
Raza, racismo, Historia: "¿Vienen de allá todos mis huesos?"¹

Roberto Márquez

Para Hortense J. Spillers y Ana Pizarro

Resumem

Comenzando con el señalamiento de la importancia de las Cruzadas y nociones medievales de lo bárbaro, este ensayo prosigue a una discusión de las raíces históricas matrices estructurales de la idea de la raza y el proceso de racialización en las Américas. Enfatizando la creación en ellas de la Sociedad de Razas y castas raciales y (después de la Revolución haitiana y en el proceso de construcción de sus naciones) de una creciente Ansiedad de Raza. Prosigue a delinear las dos etapas y tres tendencias en que, entre los siglos 19 y 20, sus características estructurales encuentran su expresión.

¹ Presentado en el coloquio sobre *Americanidade compartilhada* realizado en la Universidade Federal Fluminense, Niterói, Rio de Janeiro, el 9 y 10 de noviembre de 2000. Una versión anterior, en inglés, fue el discurso de apertura en el *Symposium on Afro-Latinos and the Issue of Race in the New Millenium*, en Brooklyn College el 21 de octubre del 2000.

¿Toda mi piel (debí decir), toda mi piel viene de aquella estatua de mármol español? También mi voz de espanto, el duro grito de mi garganta? ¿Vienen de allá todos mis huesos? ... ¿No hay nada más que eso que habéis escrito...

Nicolás Guillén, "El Apellido"

1 Las cruzadas: raíz y matriz

Una de las raíces y acaso la mayor matriz estructural de nuestra americanidad compartida, de nuestra unidad continental y de nuestra diversidad cultural estaba ya bien puesta en su sitio mucho antes de que Colón llegara a estas tierras. Promontorio del Asia por mucho tiempo sujeto a invasiones asiáticas y comparativamente subdesarrollada tributaria de esa más autosuficiente y suntuosa cimitarra de territorio que hacia el sur se extiende más allá del estrecho de Gibraltar y de ahí hacia el este por Alejandría, la Arabia, la Persia, la India y la China, Europa primero crea una conciencia cohesiva de sí misma como negación defensiva y agresivamente opositiva de las civilizaciones más avanzadas en cuya periferia ella se encuentra. En el centro mismo de su proyecto histórico de unidad bajo el estandarte de la Cristiandad, encarnado inicialmente en Las Cruzadas, estaba el deseo de efectuar eventualmente un desplazamiento del poder multilateral y la omnipresencia de África y de Asia.

La primera – aunque frustrada – experiencia de colonización a larga distancia del medioevo, Las Cruzadas, representan una movilización general tras la idea congregadora de una comunidad ideal – o imaginada – de la Europa unida contra el "infiel" y el "bárbaro." Puntos nodales del vocabulario de una Cristiandad militante, las premisas etnocéntricas y las jerarquías comparativas de cada uno de estos conceptos han de mantenerse relativamente constantes, estables e invariables. Y así resulta que

desde finales del siglo doce hasta principios del diez y seis, el vocablo *barbarus* [que tenemos razón para creer que originalmente podía haber indicado una comunidad particular de gente africana], o cualquier forma vernacular que pudiese tomar, había adquirido dos significados muy cercanos. Como término de clasificación se aplicaba de manera amplia a todo pueblo no cristiano, y más libremente podía bien usarse para describir a cualquier raza, cualquiera fuesen sus creencias religiosas, que actuara de manera "salvaje" o "incivil." En ambos casos, la palabra implicaba que cualquier criatura así descrita era de alguna manera un imperfecto ser humano. [...] generalmente, para todo propósito serio, "bárbaro" era palabra reservada para aquellos que ni suscribían puntos de vista religiosos europeos, ni vivían sus vidas según las normas sociales de Europa (PAGDEN, 1986, p. 24).

Con una definición tan elásticamente adaptable y abarcadora, claro está, prácticamente todo el mundo conocido en ese entonces fuera de la Europa Cristiana era, en grado variable, "bárbaro".

Las Cruzadas, además, transforman a los nativos de Las Tierras Santas. Estos, de tener una presencia tradicionalmente apenas advertida – si de alguna manera llegaron a ser considerados por la hueste de peregrinos religiosos europeos –, pasan a la categoría de obstáculo local inoportuno, de terco némesis, o de imponente impedimento militar.² Las Cruzadas crearon, por tanto, “un enorme mercado para una imagen comprensiva, integral, entretenida y satisfactoria de la ideología [religiosa] enemiga [...]” (RODINSON, 1987, p. 10). El público general, nos explica Maxime Rodinson (1987), “pedía que se presentara una imagen que demostrara el lado aborrecible del Islam, pintándolo de la manera más grosera posible para satisfacer el gusto por lo maravilloso tan notable en todas las obras de la época” (RODINSON, 1987, p. 10). El viraje heráldico de Europa hacia Grecia – en vez de hacia sus colonizadores egipcios o sus más tardíos intérpretes árabes – y hacia Roma poco aminoró esta propensión tendenciosa. Una distinción genérica y perentoria entre conciudadano y forastero, entre “ciudadano” nacido libre y “bárbaro” extraño y congénitamente inferior era, de hecho, la meridiana línea de la sociología y la política aristotélicas. La fuerza de esa discriminación implicaba una convergencia y una fusión tácita de categorías geopolíticas, etnológicas y culturales, a través de la cual el origen comunal, la “raza” putativa y la categoría pública comunitaria se convertían en aspectos de una misma contingencia: la naturaleza de la afiliación ancestral específica y el pedigree de cada cual. La transición, en la España de los Reyes Católicos y en la América post-colombina, a una convergencia análoga de categorías estrictamente religiosas, culturales, o étnicas y “raciales,” en consecuencia, no requeriría de un salto conceptual particularmente difícil. Este paso, en efecto, fue anticipado y había sido ya autorizado por las representaciones de Herodoto de los “Indios del Sur [que] eran negros y estaban emparentados con los etíopes, identificación que se mantendrá firmemente incrustada en el pensamiento popular europeo hasta el siglo diez y seis” (LACH, 1993, p. 86).³

Además, después de varios siglos de continua expansión y, en la península ibérica en particular, de innegable y perdurable influencia general del Islam, los beneficios materiales tangibles, la seducción intelectual y la autoridad cultural de la civilización musulmana en el escenario doméstico europeo mismo resultaban tener una presencia cada vez más problemática.

Como prolongación histórica de Las Cruzadas, sólo hacían falta la Reconquista Ibérica y la introducción por España de su *coladora*⁴ idea de la *pureza de sangre* para que finalmente la noción de una ortodoxia congregadora cristiana se alineara en forma aún más íntima con las categorías de cultura y nacionalidad. En efecto, aunque estas fuesen ostensiblemente religiosas, afinitivas y de comportamiento, en la práctica solo podían certificarse recurriendo a apelaciones geneológicas y así, inevitablemente, a categorías biológicas de herencia esencial y de “raza”. De este modo, se confundían categorías etno-

² Comenzando con el *Diario* de Egeria sobre sus visitas a Aculf y Adamman, las crónicas más tempranas de peregrinajes de cristianos a las Tierras Santas antes de que la conquista musulmana le bloqueara el paso a Europa no ofrecen sino itinerarios meditativos de *locis sanctis*. En estos, ni la curiosidad cultural o ni la indagación antropológica tienen papel vital alguno. Conciencia de la realidad cotidiana de cualquier cultura, sensibilidad, o individuo local – como bien lo demuestra Mary B. Campbell – no entra en sus *tableaux*. Su metáfora organizadora es la imagen de un museo “in which the occasional darting appearance of a native of the Levant comes to seem like a glimpse of a derelict loiterer in the lobby” y en el que “there is simply no human reality but that of the amazed and alienated traveler himself” (CAMPBELL, data, p. 41-42).

³ George H.T. Kimble anota, además, que fue típico “the misuse of the name India to designate Ethiopia, a common practice of Greek and Latin writers from the fourth century” (KIMBLE, 1938, p. 12).

⁴ Uso esta palabra cuyo original inglés es “siftive” para expresar la idea específica de separar lo “aceptable” de lo “no aceptable”.

religiosas, racial-biológicas y de comportamiento social. La afirmación cívica de derechos políticos y económicos, el reconocimiento del status ciudadano, su particular prestigio social y cultural, estarían en adelante relacionados con la jerarquía automática, con la superioridad cívica y pública concedida para siempre por esa certificación genealógica. Su ausencia sería el signo de una predeterminada e igualmente permanente marginalidad secular, de una insuficiencia fundamental y de una subordinación obligatoria: el emblema material de mancha vergonzosa o de contaminación deshonrosa. La fuerza y la resonancia general de esta novedosa inflexión pronto harán de sustantivos como *moro*, *negro* y *etíope* y de neologismos como *converso* y *marrano*, así como de sus cognatos y derivativos varios, adjetivos socialmente cargados, es decir, epítetos y sinónimos próximos y comparativos de lo ajeno y de una estipulada deficiencia e inferioridad.

Este es el terreno en que ha germinado la inflexión racial de nuestro uso contemporáneo de palabras como *morocho*, *morochón* y *morlaco* y que ha hecho de *moreno* el proteico sinónimo vernacular de *negro* que sigue siendo hasta hoy. Es también el contexto que nos dió la descripción metafórica de ese tradicionalísimo plato de la cocina antillana: *Moros y cristianos*. Contemplado como culminación última y consolidación institucional del éxito final de Las Cruzadas europeas, el estado moderno absolutista inaugurado por los monarcas españoles ya se había comprometido, para 1492, con un etnocentrismo "racial" no menos absoluto. También en este sentido – *hélas* – España resulta ser el primer estado auténticamente moderno.

Las expediciones exploratorias de los iberos en el mediterráneo occidental y en el Atlántico africano, que fueron los antecedentes inmediatos de la Empresa de Las Indias y estuvieron igualmente marcadas por el cuño de Las Cruzadas, constituyen unos de los campos de prueba iniciales de este emergente absolutismo étnico. La ocupación de las Baleares, el descubrimiento y (re)población de las islas Azores y la brutal colonización de las Canarias proporcionaron los modelos coloniales y los precedentes inmediatos para las formas estructurales, las actitudes raciales y las premisas guidoras que informaron la conquista y colonización de las Américas. De lo que más tarde sería hecho o dicho en relación a los indígenas del Nuevo Mundo o a los esclavos africanos importados para reemplazarlos, no hubo en verdad virtualmente nada que no hubiese sido ya prefigurado o ensayado en las plantaciones azucareras de Madeira o en la retórica y los debates acerca de, por ejemplo, el temperamento "primitivo" y el carácter "pagano" de los isleños canarios.⁵

Las navegaciones, los rescates y las factorías comerciales a lo largo de la extensa costa africana que, entre los 1440s y los 1490s, otorgaron a los negros sub-Saharianos una importante y cotidiana presencia (como esclavos, sirvientes caseros y ostentosos símbolos de hidalga riqueza y status social) en ciudades como Lisboa, Oporto, Madrid, Valencia, Barcelona y Sevilla fueron, además, el patrón y la

⁵ Así, pues, Duarte I (1391-1438) de Portugal, al dirigir su petición al Papa con respecto de la colonización de las Islas Canarias, hace uso de palabras dignas de cualquier conquistador, o de un Gonzalo Fernández de Oviedo o un Juan Ginés de Sepúlveda *avant la lettre*, al declarar que "Están habitadas por hombres indomados, salvajes, apenas humanos a quienes no une ninguna religión ni frena ningún tipo de ley y que, despreocupados de todo trato civil, pasan sus vidas cual animales en estado pagano" (RUSSELL, 2000, p. 264).

⁶ Como genovés, y además genovés cuyo aprendizaje pre-americano como soldado marítimo de la fortuna incluyó viajes a Chios (uno de los mayores emporios de esclavos del tardío medioevo) y siguió el curso de la expansión comercial de esa ciudad-estado, Colón fue asimismo heredero de la participación genovesa en la venta de esclavos no-africanos que entraban en el mediterráneo occidental desde puntos alrededor del Mar Negro y la Europa sudoriental. Lo fue también del virtual monopolio de que gozaban los comerciantes italianos como procuradores y mercaderes de esclavos negros traídos del Sudán a la África del Norte, donde los (re)vendían o exportaban a Sicilia, a la península Ibérica, y el Occidente. Antes de que los portugueses entraran en él, fueron, de hecho, los genoveses quienes, como intermediarios eje entre las caravanas trans-Saharianas, los tratantes musulmanes, y la Europa cristiana, hicieron del comercio de esclavos una de sus ramas de pericia especial y de rentas regulares. Más francamente impulsados por el señuelo del capital que por el fervor canónico de la conversión con que se azuzaba al cruzado cristiano (a cuyas beaterías su discreción y perspicacia empresariales, sin embargo, hicieron obediencia obligatoria y ritual), los genoveses se establecieron como los más privilegiados traficantes y "middlemen" en tales "artículos." Los portugueses, por cierto, aprenderían de y, para algunos elementos de sus propias técnicas y procedimientos, aprovecharían la experiencia anterior de Génova en la Trata de Guinea. Ver, por ejemplo: Parry (1981, p. 68-69, *passim*); Verlinden (1970, p. 70-112); Fernández-Armesto (1991, p. 9, 11, 19, *passim*); Taviani (1991, p. 12-13); Granzotto (1985, p. 26-27; y Russell (2000, p. 247-249). Para el importante papel que tuvieron el capital y comercio italianos en la Empresa de las Indias, en particular, ver, además: Varela (1988) y Pike (1966).

fueron fuente original de la mano de obra que pronto saldría camino al Nuevo Mundo. Predecesores del más tardío Comercio Triangular, lo antecedieron asimismo en la difusión de las imágenes peyorativas y auto-justificativas de los negros como los hijos condenados de Ham que, como apunta el cronista Gomes Eannes de Zurara en los 1460s, "deben estar sujetos a todas las demás razas del mundo" (EANES DE ZURARA, 1896, v. 1, p. 54 apud SANDERS, 1992, p. 62).

De forma que, si bien el sueño de una Cristiandad unida comenzaba visiblemente a fracturarse de acuerdo a líneas sectarias y nacionales cuando Colón entró en escena, ya se había realizado, de hecho, una suerte de consenso y se habían establecido las premisas del encuentro "racial" de Europa con las Américas. El árabe, el africano y el indígena isleño, en cuanto expresiones de lo "bárbaro," lo "pagano" y lo "primitivo," terminan por ser versiones emparentadas con el aberrante, divinamente condenado y racialmente diferenciado Otro. La presunción letal del Occidente Cristiano a la que daría cabida esa nociva ecuación, mohosa ya con las acreencias de tiempos más modernos y a pesar de la distancia histórica, sigue aún viva y coleando.

2 De colón a la revolución haitiana

No es coincidencia el que la arrogancia de esa presunción se viera claramente reflejada en los primeros actos de Colón –y en los de todos sus sucesores. Está, por ejemplo, su casi inmediata declaración de que los habitantes morenos de las nuevas tierras "*deben ser buenos servidores*" (COLÓN, 1982, p. 31) a disposición de los recién llegados de tez más pálida y que "con cincuenta hombres los terná todos sujuzgados, y les hará hacer todo lo que quisiere" (COLÓN, 1982, p. 33). El fervor misionero de Colón – y de sus soberanos –, así como su visión utópica de un estado que aceptaba únicamente a "Cristianos viejos" absolutamente certificados entre quienes inmigraban para tener dominio y gobernar en los nuevos territorios, tenían por fin asegurar y garantizar, desde un principio, una pureza de sangre aún más inmaculada de la que sería capaz de demostrar la propia metrópoli. El sistema de encomienda que Colón fue el primero en imponer a las sociedades amerindias, trayéndoles la hecatombe y la devastación, se ideó como complemento de esa visión. La idea de pasar a la trata de africanos para llenar el vacío creado por la pérdida de la mano de obra en su plan original fue cosa lógica para un marinero Genovés que ya había tomado parte en la Trata de Guinea y la conocía íntimamente.⁶ El resultado final, en todo caso, fue una identificación negativa entre raza y clase trabajadora que pasó a ser tan común y perdurable como ineluctable.

El mero hecho de poseer una piel blanca, que indicaba la procedencia europea y el derecho de dominio eminente, era ahora, de por sí, signo e insignia de una humanidad presuntamente superior y de una condición social privilegiada. Categorías de clase, localización social, función económica e identidad étnica quedaban prácticamente

fundidas unas en otras, siendo virtualmente indistinguibles y mutuamente confirmatorias. A la sociedad de rangos y órdenes feudales que era la herencia europea del conquistador se injertaba ahora una *Sociedad de Razas* y castas raciales.

Si el entrecruzamiento de razas que dio a la población de mestizos, mulatos, zambos, zambuagos, pardos, grifos, cuarterones y otros una creciente presencia demográfica – amenazando con desequilibrar el eje del pacto colonial –, entonces se invocaría una *pigmentocracia* de tonos y colores para secundar a las aristocracias económicas y de clase social. Esto mantendría a cada cual en un lugar comparativamente apropiado. En mayor o menor grado – y exceptuando las variaciones adaptivas y las modificaciones relativas a las condiciones locales o regionales específicas que a veces se permitieron o requerían –, esta *Sociedad de Razas* y castas raciales es la que históricamente ha formado y ha articulado socialmente a las Américas. Aquellos que, desde los indígenas caribes al cimarrón y al esclavo insurrecto, se resistían a o rechazaban de alguna manera las ecuaciones de esta sociedad (siendo definidos como ajenos a la sociedad civil y puestos fuera de las categorías de una humanidad compartida), tenían necesariamente que mantenerse estratégicamente aislados de su centro (como sucedió con los palenques y las comunidades de los cimarrones) o bien ser sometidos, extirpados, aniquilados y, dentro de lo posible, borrados de la memoria. Esta fue la sociedad que hizo de la Trata de Esclavos, de la plantación azucarera y del latifundio sus señas de identidad y sus formas definitorias. Su defensa de las mismas (que desde 1640 en adelante se aceleró, incluyendo ya – y predominantemente – a los rivales ingleses, franceses, daneses y holandeses de España en las Américas) produjo esa segunda gran transformación demográfica que, al traer a millones de africanos a través del *Middle Passage*, cambió tan dramáticamente nuestra fisonomía regional. Asimismo, con frecuencia irónicamente aunque sin intención, esta defensa trajo consigo la creciente *africanización* de la vida, cultura y experiencia populares que sus arquitectos llegaron finalmente a temer tan profundamente. Esta es la sociedad que, desde Colón hasta el estallido triunfal de la Revolución haitiana, no tuvo virtualmente ningún competidor estructural y cuyos protocolos raciales estaban generalizados y eran soberanos en el paisaje americano.

Fue la Revolución haitiana y no la anterior Revolución americana ni las más tardías Guerras de la Independencia Latinoamericana, la que desafió por primera vez y sin ambigüedades la incumbencia de esta sociedad y la sacudió hasta sus más profundos cimientos. Thomas Jefferson, que compartió con los Padres Fundadores la creencia en que los negros, “si bien originalmente una raza distinta, o hechos distintos por el tiempo y las circunstancias, son inferiores a los blancos en las facultades de cuerpo y mente” (JEFFERSON, 1984, p. 284), restringió deliberadamente el alcance racial de su por lo demás magnífico documento de liberación colonial.⁷ Consintió con ellos en aceptar la

⁷ Para el estudio detallado de los cambios hechos al borrador original de Jefferson antes de su aprobación final, ver: Wills (1979). Refiriéndose específicamente a los haitianos y su revolución John Adams era de la opinión, expresada en 1799 desde la Presidencia, que “Independence is the worst and most dangerous condition they can be in, for the United States” (MONTAGUE, 1940, p. 29) En consecuencia, los Estados Unidos persistieron en negarle reconocimiento diplomático pleno a la República Negra hasta los 1860, cuando ya habían ellos mismos abolido la esclavitud. Las razones para ello fueron muy claramente articuladas, en una de las cámaras del Congreso, por el Senador de Missouri Thomas Hart Benton, cuando éste declaró: “We receive no mulatto consuls, or black ambassadors from [Haiti]... [b]ecause the peace of eleven [slave] states will not permit the fruits of a successful negro insurrection to be exhibited among them. It will not permit black ambassadors and consuls to... give their fellow blacks in the United States proof in hand of the honors that await them for a like successful effort on their part” (MONTAGUE, 1940, p. 53).

esclavitud dentro de la Constitución de Estados Unidos -lo que desde entonces no deja de perturbarlos. Los criollos blancos de la América del Sur, en ese entonces tan cautelosos como ahora ante las democratizantes aspiraciones de amerindios, negros, mulatos, pardos y demás castas a un régimen social realmente nuevo y más equitativo, también quisieron limitar el alcance de la revolución al ámbito de su propio sector. Ellos también querían garantizar que las nuevas repúblicas que iban creando les permitieran ejercer efectivamente, en la llamativa frase de Bolívar, una "*tiranía activa y doméstica*" (BOLIVAR, 1962, v. 3, p. 677). Después de la victoria sobre España, el Libertador puso aún más en claro lo que veía como sus límites fronterizos de raza y casta. En una carta de 1826 donde solicita al General José Antonio Páez su ayuda para contrarrestar los peligros que vislumbraba, termina diciendo:

[y] No hablaremos de los demócratas y de los fanáticos; tampoco diremos nada de los colores, porque al entrar en el hondo abismo de estas cuestiones el genio de la razón iría a sepultarse en él como en la mansión de la muerte. ¿Qué no deberemos temer de un choque tan violento y desordenado de pasiones, de derechos, de necesidades y de principios? El caos es menos espantoso que ese tremendo cuadro: y aunque apartemos la vista de él, no por eso lo alejaremos ni dejará de perseguirnos con toda la saña de su naturaleza. Crea Vd., mi querido general, que un inmenso volcán está a nuestros pies, cuyos síntomas no son poéticos sino físicos y harto críticos. [...] quién contendrá las clases oprimidas. La esclavitud romperá el yugo; cada color querrá el dominio, y los demás combatirán hasta la extinción o el triunfo. Los odios apagados entre las diferentes secciones volverán al galope, como todas las cosas violentas y comprimidas [...] (BOLIVAR, 1962, v. 2, p. 447).

Esto fue a la vez la realización, la constante amenaza y la peor pesadilla de la *Sociedad de Razas*. Si el apuro contextual del blanco criollo no siempre fue idéntico al del plantócrata de Virginia, la respuesta de su clase demostró, en la práctica, que los espantos y las preocupaciones de ambos tenían sus equivalencias. Bolívar, dicho sea de paso, no ignoraba lo que ya había ocurrido en San Domingue.

La única sublevación de esclavos que haya triunfado en la historia, la Revolución haitiana logra "la transformación de esclavos, que temblaban a centenares ante un solo hombre blanco, en un pueblo capaz de organizarse y derrotar a las más poderosas naciones europeas de la época" (JAMES, 1963, p. ix), haciendo así estallar la arrogancia y enorme presunción de la *Sociedad de Razas*. Su triunfo, que tuvo lugar en el apogeo mismo del sistema esclavista y en una de las colonias más impresionantemente rentables del hemisferio, le propinó un golpe tan asombroso como inesperado a esa sociedad. Su profundo impacto y reverberación resonarían por mucho tiempo y serían vividos y sentidos a través de toda la región. Todo los estados y cada una de las

colonias donde el patrón de Autoridad del Blanco seguía manteniéndose como punto cardinal de las relaciones sociales – es decir, todos y todas – fueron sacudidas de su cómoda complacencia, quedando desde entonces dramáticamente sobre aviso: *Haití puede ocurrir aquí*. El único estado americano fundado y creado específicamente e intransigentemente para rechazar – de raíz, tronco y rama – el *status quo* racial y sus implicaciones tradicionales, la existencia misma de la República Negra, representaba un sensacional desafío al presunto universalismo de la Autoridad Blanca. No sólo se constituyó en un refugio potencial, sino que ofreció además un consuelo tangible y alentador, así como un poderoso ejemplo a todos los negros y a todos aquellos que aún carecían de libertad. De no ser por Haití, el proceso de abolición y emancipación hubiera sido ciertamente aún más atenuado y hubiera demorado aún más de lo que demoró. Culminación histórica y *bête noire* de la *Sociedad de Razas*, Haití constituyó asimismo la imagen de su catástrofe y ruina total.

3 Después de la Revolución Haitiana

Los años que van desde la Revolución haitiana hasta hoy, para nuestros propósitos, pueden sintetizarse en dos etapas y tres tendencias distintas esencialmente, aunque traslapadas. Durante la primera etapa, que se desarrolla desniveladamente y fue experimentada de distintas formas a lo largo del siglo XIX, se da la consolidación o re consolidación política de las elites dirigentes criollas blancas, así como su reagrupación estratégica. Además, ante la composición racial mixta de sus propias poblaciones, estas elite postulan explícitamente nociones de estado y de “nación” en las que subyacen las teologías y jerarquías de la supremacía blanca. Esto los conduce de manera casi uniforme a ventilar abiertamente su creciente ansiedad y preocupación frente a los portentos y potencialidades futuras de los elementos no europeos, tanto de la herencia como del cuadro demográfico general de sus sociedades. Esta *Ansiedad de Raza*, cuyos efectos se dilatan hasta nuestros días, es, de hecho, uno de los aspectos salientes del proceso de construcción de la nación desde el lugar de nacimiento del Mississippi hasta la Tierra del Fuego. Desde Thomas Jefferson y Simón Bolívar hasta Antonio Saco y Domingo Faustino Sarmiento; desde el Puerto Rico de Manuel Alonso hasta el Perú de Francisco García Calderón; éste es el tropo central y el motivo recurrente de esa etapa inicial.

Dado por sentado que, cualquiera fuera la forma de estado que ya había emergido o que eventualmente emergería, éste estaría – y propiamente debía de estarlo – regido por los blancos locales, se trataba de un clima atmosférico del que ni siquiera los liberales progresistas más radicales (uno piensa en el Manuel González Prada de *Horas de Lucha* y en el José Martí de “Mi Raza” y “El terremoto de Charlestown”) lograban del todo escapar inmunes. Las formas particulares y la

intensidad de esta *Ansiedad de Raza* podía variar, pero sus líneas de fuerza definitorias fueron siempre lo suficientemente claras.

En el continente sudamericano hubo, por una parte, el lamento increpante y quejumbroso del blanco criollo de que la rechazada "madre España", después de todo, nunca fue auténticamente europea – ni en lo económico ni en ningún otro aspecto. Como lo declaró tan sucintamente uno de esos franceses que gustaban de leer: es "África la que empieza en los Pirineos". Por tanto, era su presunto "retraso" lo que como post-coloniales habían heredado y tendrían que cargar.

Hubo, por otro lado, el rumiar casi universal sobre la inferioridad racial y la congénita incapacidad para el progreso y la modernidad de sus poblaciones no-blancas. También lo hubo sobre los efectos nocivos que, según se afirmaba, había tenido el entrecruzamiento de razas sobre las posibilidades de lo que hoy llamamos desarrollo de la América Latina – y que, si no se contenía, seguiría teniendo. Es decir, la raza era el meollo del asunto y se encontraba en el centro mismo de las dificultades y de lo que hoy llamamos el subdesarrollo de nuestra América: "La cuestión de raza" – García Calderón no fue el primero ni sería tampoco el último en insistir

es un problema muy grave en la historia de América: explica el progreso de unas naciones, la decadencia de otras; es la clave de la incurable enfermedad que lacera a América. Finalmente, muchos fenómenos secundarios dependen de ella: la riqueza general, la organización industrial, la estabilidad de los gobiernos, y la constancia del patriotismo. Es, por tanto, necesario [concluye] que el continente tenga una inmutable política, basada en el estudio de los problemas planteados por la raza, de la misma manera que hay una política agraria en Rusia, una política proteccionista en Alemania y una política de libre comercio en Inglaterra (GARCÍA CALDERÓN, 1912, p. 327).⁸

La implementación empírica de una política de este tipo podía incluir – y de hecho incluyó – varias opciones, desde las comparativamente benignas hasta las fatalmente mortales.

En el Caribe, donde el imperio español decidió reinventarse después de la Batalla de Ayacucho y del fracaso total de la intervención militar europea en Haití, se dio inicialmente una sostenida y deliberada campaña para aislar, desestabilizar, generalmente desacreditar y castigar económicamente a la República Negra. Esto, se esperaba, desalentaría una repetición de su audacia histórica y limitaría el alcance de su ejemplo sedicioso. La implacable cruzada de propaganda que Robert Lawless (1992) acertadamente denomina *Haiti's Bad Press* (La mala prensa de Haití) fue parte clave de este esfuerzo, y nuestro olvido regular del impacto e influencia formativas de Haití sobre la historia de nuestros continentes sigue siendo testimonio de su duradera eficacia.

Hubo, al mismo tiempo, una agudización del temor racista blanco ante una *africanización* del Caribe. En las islas de habla hispana,

⁸ Ver también Stabb (1967, p. 25).

en particular, éste se manifestó en la defensa e insistencia en la identidad "blanca" de la ciudadanía propiamente "nacional", así como en la obsesión con las implicaciones para su seguridad del cerco demográfico y la putativa amenaza de la guerra de razas. Ambas provocaron una radical reafirmación de la *blanquitud* de la comunidad autorizada y un acrecentamiento de su identificación racial con la metrópoli europea. El que, después de 1838-1848, mientras el resto de la región ya había puesto fin a la esclavitud o estaba en camino de hacerlo, lo que quedaba de las colonias españolas estaba, de hecho, dándole nueva vida no era ciertamente señal de buen agüero para la emergencia de actitudes y políticas favorables a los africanos y afroantillanos. Por el contrario, retardaría todavía más tales actitudes y políticas. De hecho, fue el deseo de asegurar y extender el poder y alcance de un sistema ya en retirada en otros lugares lo que, hasta los 1860, hizo íntimos aliados a los plantócratas antillanos de los sureños norteamericanos y alimentó su sueño de un imperio plantocrático que se extendiera desde las Carolinas hasta más allá de la América central.

Dada su proximidad a la presencia haitiana, las clases dirigentes de la República Dominicana sintieron una nerviosidad particular y eran especialmente sensibles a ella. El compromiso de la Revolución de poner fin a la esclavitud en La Española y su deseo de salvaguardar su vulnerable flanco oriental, en efecto, la había puesto bajo el dominio haitiano desde los 1820 hasta 1844. La independencia con que inauguró su subsiguiente vida nacional fue, por tanto, efectivamente predicada en un rechazo radical de la alternativa revolucionaria haitiana. Esto fue uno de los factores que, en gran parte, contribuyeron a que la República Dominicana fuera el único territorio latinoamericano que voluntariamente se sometiera, aunque brevemente, a una restauración de la autoridad colonial española. Su más tardía promoción de la imagen de un cacique cristianizado, educado por españoles, Enriquillo, como símbolo nacional de su particular génesis latinoamericana, asociaba deliberadamente los orígenes de la República con el pasado aborigen y a la vez omitía la gravedad formativa de la presencia negra y mulata. El que el amerindio real hubiese ya, convenientemente, desaparecido lo hacía tanto más atractivo como símbolo. En todo caso, los dominicanos fueron así definidos como, de alguna manera, "Indios". Por contraste, los negros del patio podían ser considerados — como el ex Presidente Joaquín Balaguer seguía considerándolos en 1989 —⁹ como "gente foránea" o "haitianos": para todo efecto, dejaban de existir como elemento constitutivo de la nación *real y auténtica*.

El patriciado cubano también afirmaba sin ambages, con Antonio Saco, que "La nacionalidad cubana es blanca" (FONER, 1962, v. 1, p. 198).¹⁰ Su exitoso esfuerzo para reemplazar a San Domingue como proveedora de azúcar para el mundo, además, no solo precipitó un nuevo auge de la plantación, una revitalización de la Trata de Esclavos y el explosivo crecimiento de una segunda esclavitud. La necesidad de verse protegidos de sus propios esclavos los llevaría, también, a

⁹ Ver, por ejemplo Balaguer (1989).

¹⁰ Ver también Pérez Junior (1999, p. 90).

una conservadora alianza colonial con España como su "Siempre leal isla", así como – al igual que en Puerto Rico – a marginar explícitamente a su gente de origen o descendencia africana y a cuidar atentamente que no se cruzara esa línea divisoria racial y social que se esforzaba por mantener entre los blancos, los negros esclavos y la población libre de color. Aunque invariablemente concordaban con sus congéneres continentales en que, mientras más pura la estirpe de su blancura, mejor, los antillanos eran apenas más optimistas en cuanto a pensar que, si el entrecruce de razas constituía un problema, bien manejado podía tal vez proveer una especie de solución. Controlando la entrada de esclavos traídos por La Trata y diluyendo, con el paso del tiempo, la relativa negritud de la población local de gente de color, razonaban, podría acaso efectuarse un *mejoramiento de la raza*. De la negra, se entiende.¹¹

El resultado, en las islas y en el continente, fue el establecimiento de políticas sociales y de inmigración orientadas a reducir o mitigar el peso general y la influencia de los no-blancos locales, así como a realinear y reconfigurar el balance demográfico entre las razas para asegurar el continuado dominio social, político y económico de los criollos blancos.

Gobernar, insistía Juan Bautista Alberti, es poblar. Pero preferiblemente con europeos blancos. La promoción de su migración, pues, se puso en boga en todas partes. Hubo incluso cierta catolicidad ecuménica en ello. "Quiero familias y colonos solteros", declaraba el cubano Antonio Saco, "quiero artesanos, negociantes, escritores e investigadores: en una palabra, quiero todo tipo de gente con tal de que tengan caras blancas y esté dispuesta a trabajar honestamente" (SACO, 1853, v. 1, p. 254 apud SCHMIDT-NOWARA, 1999, p. 33). Fue un sentimiento que – haciendo eco de un lado al otro del hemisferio – traería de hecho nuevas olas de este tipo de inmigrantes.

La tendencia hacia nociones teóricamente más congregadoras y racialmente inclusivas de la comunidad nacional que, desde fines de los 1860 hasta los 1890, también tipificó esta etapa, retuvo una gran dosis y una pátina claramente detectable de la inflexión típica de las décadas anteriores. Pese a su carácter relativamente más integrador, estas nuevas orientaciones no eran incompatibles con premisas, formulaciones o prejuicios racistas. Parte del acomodo y la adaptación estratégicos a la presión acumulativa de las realidades étnicas locales y su cambiante demografía, daba, no obstante, posible cabida a definiciones parcialmente más democráticas y racialmente más abarcadoras de la comunidad nacional. El papel del estado y del verdadero estadista era ahora cada vez más, dentro de lo posible, el de pragmáticamente conformar, administrar y reconciliar los diversos intereses y reclamos de las distintas ramas de la familia nacional.

La formulación más clara, abiertamente radical y racialmente integradora de esta modalidad más ecuménica fue, quizás, la definición que diera José Martí (1953) de la nación como algo "más que blanca,

¹¹ "El gran mal de la isla de Cuba", Saco declararía, "consiste en la inmovilidad de la raza negra que conservando siempre su color y origen primitivo, se mantiene separada de la blanca por una barrera impenetrable: pero póngasela en marcha, crúsesela con la otra raza, dejémosla proseguir su movimiento y entonces aquella barrera se irá rompiendo por grados, hasta que al fin desaparezca [rán ésta y la raza negra]. Si los mestizos naciesen de enlace de blanca y negro, esto sería de sentirse mucho, porque menguando nuestra población blanca, la debilitaría en todos sentidos; pero como sucede todo lo contrario [por la presunta superioridad de los genes blancos y la anticipada disminución de la presencia negra] yo lejos de mirarlo como un peligro lo considero un bien" (FRAGINALS, 1978, v. 2, p. 298).

más que negra, más que mulata". Indudablemente, le dio cierto filo estratégico, fuerza mediadora, peso social, eficacia política y autoridad revolucionaria al congregacionismo del blanco criollo y, en Cuba, a la lucha poco común del Apóstol contra los sofismos y la pseudo-ciencia de los raciologistas de su tiempo.

Tan esclarecido y visionario como era, el hombre que audazmente declaró que "este no es el siglo de la lucha de razas, sino el siglo de la afirmación de los derechos" (MARTÍ, 1953, v. 2, p. 999) y "dígame hombre y se dicen todos los derechos" (MARTÍ, 1953, v. 2, p. 487), podía sin embargo concebir normalmente la emancipación del esclavo como el gesto filantrópico del blanco benevolente, gesto que, por tanto, empeñaba y obligaba la gratitud del negro liberto a éste. El criollo blanco más radical de la era y el que más espléndidamente resumió en sí "el alma de un continente" tampoco logró siempre dejar de sucumbir ante las seducciones de esa estereotipificación convencional derivada de una jerarquía de culturas tácita y unilateralmente decretada. Aunque desaprobaba el uso de la palabra *raza* y censuraba a aquellos cuya visión del mundo dependía de ella, él mismo, sin embargo, la empleaba con frecuencia, en su acepción normal, de tal manera que podía llegar peligrosamente cerca de sus irracionalismos y místicas imprecisiones. Las insinuantes ambigüedades de su célebre frase "La raza es una patria mayor" (MARTÍ, 1953, v. 2, p. 276) en el contexto y en un clima social cuya predisposición racista Martí conocía mejor que nadie es tan solo un ejemplo de ello.

El dogma predominante y un principio central de esta última tendencia seguía siendo, en todo caso, la premisa, implícita o expresa, que el hombre blanco era por naturaleza superior al negro. Mientras en Estados Unidos una sola gota de sangre negra condenaba al *status* de representar solo las tres quintas partes de un ser humano, en los países del sur, el deseo tempranamente expresado por Domingo del Monte de conseguir, aunque no necesariamente por medios violentos, "la disminución, la desaparición si fuera posible, de la raza negra" (FONER, 1962, v. 1, p. 198) mantenía aún algo más que un ligero poder sobre el clima de opinión prevaleciente. Consumación, dicho sea de paso, que hasta cierto punto puede decirse llegó a realizarse en la virtual desaparición de los afro-argentinos, de los que hoy tan poco nos acordamos. En la práctica, en todo caso, los negros todavía eran relegados a las tareas serviles y a los cuartos traseros de la casa nacional y muy poco había cambiado sustancialmente en sus jerarquías domésticas, en el consenso social predominante o en el carácter condescendiente típico de las relaciones raciales cotidianas.

En la segunda etapa, que de la última década del siglo XIX se extiende al aire cargado de nuestros días, una rebelde, cada vez más intensa pero equívoca reevaluación de términos, énfasis, imágenes y definiciones operantes empieza a emerger gradualmente. Contra el panorama de su propia y abrupta caída a la desacostumbrada

condición de desechables “nativos” y a la categoría de “gente de color”, hay, en primera instancia y casi de inmediato, la airada y ofendida reafirmación de la élite criolla blanca (y mestiza) de su históricamente certificada aristocracia social y cultural. Uno de los resultados es una radical resurgencia de la identificación de la América Latina con sus raíces culturales y patrimonio europeos. Con un nuevo auge en la disposición anticolonial de la región, esto trajo también una rehabilitación hispanófila de España como épica “madre patria” y el surgimiento de un Latinismo radical en el que el choque regional entre civilizaciones – la anglosajona y la ibérica – es tropo central. Enfrentando la fuerza mediatizadora, el vigor imperial y la amenaza económica y cultural del poder Norteamericano, ensalzar las virtudes del idealismo ibérico sobre el pragmatismo yanqui se vuelve cosa casi de rigor. El énfasis de este Latinismo sobre la innata y agraciada superioridad moral y espiritual de los descendientes del ibero le dio, asimismo, un matiz racial al acrecentado nacionalismo populista que encontraba en él sus raíces. Reinstituída como fuente espiritual y patria cultural España fue, muy conspicuamente, convertida en símbolo de una seña racial. “Somos todos españoles”, declaraba Luis Lloréns Torres (1973, p. 237), insistiendo asimismo en el alabastro color de “nuestra alma, nuestra espiritualidad de raza hispana” (LLORÉNS TORRES, 1973, p. 237). Éste fue uno de los *tics* de la época que aún vive entre nosotros. Una de las ideas corolarias de este *tic* fue la persistente negación a concederle a la presencia del negro, pese a toda evidencia contraria, algo más que un valor cultural ancilar. La declaración de 1942 de Tomás Blanco (1985) en el sentido de que “nuestra población de color está completamente hispanizada y son muy escasas las aportaciones africanas a nuestro ambiente, salvo en el folklore musical” (BLANCO, 1985, p. 132) fue una opinión generalmente compartida por la amplia mayoría de criollos más allá de los cubanos y puertorriqueños, a quien fue originalmente dirigida. “Nuestra cultura general” (BLANCO, 1985, p. 133), prosiguió no menos pintorescamente y haciéndose eco de sentimientos que prevalecían a través de toda la América Latina, “es blanca, occidental, con muy pocas y ligerísimas influencias no españolas [...] nuestro pueblo no es un pueblo negro [...]” (BLANCO, 1985, p. 133). Más puntilloso que muchos, hasta tuvo el cuidado “científico” de subrayar que, en última instancia, “poco importa para el caso, la cantidad de sangre negra” (BLANCO, 1985, p. 133).

Encaminada a demostrar la compasión y bondad de la servidumbre en América Latina en comparación con su variante norteamericana, la revisión (“fuimos amos benévolos”) de las historias locales de la esclavitud en tiempos de España y en sus colonias que deliberadamente callaba toda su dureza y brutal realidad, iba generalmente de la mano de estas prédicas interesadas. Repetida hasta el cansancio, la leyenda de que el racismo hispano fue benigno o en realidad nunca existió fue otro tropo favorito de esta mistificación.

Las implicaciones del hecho que España, además de haber sido la primera en traerla al Nuevo Mundo, fue también la última de las potencias europeas en proscribir y acabar con la esclavitud eran, desde luego, invariable – y convenientemente soslayadas.

El conferir – o negar – simbólicos pasaportes de autenticidad cultural y pertenencia nacional de acuerdo con el *status* presuntamente único y especial del español entre los idiomas mundiales, así como la exigencia ahistórica y patricia de algo más que la convencional corrección lingüística – es decir, el reclamo histórico y a ultranza de una *pureza de lengua* – a las diásporas regionales que esta elite ha creado ella misma, es una de las formas disfrazadas que esa hispanofilia ha asumido más recientemente.

Este proceso general de revisión y reevaluación, de los años 20 en adelante, llevaría también a una reapreciación y rearticulación del papel del entrecruzamiento de razas como factor que actúa sobre el cuerpo comunitario. Lo que antes se postulaba como su impacto regresivo genético y social comienza ahora a ser considerado como el mecanismo catalítico que, habiendo ya logrado cierta mulatez o mestizaje de la nación, en última instancia produciría la vasta y universal hibridización de la raza cósmica. Lo que generaciones anteriores habían rotundamente condenado como agente enervante y degenerativo comienza ahora a celebrarse cada vez más como fuerza democráticamente sintetizante y como fuente de nuestras particularidades nacionales y regionales.

Como alternativa más liberal y progresista al dominante discurso hispanófilo tradicional, esta ideología del mestizaje criollo reconocía abiertamente la ubicua presencia cultural e influencia del ancestro africano. Inspirándose en una cornucopia inutilizada de experiencias y tradiciones populares, su promoción en ocasiones “escandalosa” del *negrismo* representaba un desafío obvio del dogma y la ortodoxia convencionales. En tanto, tal alternativa representó una importante e insurgente ruptura. De Argentina hasta más allá de *los nuyores*, todo, de pronto, fue un “lucir negro mientras aplaude el bulevar” (GUILLÉN, 1980, p. 106).

La nueva modalidad, sin embargo, resultó a menudo ser, de hecho, más negrista que negra, más moda que mulata. Su énfasis en el hecho y la realidad histórica del mestizaje no siempre fue incompatible con la confirmación continuada de algunos de los más aborrecibles clichés de una estereotipificación racista, en la que, según Luis Palés Matos, “la negra ...canta / su ... vida de animal doméstico / ...que huele a tierra, a salvajina, a sexo” (PALÉS MATOS, 1968, p. 240) y el “Africa gruñe: Ñam Ñam” (PALÉS MATOS, 1968, p. 218). Con relativamente pocas excepciones, su identificación con la persona concreta y la condición material del negro de carne y hueso frecuentemente parecía ser mero tema literario de un exotismo doméstico local. Tenía, además, una tendencia hacia lo abstracto y lo socialmente alejado. Muchas veces resultó también ser internamente

inconsistente. A la vez que el nuevo énfasis sobre los mestizajes anunciaba, pues, cierto cambio en la política cultural de la región, demostraba asimismo que seguían manteniéndose importantes líneas de enlace con ciertos aspectos del pensamiento raciológico del pasado. Si algunos daban por sentado que el curso de los sincretismos *siempre* correría hacia una comparativa *blanquitud* y en dirección contraria a las extremidades de la negritud, otros tácitamente comunicaban la idea de una jerarquía nacional y cultural en la que, en el mejor de los casos, los negros serían socios domésticos segundones. En cuanto al África, a menos que el proceso de mestizaje tendiera a blanquear a sus descendientes, seguiría siendo un accesorio adendum a un núcleo inviolable que, en el fondo, seguía siendo esencialmente criollo español y blanco.

Transformándose en el discurso cultural predominante y en doctrina cultural oficial nacional a partir de los años 50, la ideología del mestizaje, así concebida, no deja de ser problemática e impone cierta precaución y cautela crítica. La crítica de sus elementos sospechosos y de sus premisas es, de hecho, uno de los tópicos salientes del momento y parece crecer en intensidad año a año. El que el filo más agudo y cortante de esa crítica provenga cada vez más de afro-latinoamericanos no me parece casualidad ni mera coincidencia. La emergencia general de la presencia negra y su poder en el mundo (especialmente después de la independencia africana, el movimiento de derechos civiles en Estados Unidos, la crisis de la *négritude* en el ámbito de habla francesa y las nuevas formas del nacionalismo negro en el caribe anglófono) promueve aún más la radical escrupulosidad de esa crítica. Informa, además, acerca de su acumulada urgencia y del aire de firme rechazo que hay en su tono. Hoy ya se escucha con más frecuencia y muy abiertamente, para la incomodidad de algunos, que "la enajenación repugnante sufrida por el negro [latinoamericano] ha sido aplastante, constante, y sistemática" (ZENÓN CRUZ, 1974, p. 24) y se proclama, con más audacia todavía, que "el dato más omnisciente y original [del racismo contra el negro en nuestra América] es la absurda y obstinada negación de su existencia" (ZENÓN CRUZ, 1974, p. 24).

La población afro-latina de Estados Unidos desempeñó un papel importante y crucial en el desarrollo y la emergencia de esa crítica. Su relativa conciencia de las variadas e intrincadas capas del racismo que le daba su experiencia norteamericana contribuyó mucho a la revelación y el desenmascaramiento de los más furtivos protocolos raciales de nuestra convención latinoamericana. Estaba, además, situada en el pivote estratégico entre las dos realidades y en el centro transnacional de cualquier debate sobre el asunto. Hoy todavía ocupa esa posición única e históricamente crucial. Siendo parte de nuestra frontera externa, el cómo finalmente cumplirá y realizará efectivamente, en tanto agente de cambio, todas las potencialidades de esa singular localización es, creo, uno de los asuntos claves con los

que tendremos que bregar cada vez más en el nuevo milenio. La centralidad de su papel ciertamente crecerá en los años venideros.

Más rizomático, dialéctico y equitativo que las concepciones tradicionalistas y más conservadoras de la ideología del mestizaje, el discurso de la *creolización* que ha entrado en debate desde años 70 parece ofrecer horizontes más amplios, más inclusivos, y prometedoras posibilidades. Estando alerta ante las limitaciones críticas y políticas del movimiento de la *négritude* y las posibilidades históricas a que dio pauta, así como ante los límites de la visión convencional del mestizaje, resulta aún más concienzudamente dinámico, menos místicamente homogeneizante. Da mayor cabida a las especificidades y complejidades culturales y regionales de nuestras negritudes y demás identidades socio-étnicas americanas. Pone énfasis, además, en el *proceso* de su mutación y cambio continuos. Con todo, a pesar del creciente interés que ha ido despertando últimamente, su impacto sobre el mundo de habla hispana ha sido, hasta la fecha, más bien limitado.

Estas son pues, en forma sumaria y a muy grandes brochazos, las coordenadas históricas generales que nos han traído hasta aquí y que, creo, dan cuenta tanto de la urdimbre de nuestra integración como de ciertas particularidades y precisiones de nuestra diversidad cultural. Aunque algunas retienen un poder y una vitalidad mayor que otras, cada una de estas corrientes todavía están muy cerca nuestro. Ninguna de ellas se ha retirado del todo del escenario. Es preciso, por tanto, para nosotros, para nuestras comunidades y para las Américas trabajar por el desarrollo de alternativas reales a su herencia negativa y nocivo peso histórico.

Siendo un antillano y afro-latinoamericano nacido y criado en el barrio hispano de Nueva York y una persona en quien, por tanto, convergen varias historias, pueblos y regiones, no estoy en absoluto dispuesto a renunciar a parte alguna de la potencia y riquezas de esa confluencia. Ni patricio ni nacionalista racial, mi intención hoy es la misma que, hace ya más de 70 años motivó a Nicolás Guillén cuando, luego de exponer ante los ojos de sus compatriotas la poca halagadora realidad del racismo familiar y su temible amenaza, el gran poeta antillano concluye, como ahora yo concluyo, declarando que:

Todas estas cosas son ciertas, y cuando las digo no me anima más deseo que el de sacar a la luz muchos de nuestros males, desempolvarlos y exponerlos al sol de todos, de blancos y de negros, a ver si es posible que todos también, convenciéndonos de que no nos queremos tanto como decimos, nos aplicamos a la hermosa tarea de actuar un poco [como genuinos hombres y mujeres de estas nuestras américas], sustituyendo los abrazos postizos y los artículos de banderitas por un mutuo respeto y por una definitiva comprensión (GUILLÉN, 1975, v. 1, p. 5-6).

Abstract

Beginning with a review of the importance of the Crusades and medieval notions of the barbarus to Kiem, this essay is a discussion of the historical roots and structural matrices of the notion of race and the racialization process that took place in the Americas. It emphasizes the creation there of Society of Race and of racial castes and (in the aftermath of the haitian Revolution and the nation building process) of a growing Anxiety of Race. It goes on to delineate the two major stages and three overlapping in which, from the 19th and into the 20th century, their structural features are progressively expressed and contested.

Referências

- BALAGUER, Joaquín. *La isla al revés: Haiti y el destino dominicano*. Santo Domingo: Ed. Corripio, 1989.
- BLANCO, Tomás. *El prejuicio racial en Puerto Rico*. Edición y introducción de Arcadio Díaz Quiñones. Río Piedras: Ediciones Huracán, 1985.
- BOLÍVAR, Simón. *Obras completas*. Caracas: Ediciones Edime, 1962.
- CAMPBELL, Mary B. *The witness and the other world: exotic European travel writing, 400-1600*. Ithaca: Cornell University Press, 1988.
- COLÓN, Cristóbal. *Textos y documentos completos*. Prólogo y notas de Consuelo Varela. Madrid: Alianza Universidad, 1982.
- EANES DE AZURARA, Gomes. *Chronicle of the discovery and conquest of Guinea*. Translated by Charles Raymond Beazley and Edgar Prestage. London: Hakluyt Society, 1896.
- FERNÁNDEZ-ARMESTO, Felipe. *Columbus*. New York: Oxford University Press, 1991.
- FONER, Philip S. *A history of Cuba and its relations with the United States*. New York: International Publishers, 1962.
- FRAGINALS, Manuel Moreno. *El ingenio: complejo económico social cubano del azúcar*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1978.
- GARCÍA CALDERÓN. *Les démocrates latines de l'Amérique*. Paris: Flammarion, 1912. p. 327.

- GRANZOTTO, Gianni. *Christopher Columbus: the dream and the obsession*. New York: Doubleday, 1985.
- GUILLÉN, Nicolás. *Obra poética*. La Habana: Letras Cubanas, 1980.
- _____. *Prosa de prisa 1929-1972*. La Habana: Editorial Arte y Literatura, 1975.
- JAMES, C.L.R. *The black jacobins: Toussaint l'ouverture and the San Domingo revolution*. New York: Vintage Books, 1963.
- JEFFERSON, Thomas. Notes on the State of Virginia. In: _____. *Writings*. New York: Library of America, 1984. p. 268.
- KIMBLE, George H.T. *Geography in the middle ages*. London: Methuen, 1938.
- LACH, Donald F. *Asia in the making of Europe*. Chicago; London: University of Chicago Press, data. v. 2: A century of wonder, book 2: The literary arts. p. 86.
- LAWLESS, Robert. *Haiti's bad press*. Rochester: Schenkman Books, 1992.
- LLORENS TORRES, Luis. La isla ignorada. In: ZAVALA, Iris M.; RODRÍGUEZ, Rafael (Ed.). *Libertad y crítica en el ensayo político puertorriqueño*. Rio Pedras: Ediciones Puerto, 1973. p. 237.
- MARTÍ, José. *Obras completas*. Edición Gonzalo de Quesada. La Habana: Editorial Trópico, 1953.
- MONTAGUE, Ludwell Lee. *Haiti and the United States, 1714-1938*. Durham: Duke University Press, 1940.
- PAGDEN, Anthony. *The fall of natural man: the American indian and the origins of comparative ethnology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- PALÉS MATOS, Luis. *Poesía, 1915-1956*. San Juan: Editorial U.P.R., 1968.
- PARRY, J.H. *The discovery of the sea*. Berkeley: University of California Press, 1981.
- PÉREZ, Louis A. *On becoming Cuban: identity, nationality and culture*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, c1999.
- PIKE, Ruth. *Enterprise and adventure: the Genovese in Seville and the opening of the new world*. Ithaca: Cornell University Press, 1966.
- RODINSON, Maxime. *Europe and the mystique of Islam*. Seattle; London: University of Washington Press, 1987.
- RUSSEL, Peter. *Prince Henry "The Navigator": a life*. New Haven: Yale University Press, 2000.
- SACO, José Antonio. *Obras de Don José Antonio Saco*. New York: Librería Americana y Estranjera de Roe Lockwood e Hijo, 1853.
- SANDERS, Ronald. *Lost tribes and promised lands: the origins of American racism*. New York: Harper Collins, 1992.

-
- SCHMIDT-NOWARA, Christopher. *Empire and antislavery: Spain, Cuba, and Puerto Rico, 1833-1874*. Pittsburgh: University of Pittsburgh, 1999.
- STABB, Martin S. *In quest of identity*. Chapel Hill: University of North Carolina, 1967.
- TAVIANI, Paolo Emilio. *Columbus: the great adventure: his life, his times, and his voyages*. New York: Orion Books, 1991.
- VARELA, Consuelo. *Colón y los florentinos*. Madrid: Alianza Editorial, 1988.
- VERLINDEN, Charles. Some aspects of slavery in medieval Italian colonies; The Italian colony of Lisbon and the development of Portuguese metropolitan and colonial economy. In: _____. *The beginnings of modern colonization: eleven essays with an introduction*. Ithaca: Cornell University Press, 1970. p. 70-112.
- WILLS, Garry. *Inventing America: Jefferson's Declaration of Independence*. New York: Vintage Books, 1979.
- ZENÓN CRUZ, Isabelo. *Narciso descubre su trasero: el negro en la cultura puertorriqueña*. Humacao: Editorial Furidi, 1974.