, mientras que las mujeres mulatas estan más bien asociadas con actividades lúdicas, festivas. Empero algunas mujeres negras son representadas como auxiliares a las órdenes de mujeres mestizas. Las mujeres negras y mulatas —jamás las indias o las mestizas— preparan el chocolate —asociado con el embrujamiento amoroso— y su hijo mulato ayuda al padre a fumar o forjar el tabaco, signo ambiguo de distinción y de vicio. Pero lo que más sorprende es la manera en la cual ciertos temperamentos están asociados a su color de piel: del blanco se dice que es hábil, altivo y orgulloso, del negro se presume que es audaz, osado, elegante, lleno de alma, y de temperamento fuerte, incluso salvaje. El mulato que combina los dos es visto como arrogante, lleno de presunción y de desprecio.⁵⁴ El carácter altivo y sobrado —desobediente— de los negros y los mulatos transluce en numerosos cuadros: sus rostros expresan reproches hacia su pareja y se acompañan a veces de gestos amenazadores, por medio de una cuchara o un molinillo para el chocolate. La voluntad de poner en contra a los españoles de las uniones mixtas con las mujeres negras aparece claramente. Las indias y mestizas se acercan mas al ideal femenino de la época, es decir, castas, virtuosas (no aparecen ni chocolate ni

⁵² Pinturas holandesas en boga en el siglo XVII, y modo de la representación de las clases populares en Europa en el siglo XVIII, véase N. M. Scott, “Domesticidad y comida en las pinturas de castas”, *Históricas. Boletín del Instituto de Investigaciones Históricas*, México, UNAM, 59, 2000.

⁵³ C. Caillavet y M. Minchom, “Le métis imaginaire: idéaux classificatoires et stratégies socio-raciales en Amérique Latine (XVIe-XIXe siècle)”, en *L’homme*, XXXII, 1992, pp. 2-4.

⁵⁴ M. E. Velázquez, *Mujeres de origen africano en la capital novohispana, siglos XVII y XVIII*, INAH, UNAM, México, 2006.

tabaco en las escenas) y sometidas. Como bien lo subraya Juan Carlos Estenssoro,⁵⁵ aún está por hacerse un análisis más general de las relaciones entre hombres y mujeres en los cuadros de *castas*, comparando los de México y del Perú. Dicho de otra manera, si estos cuadros toman en cuanto al fenotipo, sobre todo en relación con las sensibilidades de inicio del siglo XVIII,⁵⁶ la apariencia física se articula todavía con consideraciones de orden político, económico y moral: características que si pueden ser transmitidas a lo largo de las generaciones, son socialmente adquiridas y no dadas al nacer.

Los Estados-naciones y el lugar de las mujeres en las ideologías del mestizaje (1845-1959)

Paradójicamente, hacia finales de los años 1780, la ebullición de las sensibilidades con respecto a los mestizajes parece recaer repentinamente, como si los deseos de “volver” a separar las tres naciones fueran abandonados. Las elites se encaminaban poco a poco hacia una concepción diferente de su sociedad: frente al fracaso del mantenimiento de las separaciones, las elites comenzaban a elaborar la imagen de una sola nación, marcada por algunas condiciones físicas comunes: como el suelo, clima y alimentación, prueba de que la sensibilidad hacia los mestizajes está íntimamente correlacionada con la sensibilidad en las fronteras, límites y separaciones. Paralelamente, en un silencio relativo, entre los sectores populares de las ciudades, las mujeres jefas de familia de hogares matri-locales contribuyen a la multiplicación de los mestizos.⁵⁷

Simón Bolívar hace entonces del mestizaje una de las características del continente sur-americano tanto por contraste con la situación norteamericana como por oposición con la metrópolis española. En un discurso de 1819, recuerda que “nosotros no somos ni europeos, ni indios, sino una especie intermediaria entre los indígenas y los españoles. Americanos, *por nacimiento* y europeos *de derecho*, nosotros no estamos en conflicto: disputar a los naturales sus títulos de posesión y mantenernos en el país que nos vio nacer contra la oposición de los invasores. [...] Nuestro pueblo no es el europeo, ni el norteamericano, sino más bien una mezcla de África y de América como una emanación de Europa; España misma, está lejos de ser europea, por su sangre africana, sus instituciones y su carácter. Es imposible asignarnos correctamente una familia

⁵⁵ M. E. Velázquez, *Op. cit.*, pp. 458-463.

⁵⁶ Juan Carlos Estenssoro, “Los colores de la plebe: razón y mestizaje en el Perú colonial”, *Los cuadros de mestizaje del Virrey Amat. La representación etnográfica en el Perú colonial*, Lima, Museo de Arte de Lima, 1999, pp. 67-107.

⁵⁷ J. C. Estenssoro, *Op. cit.*, p. 73.

humana. La mayor parte de lo indígena ha sido aniquilado, el europeo se ha mezclado con el americano y el africano y éste se ha mezclado con el indio y el europeo. *Todos nacidos de una misma madre, nuestros padres, diferentes* por su origen y su sangre, son *extranjeros* y diferentes visiblemente por su epidermis. Esta no similitud implica un desafío de la mayor trascendencia.”⁵⁸ ¿Qué hace aquí esta madre, Una, en medio de tantas diferencias, véase confusiones? El giro de estas frases da a pensar que ella es indígena puesto que los hombres son extranjeros. Nosotros vemos de nuevo la invisibilización de los hombres indígenas operarse mientras que la mujer se vuelve en sí misma símbolo de la indianidad. Ella prefigura la *mujer-madre* como metáfora de la nación, mientras que los hombres —divididos en activos y pasivos con Bolívar— son el cuerpo electoral, es decir el Estado.⁵⁹ Al mismo tiempo, la mujer “autoctonizada” es pasiva y situada por fuera del Estado, mientras que los hombres “des-autoctonizados” son, visto su heterogeneidad, divididos en activos y pasivos.

Salvo Bolívar, del que habría que re-analizar sus discursos —no hemos hecho más que dar pistas— para comprender los roles que atribuye a los hombres, a las mujeres y a los mestizos en los imaginarios nacionales en construcción, son escasos los que hablan de mestizaje en esta primera mitad del siglo XIX. Hay que esperar a los años 1860 para que la cuestión surja de nuevo bajo los auspicios de las teorías racistas y evolucionistas. Desafortunadamente poco estudiada bajo el ángulo del género mientras que le es consubstancial, la pregunta es hoy tratada por numerosas publicaciones,⁶⁰ que podemos resumir como sigue. Los pensadores europeos de los años 1840-1900 consideran que los cruzamientos de razas son necesariamente estériles y degenerados. Algunos intelectuales latinoamericanos, preocupados por los progresos económicos y políticos de sus naciones, responden entonces que ellos son prolíficos y permiten un mejoramiento de la raza. La relación arquetípica que tiene en mente es la de la unión de un hombre blanco europeo —del norte de preferencia— recién llegado al suelo del Nuevo Mundo, con una mujer autóctona. El niño, argumentan ellos, hereda

⁵⁸ C. Townsend, “Story without words: women and the creation of a Mestizo people in Guayaquil, 1820-1835”, en *Latin American Perspectives*, 24, 4, 1997, pp. 50-68, muestra de esta manera que en los actos notariados, la auto-designación más común en los años 1820-1835 en Guayaquil (Ecuador) es *zambo*, significando con ello que los individuos se reconocen todos en una ascendencia india y negra en algún grado. Su artículo muestra del mismo modo la *agency*, el margen de maniobra y creatividad de las madres de mestizos.

⁵⁹ Traducido y subrayado por la autora, *Discurso de Angostura*, pronunciado frente al Congreso de Venezuela el 15 de febrero de 1819.

⁶⁰ Respecto del género de la nación y del Estado véase L. Auslander y M. Zancarini-Fournel, “Le genre de la nation”, en *Clio, Histoire, femmes et société*, 12, 2000. Acerca de la maternidad, véase F. Thébaud y Knibiehler (coord.), “Maternités”, en *Clio, Histoire, femmes et société*, 21, 2005.

esencialmente propiedades de su padre, eliminando las malas pero débiles influencias de su madre. De esta manera el mestizaje es pensado como un blanqueamiento de la población a través de los padres blancos. Pero ¿por qué el blanco no puede ser contaminado mientras que los coloreados son necesariamente blanqueados? ¿Porqué las uniones no ponen en juego la mujer blanca/el hombre de color?, los cuales no son evocados sino de manera negativa.⁶¹ Estos autores optimistas frente a la mezcla racial parten de una premisa que, incluso en la época no es consensual, a saber, que ellos ven en la raza un dato no modificable a través de la cultura o la sociedad. Para remediar a la mala mezcla de razas, hace falta aportar sangre blanca. Hay que favorecer la inmigración europea. Otros intelectuales, por el contrario, ven en el mal estado sanitario y la falta de trabajo las razones de la degeneración. Para estos últimos, hace falta entonces educar y reprimir, en una palabra disciplinar, para mejorar la raza.⁶²

Ahora bien, a partir de los años 1920, la cuestión del mestizaje pasa del discurso médico y antropológico a la literatura. Una “culturalización de los discursos raciales” se pone en operación⁶³ como aquel en donde el mestizaje se vuelve el “tropo” de diferentes naciones (México, Cuba, Brasil, Paraguay). No obstante, aún está por hacerse el análisis de género en estos discursos y aquí no podemos proponer más que algunas pistas. En México, Vasconcelos publica en 1926, *La raza cósmica* donde pregona el advenimiento de una quinta raza, mestiza, la latino-americana. Esta raza es cultural y positiva, incluso si él puede escribir que los “tipos inferiores de las especies serán ingeridos por los superiores”.⁶⁴ De manera significativa, en la misma época en el Paraguay, Manuel Domínguez publica *El alma de la raza*. Ahí una vez más la idea es que, incluso si los cuerpos no son todos mestizos, el alma nacional es esencialmente mestiza. En un movimiento surrealista completamente de otra sensibilidad, el movimiento antropológico de los años 1920 en el Brasil proclama por el contrario el carácter esencialmente subversivo de la antropofagia cultural que consiste en absorber todo elemento proveniente de Europa en una matriz de giros tupí y africana. La ironía

⁶¹ Sobre la cuestión de raza en América Latina a finales del siglo XIX, véase R. Graham (ed.), 1990, *The idea of Race in Latin America, 1870-1940*, Austin, University of Texas Press, 1990, y para una bibliografía actualizada véase M. Loveman, “Whiteness in latin america as seen through official statistics (1870-1930)”, Colloque du MASIPO, “Des catégories et de leurs usages dans la construction sociale d’un groupe de référence: race, ethnie et communauté aux Amériques”, Paris, EHESS, 2006.

⁶² L. Martínez Echazábal, “Mestizaje and the discourse of national/cultural identity in Latin America, 1845-1959”, en *Latin American Perspectives*, 25, 3, 1998, pp. 21-42.

⁶³ S. Castro-Gomez, “¿Disciplinar o poblar? la intelectualidad colombiana frente a la biopolítica (1904-1934)”, *Nómadas*, Bogotá, 26, 2007, pp. 44-55.

⁶⁴ L. Martínez Echazábal, *Op. cit.*

extraordinaria de los textos de Oswaldo de Andrade⁶⁵ entra en contraste con la manera en que muchos autores brasileños —Gilberto Freyre con *Casa grande e Senzala* (1936) por ejemplo— van a situar el nacimiento de la nación brasileña en el lecho del hombre blanco y de su esclavo y *amante* negra, dando nacimiento a la figura emblemática de la nación brasileña bajo los trazos de la mujer mulata, libre, de cuerpo sobre todo. La duplicación de la dominación de género y de raza parece ser la evidencia de la nación brasileña, mientras que la relación entre la mujer blanca y el hombre negro permanece siendo un tabú, algo que no se menciona.⁶⁶ Por consiguiente, habría que comparar los géneros de estas ideologías mestizas nacionales (el hombre mestizo paraguayo, la mulata brasileña, el dúo de mujeres mexicanas: La Virgen mestiza de Guadalupe y la india traidora de la Malinche) opuestas al mito de la cautiva, mujer blanca prisionera de las indias (tropo argentino y norteamericano que habla del fracaso de todo mestizaje con las indias de las fronteras). Como ciertos trabajos comienzan a hacerlo, se tratara de comprender cómo estos mitos fueron y continuaron siendo incorporados por las clases subalternas. Por ejemplo,⁶⁷ en un barrio de clase media con bajos ingresos de Quito, los hombres se dicen de buena gana mestizos y las mujeres se autodefinen más fácilmente como blancas. La interiorización del discurso sobre el mestizaje —blanqueamiento— de la nación ecuatoriana vehiculada a través del ejército y la escuela, asociada a la selección a través del mercado de trabajo de los más blancos de los hombres negros e indios conducen a los hombres a declarar sin ambigüedades su mestizaje. Presentarse como un hombre mestizo es con frecuencia también desmarcarse del machismo y valorar el gusto por el trabajo. Las mujeres cuando hablan de su pertenencia a la raza blanca, se distinguen de las mujeres indias y negras con la progenitura sin nombre que amenaza la integridad física de la nación que resulta de una sexualidad desenfrenada o violentada. Ser casada en tanto que mujer blanca con un hombre mestizo significa una sexualidad respetable y tener hijos conformes al imaginario nacional.

La reconstrucción de las ideologías nacionales mestizas

⁶⁵ M. G. Miller, *Rise and fall of the cosmic race: The Cult of Mestizaje in Latin America*, Austin, University of Texas Press, 2004.

⁶⁶ O. de Andrade, *Manifesto antropófago*, 1928. Para una precisión véase L. Mouthinho, *Razão, cor e desejo*, São Paulo, Editora Unesp, 2004.

⁶⁷ S. A. Radcliffe, “Embodying National Identities: mestizo men and white women in Ecuadorian Racial-National Imaginaries”, en *Transactions of the Institute of British Geographers*, New Series, 24, 2, 1999, pp. 213-225. Véase también A. de la Fuente, “Myths of Racial Democracy: Cuba, 1900-1912”, *Latin American Research Review*, 34, 3, 1999, pp. 39-73; la ideología del mestizaje ha permitido acordar el derecho de voto a todos los hombres, incluidos los negros.

En la actualidad asistimos en toda América Latina a una deconstrucción de los mitos del mestizaje a través de numerosos ensayos universitarios.⁶⁸ Esta reconstrucción está correlacionada con el auge de los ideales multiculturales, que no podemos detallar aquí.⁶⁹ El debate es particularmente virulento en Cuba y en Brasil. El mito funcionaría de la manera siguiente: el erotismo interracial probaría que Brasil no es un país racista. Pero ellos desviaban al mismo tiempo los negros del militantismo afro brasileño para dedicarse a estrategias económicas y sociales de blanqueamiento a través de las relaciones sexuales interraciales. La mujer que logra llegar ahí da el llamado *golpe do bau*, llevándose el gran lote. Sus empleadores, que sucumben a sus encantos, no son racistas, dicen ellas, puesto que ellos las desean y las tocan. Por otro lado, entre mujeres *pretas* (prietas-negras) y morenas (mulatas), ellas comentan la más o menos grande belleza *id est* la blancura de sus hijos. Sin embargo, ellas no consideran que sus propuestas sean racistas puesto que todos, ellas como sus hijos, son el resultado de uniones interraciales. El mito de la *cenicienta negra* consumiría tanta energía de parte de las mujeres negras con bajos ingresos que les impediría comprometerse en los movimientos para la promoción de sus derechos.⁷⁰

La obra de Laura Mouthinho⁷¹ cruza análisis estadísticos, cualitativos pero también comparativos, entre Brasil y África del Sur. Ella muestra de qué manera la gestión de la sexualidad y del deseo interracial funda la construcción de estas dos naciones: la primera institucionaliza la unión hombre blanco/mujer de color y la segunda prohíbe toda unión racial, en particular la del hombre de color con la mujer blanca. En los dos casos, los individuos traspasan las barreras mientras que las jerarquizaciones se mantienen, sea que se trate a través de la incorporación sexual de las mujeres de color, o a través de la exclusión de los dos sexos subalternos. Pero Laura Mouthinho confronta también el mito nacional con la realidad actual y muestra que los matrimonios interraciales son menos numerosos de lo que la población brasileña piensa:

⁶⁸ S. H. Beck y K. J. Mijeski, "Indigena self identity in Ecuador and the rejection of Mestizaje", *Latin American Research Review*, 35, 1, 2000, pp. 119-137; J. Gould, "Gender, politics, and The Triumph of Mestizaje in Early 20th Century Nicaragua", *Journal of Latin American Anthropology*, 2, 1, 1996, pp. 4-33, demuestra para Nicaragua que la ideología del mestizaje pasaba por una feminización de los indios. D. M. Nelson, en "Perpetual creation and decomposition: bodies, gender, and desire in The Assumptions of a Guatemalan Discourse of Mestizaje", en *Journal of Latin American Anthropology*, 4, 1, 1998, pp. 74-111, trabaja en este sentido para el caso de Guatemala.

⁶⁹ Christian Gros, "La nation en question: identité ou métissage?", en *Hérodote, revue de géographie et de géopolitique*, n° 99, 2000, pp. 106-135.

⁷⁰ Donna Goldstein, "'Interracial' Sex and Racial democracy in Brazil: twin concepts?", en *American Anthropologist*, New Series, 101, 3, 1999, pp. 563-578.

⁷¹ Laura Mouthinho, *Razão, cor e desejo*, São Paulo, Editora Unesp, 2004.

80% de las uniones son endogámicas al interior de un mismo grupo de color. Y entre los matrimonios exogamos predominan las uniones entre hombres de color y mujeres blancas. En las entrevistas realizadas, las mujeres blancas describían a su acompañante negro como más fogoso y viril que el hombre blanco: desde el punto de vista erótico, la oposición binaria naturaleza/cultura toma un giro positivo para el hombre de color. El hombre negro al hablar de la atracción ejercida por la mujer blanca rechaza la doble acusación de interés social y de traición hacia sus hermanos de color. De hecho, estas uniones, en particular en los medios más desfavorecidos, sufrirían más de los prejuicios sociales.

La denuncia, reconstrucción y relativización de los mitos del mestizaje, muy visible más allá de Brasil,⁷² no es solamente de orden universitario. Ellas se acompañan de movimientos culturales de africanización. Estos movimientos extraen una parte de su imaginario en la cultura *black funk soul* de los Estados Unidos y producen a su vez nuevas figuras, como las del joven *brau* súper-sexualizado y agresivo acompañado de su *beleza negra*, también súper feminizada.⁷³

Conclusión: la Chicana, nuevo rostro de la mestiza latino-americana

A lo largo de esta investigación, que erige tanto un balance como abre pistas, hemos seguido la manera en la cual se han construido las fronteras y las jerarquías entre los grupos (“naciones”, “razas”, *castas*, culturas) con la ayuda de las categorías del género, a través de la feminización de los subalternos y la invisibilización de las mujeres dominantes. El desvanecimiento de las fronteras a través del mestizaje ha implicado entonces reacomodos tanto en el sentido de las identidades de género como de “raza”. Este desvanecimiento no ha firmado el fin de las jerarquías sino que las ha reforzado al tiempo que las desmultiplica. La reciente denuncia de los mitos del mestizaje, asociada a la subida de los movimientos indígenas y afro-suramericanos se acompaña también de cambios fuertes en las identidades de género.

América Latina se acercaría en cierta manera al modelo estadounidense, en el momento mismo en que los Estados Unidos comienzan a dar lugar a los *mixed blood* en su censo de 2000 y abandonan sus políticas de cuotas en las universidades. Al hacerse

⁷² Véase el número de revista coordinado por C. Hale (en *Journal of Latin American Anthropology*, 2, 1, 1996), en lo particular los artículos de Smith y Mallon, así como el número coordinado por J. Muteba Rahier, “Introduction: Mestizaje, mulataje, mestiçagem in Latin American Ideologies of National Identities”, en *Journal of Latin American Anthropology*, 8, 1, 2003, pp. 40-50.

⁷³ O. de Araujo Pinho, “O efeito do sexo: políticas de raça, gênero e miscegenação”, en *Cadernos pagu*, 23, 2004, pp. 89-119.

esto, una nueva figura de la mujer mestiza latino-americana toma auge, que es la de la chicana de la frontera estadounidense. En este sentido, la notoriedad de la chicana Gloria Anzaldúa, cercana a los estudios postcoloniales feministas, contrasta con el desconocimiento total que se tiene en otras partes del mundo como en Francia. Su obra *Borderlands/La frontera: The New Mestiza* es una auto-historia bilingüe que retoma —al deformarla— la figura de la raza cósmica de Vasconcelos. Buscando superar las fronteras entre México y Estados Unidos, pero también las fronteras de género, de raza, de clase y de orientación sexual, ella se inspira en tradiciones y expresiones tanto náhuatl como católicas: el movimiento de transgresión de estas fronteras conduce, según ella, a un estado *nepantla*,⁷⁴ palabra náhuatl que significa “lugar del medio”, a partir del cual puede construirse la consciencia de la mestiza: subjetividades múltiples e inquietudes psíquicas que expresa a través de poemas bilingües inglés/español. Esta figura que emerge de la mestiza suramericana permite, sin duda, revisitarse el pasado con las nuevas interrogaciones de hoy.

⁷⁴ Término ya utilizado por las élites maya para expresar su desconcierto durante los años que siguieron a la conquista. Véase Bernand y Gruzinski, *Op. cit.*, 1993.