

Introducción:

Reflexión sobre los modos de pensar la raza en la modernidad tardía

En el año 1837, don Domingo Estrada, un joven de 18 años natural de la villa de San Germán, deseaba consumir la promesa de matrimonio que le había hecho a doña María Gertrudis Ortiz Renta, quien a la sazón contaba con 16 años de edad.¹ Como todo buen hijo obediente, exploró la voluntad de su legítima madre, “viuda de [su] indubitable padre don Bartolomé Estrada”, quien gustosamente impartió su consentimiento y otorgó la licencia necesaria para efectuar el enlace. Igualmente, se presentó ante el padre de su pretendida, don Francisco Ortiz Renta, para pedirle su aprobación y licencia, elemento indispensable para poder realizar su unión. Para ese entonces, el gobierno español prohibía a los sacerdotes que procedieran a efectuar ritos matrimoniales sin el permiso escrito de los padres de los contrayentes. Cual no sería la sorpresa del joven Domingo al confrontarse con la rotunda negativa del padre de su prometida. Perplejo ante el inesperado giro de los eventos, se retira sin cuestionar a su suegro. Pensaba que como hombre honrado debía proteger la reputación de su pretendida y evitar que esta se viera involucrada en un escándalo. No obstante, luego de meditarlo con más detenimiento, llega a la conclusión de que se le había desairado injustamente, por lo que decide interponer un

1. Caso de Domingo Estrada y María Gertrudis Ortiz, 1837. Archivo General de Puerto Rico, Fondo de los Gobernadores Españoles, Asuntos políticos y civiles, Matrimonio 1821-39, caja 144. Todos los detalles que se discuten sobre este caso están contenidos en el citado expediente.

recurso legal ante el gobernador de la isla con la intención de que se le concediera la preciada licencia.

He reparado que el consentimiento pedido y negado carece de todo apoyo legal, porque no mediando ni interviniendo ninguna diferencia en las cualidades civiles de los contrayentes; porque gozan de aquella igualdad y limpieza de sangre que contribuye a la unión de los matrimonios para no impedirlos ni estorbarlos; es indubitable, que el disenso del Padre y su resistencia a[,] no está fundamentada con el concepto de la ley, que al parecer, es el único que puede bastar en casos de esta naturaleza.

El reclamo de don Domingo hacía perfecto sentido dentro de los parámetros de la legislación civil vigente. Varias décadas antes, en 1776, el rey Carlos III había emitido la “Pragmática Sanción contra Matrimonios Desiguales”, la cual establecía que los hijos e hijas de familia menores de edad necesitaban el consentimiento paterno –o en ausencia de este, el de la persona encargada– para poder contraer matrimonio.² La intención de tal disposición era mantener el orden que estaba siendo amenazado por el aumento de alianzas matrimoniales entre personas que no gozaban del mismo “estado” y “condición” dentro de la jerarquía social.³

Domingo consideraba que no existía diferencia entre las cualidades civiles de su prometida y las de él, y presenta como prueba su certificado de bautismo y la licencia de su madre. Siguiendo el protocolo estipulado en estos casos, el gobernador ordena al alcalde del pueblo que cite al padre de la novia para que exponga los motivos de su negativa. Este expresa que la única razón que lo movía a resistirse al enlace de su hija con Domingo es “de ser éste habido, tenido y reputado en [la] Villa por pardo”.

Ante el testimonio del padre de la novia, el gobernador da curso a una investigación más amplia mediante la cual se ordena tomar informes confidenciales de ciudadanos de probidad de la villa sobre la calidad de los contrayentes y así establecer si efectivamente existían diferencias entre los mismos. No obstante, cuando se reciben los informes, estos revelan que el matrimonio se había efectuado, ya que los

2. “Pragmática Sanción contra Matrimonios Desiguales, 1776”, *Boletín de Historia Puertorriqueña*, vol. 2, núm. 9, agosto de 1950, pp. 279-288. La misma se extiende a las colonias en 1778.

3. Patricia Seed, *To Love, Honor, and Obey in Colonial Mexico: Conflicts over Marriage Choice, 1574-1821*. Stanford, Stanford University Press, 1988, p. 203.

padres de ambos contrayentes habían prestado su “libre y espontáneo consentimiento”.

En su testimonio, el alcalde de San Germán, uno de los informantes, no solo se limita a participar las nuevas del enlace, sino que ofrece, además, una serie de jugosos detalles. Expone que mientras los padres y abuelos de la novia habían merecido siempre en esa villa y pueblos inmediatos el concepto de blancos de distinguido nacimiento, los del novio habían sido “tenidos y reputados en el concepto público, por pardos cuarterones”. A esto añade

que cualquier desigualdad que resulte entre los expresados Domingo Estrada y Doña María Gertrudis Ortiz Rentas, se la han disimulado sus respectivos padres, en tal manera que se hallan casados a (*sic*) virtud de haber dado aquellos sus asentos (*sic*).

Otro informante, don Francisco Pimentel, expresa que el hecho de que los padres hubiesen permitido el matrimonio era prueba suficiente para él de que no existía una desigualdad notable entre los contrayentes, expresando:

Por lo que me persuado no había entre ellos notable desigualdad, porque habiéndola no hubieran despreciado los recursos que le franquea la ley para disentir el matrimonio.

Por último, el tercer informante, el licenciado José Dolores de Acosta opina

Que toda la desigualdad que pudiera haber, se halla subsanada con la celebración del matrimonio que ritualmente han contraído, a virtud de la licencia de los Padres de los Cónyuges, a consecuencia de la cual ha procedido el Padre Cura y Vicario a la unión conyugal.

Estas diversas opiniones en cuanto al significado del matrimonio de Domingo y María Gertrudis ponen de manifiesto la plasticidad —y disconformidad con respecto al presente— de las concepciones raciales que circulaban en el Puerto Rico del siglo XIX.

Para el alcalde la diferencia existía, estaba clara y no había duda en su mente de que el matrimonio quizás podía “disimularla” o perdonársele, pero no cambiarla; era una cualidad fija e inmutable. Para el segundo informante, aunque algunos estimasen que existía cierto grado de desigualdad entre los contrayentes, el hecho de que los padres hubiesen consentido al matrimonio lo convencía de que eran bá-

sicamente iguales. Para él, el lazo matrimonial evidenciaba la igualdad de la pareja. Por último, el tercer informante concibe la alianza matrimonial como un proceso que corregía diferencias y transformaba la condición racial de por lo menos uno de los contrayentes. Esta opinión queda expresada de una manera mucho más gráfica por Antonio Cordero, quien en 1826 se desempeñaba como alcalde del pueblo de Loíza. A su juicio,

...en algunas familias, ya sea por los enlaces, o por otras causas, como se ve muy a menudo, han pasado a blancos unos y otros permanecen en su primitiva esfera de morenos, o pardos libres...⁴

En síntesis, se plantea el matrimonio como un mecanismo racializador, es decir, como un proceso que producía o transformaba identidades raciales.

La historia de Domingo y María Gertrudis nos ofrece una magnífica oportunidad para adentrarnos a lo que constituye el foco principal de este trabajo: el análisis del complicado terreno de las concepciones raciales que circularon en la América decimonónica y su encarnación particular en el contexto puertorriqueño. Tal empresa representa retos significativos dado que, como pone de manifiesto el caso que venimos discutiendo, las evaluaciones que se hacen sobre la pareja no se expresan en vocablos raciales que nos sean familiares en la actualidad. Por ejemplo, don Domingo insiste en el hecho de que no existía “ninguna diferencia en las cualidades civiles de los contrayentes” ya que ambos gozaban de “aquella igualdad y limpieza de sangre que contribu[ía] a la unión de los matrimonios para no impedirlos ni estorbarlos”. Como prueba de su paridad social presenta su partida de bautismo, la cual no ofrece ningún distintivo explícito sobre su estatus racial. El referido documento simplemente establece que Domingo es hijo legítimo y nombra a sus padres como don y doña. ¿Será que existen claves raciales en este entramado que se le escapan a la óptica moderna?

Igualmente, el joven argumenta que goza de limpieza de sangre al igual que su prometida. ¿Cuál sería el significado de esta expresión en este contexto? ¿Cuáles eran los indicadores de limpieza de sangre de la época? ¿Cómo se establecía lo que era una desigualdad notable? ¿A qué se referían los contemporáneos de Domingo cuando expresan que

4. Caso Dionisio Pérez y Dominga Galvarín, 1826, Archivo General de Puerto Rico, Fondo de los Gobernadores Españoles, Asuntos políticos y civiles, Matrimonio 1821-39, caja 144.

hay miembros de familias que han “pasado a blancos unos y otros permanecen en su primitiva esfera de morenos, o pardos libres...”? ¿Qué significaba ser pardo o blanco en tal contexto? ¿Será que el universo racial decimonónico isleño guardaba notables diferencias con el que emerge en el siglo xx?

BREVE MIRADA A LO RACIAL

El estudio de las relaciones raciales en Puerto Rico ha sido relegado a un segundo plano por la historiografía local. Hay quienes atribuyen este fenómeno a la ampliamente difundida creencia de que en Puerto Rico no existe el racismo. Esta postura plantea que la mezcla cultural de indios, españoles y africanos engendró una sociedad predominantemente criolla, lo que redundó en la formación de una nación relativamente homogénea.⁵ De ahí que la mención de lo racial se haya dado predominantemente dentro del contexto de los estudios de la esclavitud.⁶ En este escenario, lo esclavo se asocia con lo foráneo —el otro africano— ajeno a lo criollo puertorriqueño. Es decir, que la raza es patrimonio del “otro” y ese otro parece residir eternamente en el ámbito de la esclavitud.⁷ Lo “africano” —o la “raza”— se concibe como un

-
5. Miriam Jiménez Román, “Un hombre (negro) del pueblo: José Celso Barbosa and the Puerto Rican ‘Race’ Toward Whiteness”, *Centro de Estudios Puertorriqueños*, vol. 8, núm. 1-2, 1996, p. 9.
 6. Véase, por ejemplo, Luis Díaz Soler, *Historia de la esclavitud negra en Puerto Rico, 1493-1890*. Río Piedras, Editorial de la Universidad de Puerto Rico, 1953. Para una discusión crítica de los argumentos de Díaz Soler y de otros historiadores de su generación, véase, Raúl Mayo Santana, Mariano Negrón Portillo y Manuel Mayo López, *Cadenas de esclavitud... y de solidaridad. Esclavos y libertos en San Juan, siglo XIX*. Río Piedras, Centro de Investigaciones Sociales Universidad de Puerto Rico, 1997 y Luis A. Figueroa, *Sugar, Slavery, and Freedom in Nineteenth Century Puerto Rico*. San Juan/Chapel Hill, Editorial de la Universidad de Puerto Rico/The University of North Carolina Press, 2005.
 7. La Nueva Historia se dio a la tarea de dismantelar el discurso de la “otredad” de los negros y las negras construido por la historiografía tradicional. La nueva generación no solo puso de relieve los graves conflictos de clase y políticos que permearon nuestro pasado, sino que además resaltó el carácter negro y mulato de las clases trabajadoras isleñas. No obstante, el marcado énfasis de la Nueva Historia en el estudio de las relaciones de producción y en los conflictos generados por dichas relaciones limitó el análisis de lo racial al estudio del prejuicio y cómo este era utilizado por las clases dominantes para explotar a la clase trabajadora, de una parte, o al estudio de la impugnación del prejuicio por parte de los y las trabajadoras y la creación de lazos de solidaridad clasista, de otra. Como se verá más adelante, la

legado inscrito en la piel, pasado de generación en generación, siempre vinculado a unas características somáticas fijas.

Conceptuaciones recientes plantean la raza como una categoría socialmente construida sin base alguna en la biología. No obstante, el hecho de que las razas sean construcciones sociales desprovistas de un anclaje concreto no significa que no sean “reales” en tanto constituyen polos alrededor de los cuales se construyen y resisten identidades.⁸ Autores tales como Michael Omi y Howard Winant conceptúan la raza como un fenómeno cuyo significado se disputa en el terreno de lo social. Desde esta perspectiva, la raza es un elemento constitutivo de las identidades individuales así como de las relaciones entre individuos y un componente irreducible de las identidades colectivas y de las estructuras sociales. De ahí que lo racial no pueda subsumirse en el estudio de otras dinámicas sociales, tales como la clasista, por ejemplo. Una vez se reconoce que la raza no es un atributo “natural”, sino uno social e históricamente construido, es posible analizar los procesos a través de los cuales los significados raciales son decididos y cómo se asignan las identidades sociales (procesos de racialización) en una sociedad en particular.⁹

Más aún, las identidades raciales no son prerrogativa exclusiva del “otro”; todo el mundo ostenta identidades raciales. La diferencia estriba en que algunas de ellas se construyen como hegemónicas –y se asocian con categorías universales tales como persona o humano–, mientras que otras llevan la marca de lo abyecto y deben señalizarse

conceptuación de lo racial exclusivamente en términos de presencia o ausencia de prejuicios deja sin interrogar el concepto de raza e inadvertidamente lo construye como algo estático, vinculado a la biología y ajeno al terreno de la acción social. Para una muestra de las posturas principales de la Nueva Historia, véase Gervasio L. García, *Historia crítica, historia sin coartadas: Algunos problemas de la historia de Puerto Rico*. San Juan, Ediciones Huracán, 1983; María de los Ángeles Castro, “De Salvador Brau hasta la ‘novísima’ historia: Un replanteamiento y una crítica”, *Op. Cit. Revista del Centro de Investigaciones Históricas*, vol. 4, 1988-1989, pp. 9-56; Ángel Quintero Rivera, “Socialista y tabaquero: la proletarización de los artesanos”, *Sin Nombre* vol. 8, núm. 4, 1978, pp. 100-137; Ángel Quintero Rivera, *Patricios y plebeyos: Burgueses, hacendados, artesanos y obreros. Las relaciones de clase en el Puerto Rico de Cambio de siglo*. San Juan, Ediciones Huracán, 1988.

8. Abdul R. JanMohamed, “Sexuality on/of the Racial Border: Foucault, Wright, and the Articulation of ‘Racialized Sexuality’”, en Domna Stanton, *Discourses of Sexuality: From Aristotle to Aids*. Ann Arbor, University of Michigan Press, 1992, pp. 94-116.
9. Michael Omi y Howard Winant, *Racial Formation in the United States*. New York, Routledge, 1994.

para justificar su subyugación o, en casos extremos, su exterminio.¹⁰ Este punto lo ilustra magistralmente la escritora Toni Morrison cuando plantea que en la sociedad estadounidense, por ejemplo, la blancura es un estatus “no raciado” (*nonraced*). Su normatividad invisible se recrea constantemente en oposición a la intensa visibilidad de la negrura. Así, la blancura se simboliza mediante nociones que connotan lo habitual y acostumbrado —como, por ejemplo, lo humano—, mientras que la negrura se representa como lo inusual o insólito, es decir, como salvajismo. En pocas palabras, la raza es el patrimonio de los “de color” mientras que los blancos no tienen raza; son simplemente personas.¹¹

Durante la década que comienza en 1990, la historiografía sobre Puerto Rico incorpora las contribuciones de Omi y Winant, así como las de otros muchos autores y autoras que esbozan posturas teóricas afines. Tomados en conjunto, estos trabajos desarrollan acercamientos que privilegian el análisis de lo racial como elemento central de la sociedad isleña, por lo que representan una contribución significativa a la historiografía.¹² Sin embargo, la tarea de pensar la raza como una construcción social ha probado ser espionosa,

10. Esta aseveración merece ser matizada. En el caso de Puerto Rico, por ejemplo, los niveles de opresión y resistencia son múltiples y cambiantes. Para una discusión de las complejidades raciales y étnicas del Puerto Rico decimonónico, véase Ángel G. Quintero Rivera, “Vuelta con mantilla, al primer piso. Sociología de los santos”, en *íd.* (ed.), *Virgenes, magos y escapularios. Imaginería, etnicidad y religiosidad popular en Puerto Rico*. San Juan, Centro de Investigaciones Sociales de la Universidad de Puerto Rico/Centro de Investigaciones Académicas de la Universidad del Sagrado Corazón, 1998, pp. 9-100.

11. Elizabeth Ann Beaulieu (ed.), *The Toni Morrison Encyclopedia*. Westport, Greenwood Press, 2003, p. 375.

12. Por ejemplo, el volumen 8, núm. 1-2, 1996 de la revista *Centro de Estudios Puertorriqueños* se dedicó íntegramente al tema de la raza. Véase, además, Mariano Negrón Portillo y Raúl Mayo Santana, *La esclavitud urbana en San Juan de Puerto Rico. Estudio del Registro de Esclavos de 1872: primera parte*. Río Piedras, Centro de Investigaciones Sociales/Ediciones Huracán, 1992; Raúl Mayo Santana, Mariano Negrón Portillo y Manuel Mayo López, *Cadenas de esclavitud... y de solidaridad*, *ob. cit.*; Mariano Negrón Portillo y Raúl Mayo Santana, *La esclavitud menor. Estudio del Registro de Esclavos de 1872: Segunda parte*. Río Piedras, Centro de Investigaciones Sociales Universidad de Puerto Rico, 2007; Jorge L. Chinae, “Race, Colonial Exploitation and West Indian Immigration in Nineteenth-Century Puerto Rico, 1800-1850”, *The Americas*, vol. 52, núm. 4, 1994, pp. 495-520; Jay Kinsbruner, *Not of Pure Blood: The Free People of Color and Racial Prejudice in 19th Century Puerto Rico*, Durham, Duke University Press, 1996; Félix Matos Rodríguez, *Women and Change in San Juan, Puerto Rico, 1820-1868*, Gainesville, University Press of Florida, 1999; Eileen Suárez Findlay, *Imposing Decency: The Politics of Sexuality and Race in Puerto Rico*. Durham, Duke University Press, 1999.

sobre todo, por la dificultad que entraña el disociar lo racial de las concepciones modernas del cuerpo.

En la modernidad el cuerpo se piensa como una entidad con unas características definitorias. Es precisamente en esos elementos, los cuales se comprenden como designios de la naturaleza, donde se ubica la raza o las “diferencias inmanentes” entre seres humanos. Tales entendidos han sido elevados al rango de verdad científica, por lo que se han diseminado ampliamente hasta convertirse en sentido común. Al valorar la comprensión moderna de la raza como superior, no existe motivo para cuestionar sus premisas ni para examinar sus repercusiones. Así, conceptos relativamente recientes como fenotipo y genotipo, por ejemplo, se consideran instrumentos analíticos que reflejan una comprensión inédita de un fenómeno que hasta entonces no había sido descifrado en toda su complejidad. De ahí que resulte tan difícil teorizar la raza sin descansar en mayor o menor medida en presuposiciones biológicas. La relación intrínseca que teje el concepto moderno de raza entre la diferencia racial y la biología es muy difícil de dislocar, justamente porque se asienta en ideas ampliamente naturalizadas en nuestra sociedad. Como se verá a continuación, la concepción del cuerpo como un ente orgánico, evidente e inalterable se ha constituido en una frontera difícil de rebasar aun para aquellos y aquellas que se han embarcado en la empresa de analizar la raza como un fenómeno socialmente construido.

EL CUERPO COMO LA FRONTERA ÚLTIMA DE LA NATURALIZACIÓN DE LA RAZA

Eileen Suárez Findlay, en su importante trabajo sobre los vínculos entre la sexualidad, la raza y la política en el Puerto Rico de finales del siglo XIX y principios del siglo XX, se pregunta porqué será que la mancuerna raza/sexualidad es una constante en las relaciones de poder. Alega, siguiendo a Joan Scott y Elaine Combs-Schilling, que al igual que ocurre con las nociones de género, lo racial frecuentemente se relaciona con características físicas, por lo que es fácilmente vinculado con el cuerpo y, como tal, se presume como “natural”.¹³ Concluye que “[t]ales afirmaciones de autoridad inalterable son aún más potentes cuando se unen con planteamientos acerca de la sexua-

13. Suárez Findlay, *Imposing Decency...*, ob. cit., p. 11.

lidad y su supuesta necesidad biológica; son entonces, ‘indudablemente naturales’¹⁴

Aunque el argumento de Suárez Findlay es persuasivo, estimo que hay que agregarle ciertos matices de modo que podamos desmontar algunas de sus implicaciones. Tal y como señala Peter Wade, la relación entre género, raza y sexualidad resulta obvia a primera vista. El argumento usualmente se desenvuelve de la siguiente forma: si se entiende que ciertos grupos poseen unas características dadas—ya sean raciales, étnicas o nacionales— y que esas características gozan de cierta coherencia y continuidad a través del tiempo, entonces la reproducción de este grupo deberá involucrar la reproducción sexual, proceso que claramente comprende relaciones entre los géneros e implica ideas complejas sobre los hombres y las mujeres y sobre su comportamiento, particularmente en el ámbito del sexo y la sexualidad. De ahí que cualquier interés en lo racial involucre una preocupación por la sexualidad y el género. No obstante, aunque la lógica de este argumento es evidente, Wade opina que es demasiado simplista.¹⁵

Según este autor, es vital percatarse de que la reproducción de un grupo humano o de una institución no necesariamente depende de la reproducción sexual, como presupone el argumento anterior. En este sentido, ofrece como ejemplo el trabajo de Ann Stoler,¹⁶ en el cual esta autora evidencia cómo en el caso de las colonias holandesas y francesas existían preocupaciones no solo en torno al asunto de la reproducción sexual, sino también sobre lo que podría denominarse como “contagio”; es decir, la transmisión del carácter moral mediante la vida en el trópico y la convivencia con los nativos. Presumir que el sexo importa porque las “razas” deben reproducirse sexualmente sesga la comprensión de lo que se estima que constituye una “raza”.¹⁷ La reproducción racial mediante el acto sexual, nos remite inmediatamente al terreno de los entendidos de la biología moderna.

Este es precisamente el caso de Verena Stolcke, quien al explicar las jerarquías socio-raciales que se construyen en la Hispanoamérica colonial y resaltar la centralidad de las mujeres en este proceso utiliza la

14. Eileen Suárez Findlay, “La raza y lo respetable: las políticas de la prostitución y la ciudadanía en Ponce en la última década del siglo XIX”, *Op. Cit. Revista del Centro de Investigaciones Históricas*, vol. 16, 2005, p. 104.

15. Peter Wade, *Race, Nature and Culture. An Anthropological Perspective*. London, Pluto Press. 2002, p. 21.

16. Ann Laura Stoler, *Race and the Education of Desire: Foucault's 'History of Sexuality' and the Colonial order of things*. Durham, Duke University Press, 1995.

17. Wade, *Race, Nature, and Culture. An Anthropological Perspective*, ob. cit., p. 23.

siguiente frase de un médico inglés de mediados del siglo XIX para ilustrar su argumento: “el útero es para la raza lo que el corazón es para el individuo: es el órgano para la circulación de la especie”.¹⁸ La sinécdoque del útero para simbolizar a la mujer encauza la comprensión de lo racial hacia los entendidos modernos en el cual las diferencias entre humanos se entienden como producto de la reproducción biológica.

Según esta autora, el concepto de “raza” fue adoptado en España para legitimar la discriminación y el acoso a las comunidades no cristianas y a sus descendientes convertidos, basados en la creencia de que su fe era hereditaria.¹⁹ Sin embargo, no puede presuponerse que el significado del concepto de herencia en la España de los siglos XVI y XVII fuera igual al significado de herencia que se empieza a manejar hacia finales del siglo XIX o al de los entendidos que sobre este concepto se tengan hoy. En efecto, la noción de herencia como un hecho biológico indisputable no emerge en Europa hasta el siglo XIX.²⁰ Antes de eso, la metáfora de la sangre como conductora de características que conformaban un linaje particular aludía a causas metafísicas, ambientalistas o distendidamente hereditarias.²¹ Es decir, que la transmisión de características particulares de padres a hijos –lo que hoy entendemos como herencia– no necesariamente se comprendía como un efecto de la reproducción biológica.

Un buen ejemplo de esto lo ofrecen las ideas respecto a la “herencia” de la fe –y por ende, de la mancha o la pureza de sangre– en la España de los siglos XVI y XVII. En ese entonces, la creencia de que los padres pasaban sus pecados a los hijos estaba ampliamente difundida. No obstante, el traspaso de la mancha no necesariamente se pensaba como producto de la concepción y el nacimiento; existían otras formas de pensar el “contagio”, como, por ejemplo, mediante la leche materna. De ahí que se advirtiera a los padres cristianos que se abstuvieran de utilizar nodrizas conversas o moriscas porque estas mancharían a sus hijos permanentemente, aunque provinieran de cristianos viejos

18. Verena Stolcke, “Mujeres invadidas: La sangre de la conquista de América”, en *Cuadernos Inacabados* 12, Madrid, Horas y Horas, Editorial Feminista, 1990, p. 33.

19. Stolcke, “Mujeres invadidas:...”, ob. cit., p. 34.

20. Carlos López Beltrán, “De perfeccionar el cuerpo a limpiar la raza: sobre la sangre y la herencia (c. 1750-c.1870)”, *Revista Relaciones*, vol. 23, núm 91, 2002, p. 238.

21. López Beltrán, “De perfeccionar el cuerpo...”, ob. cit., p. 247. Este autor sostiene lo siguiente: “Es sobre todo en el marco de un hereditarismo determinista más estricto donde el río de sangre deja de ser una metáfora para convertirse en una fuerza materializada abrumadora que lo engloba todo, y que hace que las personas se vuelvan racistas, eugenistas y, dadas las circunstancias, en asesinas”.

por los cuatro costados. El dicho popular “Lo que en la leche se mama en la mortaja se pierde” recoge precisamente esta convicción.²²

Una observación crítica que se le ha hecho recientemente a la historiografía colonial Hispanoamericana en general es que tiende a estudiar las dinámicas raciales a partir de concepciones modernas. Los entendidos del siglo xx son históricamente específicos y no pueden forzarse sobre contextos históricos distintos. En los estudios sobre la Nueva España en el siglo xviii, por ejemplo, Magali M. Carrera observa cómo erróneamente, a su juicio, se introducen de forma implícita nociones raciales de los siglos xix y xx. Según ella, los usos de las construcciones raciales del siglo xviii en la Nueva España deben ser comprendidos a la luz del pensamiento europeo de esa época, así como de las condiciones culturales específicas de esa sociedad en particular. Por otra parte, el desarrollo de las teorías raciales de los siglos xix y xx estuvo íntimamente ligado a procesos históricos foráneos al mundo colonial hispánico, como, por ejemplo, los proyectos decimonónicos elaborados alrededor de la construcción de naciones, la colonización y las expediciones científicas.²³ En este contexto, las nuevas disciplinas académicas —como la antropología, por ejemplo—, y el paradigma de la ciencia moderna, desarrollaron justificaciones para la incursión de las potencias europeas en África, Asia y el Cercano Oriente. De ahí que el imperialismo y las formas de entender la relación de Occidente con las otras partes del mundo sean dos dimensiones de un mismo proyecto.²⁴ Es precisamente en esta coyuntura imperialista donde se forjan los entendidos modernos de la diferencia racial, como parte del proceso de construir el Occidente como superior, norma y canon. Las teorías raciales que germinaron en este entorno sostenían que los grupos humanos tenían características biológicas que los distinguían y se manifestaban no solo en la apariencia, sino en su comportamiento y en sus capacidades intelectuales. Estas teorías encauzaron la comprensión de lo racial hacia procesos biológicos, naturalizaron la diferencia entre grupos humanos y sustrajeron la discusión de lo racial de su historicidad.

22. María Elena Martínez, *Genealogical Fictions: Limpieza de Sangre, Religión, and Gender in Colonial Mexico*. Stanford, Stanford University Press, 2008, p. 55.

23. Magali M. Carrera, *Imagining Identity in New Spain: Race, Lineage, and the Colonial Body in Portraiture and Casta Paintings*. Austin, University of Texas Press, 2003, p.10.

24. Peter Wade, “Race, Nature, and Culture”. *Man*, New Series, vol. 28, núm. 1, 1993, pp. 17-34.

Aunque es cierto que el concepto de raza implica diferencias “inmanentes” entre humanos de ambos géneros, esas diferencias se piensan de forma distinta en distintos momentos. De ahí que sea imposible que en la Nueva España del siglo XVIII o en el Puerto Rico del temprano XIX, las personas comunes y corrientes imaginaran las diferencias “esenciales” entre individuos de ambos géneros como producto de la biología o de la herencia del material genético, ya que el concepto de biología se acuña por primera vez en 1801 y el de genética, en 1906.²⁵ De hecho, según Wade, el racismo biológico frecuentemente vinculado con las tipologías raciales decimonónicas y la llamada ciencia racista no era tan enteramente “biológico” ni en su pensamiento teórico ni en su práctica. No es hasta bien entrado el siglo XX, con el descubrimiento de la estructura del ADN, que sostiene que los genes son un tipo de mapa o código inalterable por procesos somáticos, cuando surge una verdadera teoría dura de la herencia.²⁶ No obstante, al igual que plantea Carrera con respecto al mundo colonial novohispano, el grueso de la literatura que examina la raza en el Puerto Rico decimonónico enfatiza en mayor o menor medida la importancia de la variación fenotípica en la constitución de lo racial y la conciben predominantemente como producto de la reproducción biológica.

25. Wade, *Race, Nature, and Culture. An Anthropological Perspective*, ob. cit., p. 37. El concepto biología aparece por primera vez en el *Diccionario de la Real Academia Española* en la edición de 1884 y el de genética hace su aparición en 1936. Véase <<http://buscon.rae.es/ntlle/SrvltGUILoginNtlle>>.

26. Wade, *Race, Nature, and Culture. An Anthropological Perspective*, ob. cit., p. 68. Es pertinente aclarar que la idea de la solidez de las definiciones biológicas de la raza proviene más bien de las concepciones populares derivadas de las teorías raciales de finales del siglo XIX y principios del XX, que de un consenso dentro de la comunidad científica. En efecto, aunque todavía hay científicos que defienden la utilidad de las definiciones biológicas de la raza, la posición predominante es que tal idea como algo anclado en la biología está obsoleta precisamente porque no explica adecuadamente la variación humana. Véase Joseph L. Graves y Michael R. Rose, “Against Racial Medicine”, *Patterns of Prejudice*, vol. 40, núm. 4/5, sept. 2006, pp. 481-493 y Massimo Pigliucci y Jonathan Kaplan, “On the Concept of Biological Race and its Applicability to Humans”, *Philosophy of Science*, vol. 70, núm. 5, dic. 2003, pp. 1161-1172. Paradójicamente, una de las conclusiones del Proyecto del Genoma Humano completado en el 2003 es que no existen razas humanas biológicamente hablando. A pesar de esto, la variación genética se continúa utilizando para explicar diferencias raciales. Para una discusión de la invalidez de la relación raza/genética, véase Perry W. Payne y Charmaine Royal, “The Role of Genetic and Sociopolitical Definitions of Race”, *Journal of the American Academy of Orthopedic Surgeons*, vol. 15, Supplement 1, 2005, pp. 100-104 y Alan H. Goodman, “Why Genes Don’t Count (for Racial Differences in Health)”, *American Journal of Public Health*, vol. 90, núm. 11, 2000, pp. 1699-1702.

Según Peter Wade, el fenotipo, comprendido como algo perteneciente a la esfera de la biología y, por ende, al terreno de lo natural, ha probado ser una frontera difícil de rebasar, aun para aquellos estudiosos cuyos trabajos han sido fundamentales en el proceso de plantear la raza como un fenómeno socialmente construido.²⁷ Usualmente el fenotipo se concibe como un terreno neutral —un hecho biológico objetivo— sobre el cual se construyen significados sociales. En este sentido, la visión dualista que encierra esta postura es similar a la que desarrollaron las feministas de los ochenta con relación a la relación sexo/género. Para estas, las diferencias entre lo femenino y lo masculino eran de carácter social, en lugar de natural. De ahí que distinguieran entre género y sexo, como estrategia para mover el foco de análisis de lo biológico a lo social. No obstante, como han señalado las numerosas críticas a la diada sexo/género, esta maniobra deja sin interrogar la dimensión biológica de la diferencia sexual, facultando así la irrupción de ideas esencialistas por la puerta trasera.²⁸

Lo mismo ocurre con el concepto de raza. Aunque es ampliamente aceptado en las diversas disciplinas que esta es una construcción cultural y que no hay nada de natural en ella, la variación fenotípica permanece sin interrogar, como el último bastión del mundo presocial. No obstante, como plantea Wade siguiendo a Donna Haraway, el fenotipo, como terreno neutral sobre el cual se construye la raza, es a su vez una construcción social que debe cuestionarse y desmantelarse.²⁹

Al igual que ocurre en el caso de la mancuerna sexo/género, la dualidad raza/fenotipo está enmarcada dentro de una de las oposiciones

-
27. Wade, “Race, Nature, and Culture”, ob. cit., pp. 24-25. Un ejemplo que ilustra esta aseveración lo provee el trabajo de Aníbal Quijano. En su magnífico estudio sobre el poder y la colonialidad expresa lo siguiente: “The idea of race is literally an invention. It has nothing to do with the biological structure of the human species. Regarding phenotypic traits, those that are obviously found in the genetic code of individuals and groups are in that specific sense biological. However, they have no relation to the subsystems and biological processes of the human organism, including those involved in the neurological and mental subsystems and their functions” (“Coloniality of Power, Eurocentrism, and Latin America”, *Nepantla: Views from the South*, vol. 1, núm. 3, 2000, p. 575). Para este autor, la raza es un invento, mas no así las características fenotípicas contenidas en los códigos genéticos.
28. Judith Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York, Routledge, 1990; Jane Flax, “Postmodernism and Gender Relations in Feminist Theory”, en Linda J. Nicholson (ed.), *Feminism and Postmodernism*. New York/London, Routledge, 1990, p. 49; Anne Fausto-Sterling, *Sexing the Body: Gender Politics and the Construction of Sexuality*. New York, Basic Books, 2000.
29. Wade, *Race, Nature, and Culture. An Anthropological Perspective*, ob. cit., p. 4.

binarias principales que ha estructurado el pensamiento moderno: la división entre naturaleza y cultura. La concepción de que el mundo natural existe independientemente de la intervención humana con sus propias leyes y dinámicas es culturalmente específica y solo hace sentido desde la perspectiva positivista que propone que lo natural se puede estudiar independientemente de lo social. La noción de variación fenotípica es históricamente constituida en el contexto del surgimiento y consolidación de las disciplinas académicas modernas, en lugar de ser una categoría universal y neutral, como implícitamente sugiere la falta de cuestionamiento de dicha noción en el grueso de los trabajos académicos.

En efecto, según apunta Wade, el concepto de fenotipo es racializado en sí mismo, ya que cuando hablamos de características fenotípicas, solo reconocemos aquellas que tienen un significado racial. Es decir, aquellas a las que se les ha atribuido significados particulares en ciertos momentos específicos, como por ejemplo, la textura del pelo, el color de la piel y la forma de la nariz, entre otras. Inclusive, se ha llegado a plantear que reparar en estas diferencias es algo natural en el ser humano.³⁰ ¿Por qué entonces no nos fijamos en los nudillos, los tipos de rodilla o en el largo de la lengua?

UN PRIMER ATISBO AL MUNDO DE LAS NOCIONES RACIALES EN EL PUERTO RICO DECIMONÓNICO

Resulta interesante y llama la atención en la documentación examinada para el presente libro que raramente contiene menciones de características fenotípicas para denotar la condición racial de una persona. En este sentido, las consideraciones raciales que se ventilan en

30. Un ejemplo de esto lo constituye el trabajo de James Sweet, quien argumenta que el racismo basado en el menosprecio de ciertas características fenotípicas antecedió por mucho al surgimiento de la categoría de raza en el siglo xv. Según este autor, en la modernidad temprana se hacía muy difícil distinguir entre la raza y la cultura. Formas de vida consideradas inferiores a las europeas se asociaban con “cualidades genéticas fijas” como, por ejemplo, el fenotipo y el color. De suerte que, aunque los “otros inferiores” adoptaran la cultura europea, sus características físicas proclamaban su inferioridad cultural. En otras palabras, las características fenotípicas, como realidad biológica, hablaban por sí solas. En su opinión, lo que hizo la llamada ciencia racista del siglo xix fue reforzar las viejas –y tal parecería, eternas– nociones ideológicas. Véase James Sweet, “The Iberian Roots of American Racist Thought”, *The William and Mary Quarterly*, vol. 54, núm. 1, 1997, pp. 143-166.

las fuentes examinadas no exhiben influencias de las teorías raciales decimonónicas provenientes de Europa, las cuales privilegiaban las diferencias biológicas –sobre todo fenotípicas– en el proceso de asignación de identidades raciales. En lugar de esto, los discursos raciales esgrimidos por los y las puertorriqueñas en el siglo XIX reflejan nociones más cercanas a las que circularon en los siglos XVII y XVIII en la Hispanoamérica colonial. Conceptos tales como calidad y pureza de sangre eran los que se utilizaban para significar la condición racial de un individuo.

La calidad o clase³¹ de una persona en la sociedad hispanoamericana colonial se expresaba típicamente en términos que hoy entendemos como raciales, por ejemplo, español, mestizo, mulato o indio. Mas estos términos no se referían a diferencias de color, como se interpretan en la actualidad, sino a una clasificación que designaba y separaba a los cristianos viejos, limpios de sangre, de los nuevos conversos e “infielos”, así como sus respectivos descendientes.³² Los primeros, aunque se consideraban “esencialmente” distintos a los dos últimos grupos, no se entendían a sí mismos como de una constitución “biológica” superior. Equiparar la obsesión por la limpieza de sangre de los españoles y sus descendientes en Hispanoamérica con una preocupación por las características fenotípicas o hasta genotípicas de las generaciones futuras, obnubila en lugar de iluminar la comprensión de los procesos de construcción de jerarquías e identidades sociales en el contexto colonial.³³

La rigidez de la concepción moderna de la raza, la cual ancla esta última en el naturalizado terreno de la biología, por un lado, y la fluidez observada en la clasificación racial en la documentación colonial, en la

31. Los conceptos de clase y calidad se entendían como sinónimos en la sociedad puertorriqueña decimonónica. El *Diccionario de la Real Academia Española* de 1803 define el vocablo clase de la siguiente forma: “Orden, ó número de personas del mismo grado, calidad, u oficio; como: clase de los grandes, de los títulos, de los nobles...” (*Diccionario de la Lengua Castellana*. Madrid, Impresora de la Real Academia, 1803, p. 200, 1. Disponible en <<http://buscon.rae.es/ntlle/SrvltGUILoginNtlle>>).

32. Kathryn Burns, “Unfixing Race”, en Margaret R. Greer, Walter D. Mignolo y Maureen Quilligan (eds.), *Rereading the Black Legend: The Discourses of Religious and Racial Difference in the Renaissance Empires*. Chicago, The University of Chicago Press, 2007, p. 191.

33. Andrew B. Fisher y Matthew D. O’Hara, “Introduction: Racial Identities and their Interpreters in Colonial Latin America”, en Andrew B. Fisher y Matthew D. O’Hara (eds.), *Imperial Subjects: Race and Identity in Colonial Latin America*. Durham, Duke University Press, 2009, p. 6.

cual, por ejemplo, un mismo individuo podía aparecer con diferentes denominaciones raciales a lo largo de su vida o hasta simultáneamente, por el otro, ha llevado a muchos estudiosos de la Hispanoamérica colonial a cuestionar la pertinencia del análisis racial en la región dado la dudosa fiabilidad de las fuentes.³⁴ Asimismo, el creciente mestizaje advertido en dicho contexto –a pesar de las restricciones sociales existentes– ha llevado a otros a concluir que el sistema de castas impuesto por España en las colonias era prácticamente inoperante y que lo que definía el estatus social de los individuos era su clase social.³⁵

El debate sobre si lo que primaba en el contexto colonial hispanoamericano eran las jerarquías raciales o de clase ha cautivado a un buen número de estudiosos y estudiosas.³⁶ No obstante, el concepto de clase social, definido ya sea en términos de educación o riqueza³⁷ o a partir de la relación que se tenga con los medios de producción,³⁸ sufre de males similares a los que aquejan al concepto moderno de raza en el contexto de la sociedad colonial hispanoamericana; es decir, que separa elementos que en dicha sociedad iban de la mano. Al igual que el concepto moderno de raza establece diferencias tajantes y fijas entre las características “biológicas” y excluye consideraciones de tipo moral, conductual y religioso, el concepto de clase social explica las diferencias entre individuos en términos exclusivamente socioeconómicos, sin tomar en cuenta los códigos culturales involucrados en la elaboración de dicha clasificación.³⁹

En la sociedad colonial, las diferencias entre españoles, indios, negros o pardos no se imaginaban en el ámbito de la biología, sino que se pensaban como un cúmulo de atributos disímiles, tales como, ocupación, conducta, porte, color, sexualidad, forma de vestir y educación,

34. John K. Chance y William B. Taylor, “Estate and Class in a Colonial City: Oaxaca in 1792”, *Comparative Studies in Society and History*, vol. 19, núm. 4, 1977, pp. 421-33.

35. Steiner A. Saether, *Identities and Independence in the Provinces of Santa Marta and Riohacha (Colombia), ca. 1750-ca. 1850*. Doctoral Dissertation, University of Warwick, 2001, p.13.

36. Para un resumen del debate casta/clase que se desarrolla en la historiografía, véase Saether, *ibíd.*, pp. 10-17.

37. Chance y Taylor, “Estate and Class...”, *ob. cit.*

38. Verena Martínez Alier, *Marriage and Colour in Nineteenth-Century Cuba*. Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1989.

39. Trabajos recientes han demostrado cómo el ordenamiento social basado en jerarquías raciales estuvo vigente en la región tan tarde como el siglo XVIII. Véase, por ejemplo, Aaron Althouse, “Contested Mestizos, Alleged Mulattoes: Racial Identities and Caste Hierarchy in Eighteenth Century Pátzcuaro, Mexico”, *The Americas*, vol. 62, núm. 2, October 2005, pp. 151-175.

entre otros muchos. El pensamiento moderno usualmente tiende a separar estos atributos en categorías analíticas separadas y claramente delimitadas. De ahí que varios estudiosos y estudiosas hayan optado por utilizar el vocablo de “calidad”, voz empleada en la época, como una categoría descriptiva y abandonar la utilización de las categorías analíticas de clase y raza, para poder dar cuenta de la flexibilidad de la clasificación racial en la época colonial.⁴⁰ Esta maniobra pone de manifiesto lo difícil que resulta el alcanzar una comprensión de las nociones raciales existentes en la Hispanoamérica colonial mediante la utilización acrítica de categorías de análisis modernas.

Una vía para rebasar la rigidez de las categorías de análisis asociadas con el pensamiento moderno, de una parte, y los acercamientos puramente descriptivos, de otra, es la que ha adoptado la historiografía hispanoamericana colonial en los últimos tiempos, la cual se ha valido de las agudas observaciones inspiradas por el giro lingüístico para elaborar una estrategia analítica diferente.⁴¹ En lugar de presuponer que existen jerarquías sociales o económicas claramente configuradas o grupos sociales ordenados por unas características fijas y que de lo que se trata es de dar con las categorías analíticas adecuadas y las fuentes documentales apropiadas para descifrar estos fenómenos, las investigaciones recientes se han enfocado en el análisis de los procesos de construcción de identidades sociales. En otras palabras, este acercamiento se centra en la comprensión de las dimensiones culturales y cognitivas subyacentes a la construcción de la diferencia y la semejanza social.⁴²

Según los proponentes del estudio de las identidades, las ventajas analíticas de este tipo de acercamiento son, por lo menos, dos. En primer lugar, permite entender las nociones sociales –sean raciales, clasistas, sexuales, de género o de otro tipo– que circulen en determinada sociedad como recursos discursivos en lugar de reflejos de grupos preconfigurados o de estructuras fijas. Así, las nociones contradictorias con las que frecuentemente nos topamos en la documentación y que antes eran descartadas por su dudoso poder descriptivo, se convierten

40. Fisher y O’Hara, “Introduction: Racial Identities and their Interpreters in Colonial Latin America”, ob. cit., p. 11.

41. Para una discusión clara y sucinta de los cambios paradigmáticos ocurridos en el campo de la historia de América Latina, véase Barbara Weinstein, “Buddy, can you Spare a Paradigm?: Reflections on Generational Shifts and Latin American History”, *The Americas*, vol. 57, núm. 4, April 2001, pp. 453-466.

42. Fisher y O’Hara, “Introduction: Racial Identities and their Interpreters in Colonial Latin America”, ob. cit., pp. 9; 18.

en herramientas útiles para entender cómo se pensaban a sí mismos –y a los otros–, los distintos sectores de esa sociedad. Además, esta estrategia posibilita el análisis de la interacción entre las identificaciones individuales y las categorizaciones normativas que dan pie a las aceptaciones, los acomodos y las subversiones involucradas en la elaboración de subjetividades sociales complejas.⁴³ No se trata, entonces, de meramente de comprender las nociones hegemónicas dentro de un contexto social, sino, además, de cómo se resignifican las mismas al fragor de la interacción social. Desde esta perspectiva, aun aquellos sujetos ubicados a una considerable distancia social de la normativa participan en los procesos que configuran los discursos dominantes de una sociedad mediante, como se señaló anteriormente, sus resistencias, acomodos y negociaciones.

En segundo lugar, el examen de las identidades permite una interpretación integrada de las dimensiones de raza, género, clase y sexualidad, entre otros factores que conforman a los sujetos sociales. Las elaboraciones modernas de estas categorías las plantean como variables independientes, lo que elide del panorama analítico las interacciones, los encabalgamientos e interdependencias de dichos factores.⁴⁴ De esta forma, el estudio de las identidades no le brinda primacía a priori a ningún factor específico, como podría ser la posición socioeconómica, el género o la raza. De ahí que sea materia de investigación histórica el precisar cómo son significados estos elementos en un contexto dado, cuál de ellos tiene más o menos peso y de qué forma se vinculan entre sí en un determinado momento.

En el caso del Puerto Rico decimonónico, al igual que en muchas de las otras sociedades de la Hispanoamérica colonial, una de las nociones principales en el complejo entramado de la construcción de identidades sociales era la de *calidad*. En términos generales, la calidad expresaba una impresión general que reflejaba la reputación que gozaba una persona en la sociedad. El color, la riqueza u ocupación podían influenciar la calidad de una persona tanto como la conducta, la pureza de sangre y su religiosidad.⁴⁵ Características físicas tales

43. *Ibíd.*, pp. 13, 19.

44. Fisher y O'Hara, "Introduction: Racial Identities and their Interpreters in Colonial Latin America", *ob. cit.*, p. 9.

45. Robert McCaa, "Calidad, Clase, and Marriage in Colonial Mexico: The Case of Parral", *Hispanic American Historical Review*, vol. 64 núm. 3, 1984, p. 477. Sobre el concepto de calidad, véase, además, Richard Boyer, "Negotiating *Calidad*: The Every Day Struggle for Status in Mexico", *Historical Archeology*, vol. 31, núm. 1, 1997, pp. 64-72.

como el color o el porte podían ser desautorizadas o pasar a un segundo plano frente a características de tipo moral, como por ejemplo, la integridad y la piedad.

Como se mencionó anteriormente, el concepto de calidad englobaba una serie de atributos que el pensamiento moderno tiende a separar. De suerte que es preciso preguntarse ¿de qué tipo de identidad estamos hablando cuando aludimos a la calidad? ¿Era esta, tal y como se concebía en la sociedad puertorriqueña decimonónica, una identidad racial o se trataba de otra cosa?

AFLOJANDO AMARRAS EN LA CONCEPTUACIÓN DE LO RACIAL: FUNDAMENTOS TEÓRICOS DE LA INVESTIGACIÓN

Según George M. Fredrickson, “la ‘raza’ o ‘lo racial’ puede describirse como lo que sucede cuando la etnicidad⁴⁶ se considera esencial, indeleble y jerárquica”.⁴⁷ Es decir, que las razas existen siempre y cuando emerja un grupo definido a partir de un cúmulo de características consideradas permanentes –sean culturales, corpóreas o metafísicas– y que gracias a estas, guarden una posición de desigualdad con respecto a otros grupos.

Aunque este es un buen comienzo para el esbozo de una definición del término que se aleje del determinismo biológico, todavía le hace falta una mayor depuración teórica. El problema principal de tal definición, a mi juicio, es su rigidez. Al enfatizar la imperturbabilidad de las características que definen a tal o cual grupo, se desvanece la posibilidad de explicar cambios; una vez un grupo racial surge o un individuo es racializado de una manera en particular es imposible explicar su transformación. Por ejemplo, a partir de esta definición sería imposible contestar preguntas como la que sugiere el título del libro de Noel Ignatiev: *How the Irish Became White*,⁴⁸ o las variadas identidades raciales que un individuo podía ostentar en la sociedad hispanoamericana colonial. La fluidez que las identidades raciales exhiben en los diversos contextos históricos, demanda la elaboración de una definición que sea capaz de dar cuenta de ella.

46. Fredrickson define el término como una colectividad que se entiende como descendiente de un cúmulo de ancestros comunes. George M. Fredrickson, *Racism: A Short History*. Princeton/Oxford, Princeton University Press, 2002, p. 154.

47. *Ibid.*, pp. 154-55; traducción nuestra.

48. Noel Ignatiev, *How the Irish Became White*. New York, Routledge, 1995.

Una explicación para la maleabilidad de las identidades raciales se halla justamente en el carácter nominalista de las clasificaciones raciales. Al no existir un método que permita establecer de forma definitiva los contornos específicos de los atributos raciales o la clara materialización de estos en individuos particulares, se abren fisuras que permiten la impugnación de los entendidos dominantes y que posibilitan su transformación. Las identidades raciales no son algo que se impone unilateralmente desde el poder, sino que se conforman al fragor de procesos de imposición, aceptación, acomodación y subversión. Desde este punto de vista, toda identidad racial es inestable, contextual y negociada.

Es a partir de lo anteriormente expresado que me atrevo a reformular la definición de raza ofrecida por Fredrickson. Tal definición será la que se utilizará a lo largo de este trabajo y se propone de la siguiente manera: la raza aparece cuando la etnicidad⁴⁹ se considera esencial y jerárquica, y se fragua en una relación dialéctica entre la inmutabilidad y mutabilidad de los atributos que la definen. En este sentido, la raza no es una condición estática, sino un proceso. Es justamente a este proceso al que nos referimos cuando hablamos de racialización.

Fundamentado en esta definición es como el presente trabajo argumenta que el concepto de calidad utilizado en el Puerto Rico decimonónico era una noción racial. La misma evocaba diferencias que se entendían inmanentes o “naturales” entre seres humanos de ambos géneros y esta comprensión se hallaba en el centro del ordenamiento jerárquico de la sociedad. En este contexto el proceso de la dilucidación de la calidad de una persona involucraba la determinación de asuntos tales como el linaje, el comportamiento sexual de las mujeres, la legitimidad o ilegitimidad, los principios morales y la conducta privada y pública de individuos y familias, lo que abrió el asunto de la adjudicación de identidades raciales a discusión y a disputas. Ideas —algunas veces encontradas— sobre la sexualidad, el orden, el escándalo, las alianzas apropiadas e inapropiadas, entre otras, articulaban significados raciales particulares. Esto creó un espacio contencioso en el cual individuos y grupos sociales lucharon, negociaron y transaron identidades raciales. En estos pleitos, no solo participaron las élites metropolitanas y locales, sino que miembros de los grupos excluidos desarrollaron estrategias que propiciaron su participación en estos asuntos.

49. Identidad que se imagina como proveniente de un cúmulo arbitrario de ancestros.

Apartándose de la noción del universo racial triple (blanco/negro/pardo) que plantea la historiografía, este trabajo arguye que el proceso de racialización en el Puerto Rico del siglo XIX fue mucho más dinámico, se movía en gradaciones dentro de un continuo en el cual no solo se dirimía la pertenencia a la condición de blanco, pardo o negro, sino que además se ventilaban diferencias al interior de cada una de estas categorías. En este sentido, el estatus racial de un individuo era negociado. De esta forma, convergían nociones divergentes sobre lo que constituía la calidad de una persona, ventilando, confrontando, negociando y forjando significados raciales complejos.

COMENTARIO EN TORNO A LAS ESTRATEGIAS METODOLÓGICAS DEL TRABAJO

Uno de los propósitos explícitos de este trabajo es contribuir a desarticular la lógica que forja la díada raza/biología. Los procesos de naturalización de la diferencia —la racialización— no tienen una sola historia como sugiere la concepción moderna de la raza; tampoco tienen estas historias porque vincularse inexorablemente con la biología. En efecto, la raza demanda historiarse —o, quizás más bien, contrahistoriarse— de suerte que se disloque el razonamiento que establece una relación lineal entre la naturalización de la diferencia y la biología. Justamente porque esta singular lógica fue elevada a la categoría de ciencia y producida como conocimiento verdadero es que las disciplinas que intentan estudiarla han desempeñado un papel preponderante en su reproducción. De ahí, la importancia estratégica y urgencia de escribir historias de la raza de forma plural y polémica: contra historias que confronten la naturalización de estas ideas.⁵⁰

Es por esta razón que, en lugar de contar una historia de afinidad entre la comprensión moderna de la raza y los procesos de racialización en la sociedad puertorriqueña decimonónica, he optado por contar una historia de disparidad. El acercamiento que orienta el análisis de las nociones raciales decimonónicas que propone este trabajo se aproxima al método histórico que formula Michel Foucault en su

50. Estos argumentos están guiados e inspirados por los esbozados en el artículo de David Nirenberg, "Race in the Middle Ages: The Case of Spain and its Jews", en Margaret R. Greer, Walter D. Mignolo y Maureen Quilligan (eds.), *Rereading the Black Legend*. Chicago, The University of Chicago Press, 2007, pp. 71-87.

obra *La arqueología del saber*. El mismo enfoca en las discontinuidades de las condiciones del conocimiento humano para así rastrear las posibilidades de lo que es pensable o concebible en un momento dado, y revelar su alteridad con respecto a nuestras formas actuales de pensar.⁵¹ En este sentido, las condiciones del conocimiento humano –o episteme– constituyen una especie de “código de principios del saber subyacentes a una época dada y a una cultura dada”,⁵² el cual no guarda relación con los códigos de otras épocas o culturas.

Evidentemente, tal método involucra una concepción distinta de la historia. En lugar de buscar patrones a través del tiempo, presumir que el saber es acumulativo o pretender erradicar toda discontinuidad de la narrativa –como tradicionalmente hace la historia–, la arqueología despliega un espacio de dispersión que sirve para cuestionar aquellas entidades discursivas que han sido comprendidas como naturales, inmediatas y universales.⁵³

Una de las estrategias metodológicas que persigue el presente trabajo es, precisamente, privilegiar el examen de aquellas nociones raciales decimonónicas que difieren radicalmente de las que manejamos en la actualidad o de las que comúnmente se asocian al pensamiento moderno. El universo simbólico que se atisba en la documentación examinada parece corresponder a una estructura epistemológica distinta a la que orienta los entendidos raciales contemporáneos. Tal con-

51. Michel Foucault, *The Archaeology of Knowledge*. New York, Pantheon Books, 1972, pp. 3-17.

52. Carlos Rojas Osorio, *Foucault y el posmodernismo*. San José de Costa Rica, Universidad Nacional de Costa Rica, 2001, p. 42. La definición del concepto de episteme que aparece en *La arqueología del saber* es la siguiente: “Por *episteme* se entiende, de hecho, el conjunto de las relaciones que pueden unir, en una época determinada, las prácticas discursivas que dan lugar a unas figuras epistemológicas, a unas ciencias, eventualmente a unos sistemas formalizados; el modo según el cual en cada una de esas formaciones discursivas se sitúan y se operan los pasos a la epistemologización, a la científicidad, a la formalización; la repartición de esos umbrales, que pueden entrar en coincidencia, estar subordinados los unos a los otros, o estar desfasados en el tiempo; las relaciones laterales que pueden existir entre unas figuras epistemológicas o unas ciencias en la medida en que dependen en prácticas discursivas contiguas pero distintas. La episteme no es una forma de conocimiento o un tipo de racionalidad que, atravesando las ciencias más diversas, manifestara la unidad soberana de un sujeto de un espíritu o de una época; es el conjunto de las relaciones que se pueden descubrir, para una época dada, entre las ciencias cuando se las analiza al nivel de las regularidades discursivas” (Michel Foucault, *La arqueología del saber*. México, Siglo XXI Editores, 1979, pp. 322-323).

53. Foucault, *The Archaeology...*, ob. cit. p. 29.

traste es similar al que establece Michel Foucault en el volumen I de la *Historia de la sexualidad* cuando habla del dispositivo de alianza versus el dispositivo de sexualidad.⁵⁴ Según Foucault, el racismo “en su forma moderna, estatal, biologizante”,⁵⁵ que surge y se afianza en la segunda mitad del siglo XIX, corresponde a un nuevo dispositivo –el de sexualidad– que las sociedades occidentales modernas se inventaron y erigieron, sobre todo a partir del siglo XVIII, y que, al igual que el que precedió, el de alianza, está ligado a los compañeros sexuales, pero de formas totalmente diferentes.⁵⁶ Según este autor, en las sociedades tradicionales

...eran preponderantes los sistemas de alianza, la forma política del soberano, la diferenciación en órdenes y castas, el valor de los linajes, para una sociedad donde el hambre, las epidemias y las violencias hacían inminente la muerte, la sangre constituía uno de los valores esenciales: su precio provenía a la vez de su papel instrumental (poder derramar sangre), y también de su precariedad (fácil de difundir, sujeta a agotarse, demasiado pronta para mezclarse, rápidamente susceptible a corromperse). Sociedad de sangre –iba a decir de “sanguinidad”: honor de la guerra y miedo de las hambrunas, triunfo de la muerte, soberano con espada, verdugos y suplicios, el poder habla *a través* de la sangre; ésta es una *realidad con función simbólica*.⁵⁷

El valor de la sangre, en su función simbólica, se conservaba y reproducía mediante las alianzas correctas, las cuales se articulaban, a su vez, por el sexo:

54. La obra de Michel Foucault ha sido criticada por su marcado eurocentrismo. Su tratamiento de lo racial es esporádico y no toma en cuenta el colonialismo. Una de las contadas ocasiones en las que discute el racismo es al final del volumen I de la *Historia de la sexualidad*. Para una discusión más amplia de esta crítica, véase Ann Stoler, *Race and the Education of Desire. Foucault's History of Sexuality and the Colonial Order of Things*. Durham, Duke University Press; así como David Nirenberg, “Race and The Middle Ages. The Case of Spain and Its Jews”, en Margaret R. Greer, Walter D. Mignolo y Maureen Quilligan (eds.), *Rereading the Black Legend*, ob. cit.; y Robert J. C. Young, “Foucault on Race and Colonialism”, *New Formations*, 25, 1995, 57-65, disponible en <<http://robertcyoung.com/Foucault.pdf>>. Para una postura que minimiza esta crítica, véase Joan Scott, “History-Writing as Critique”, en Keith Jenkins, Sue Morgan y Alun Muslow (eds.), *Manifestos for History*, London/New York, Routledge, 2007, pp. 19-38.

55. Michel Foucault, *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber*. México, Siglo XXI, 1999, p. 181.

56. *Ibíd.*, p. 129.

57. *Ibíd.*, p. 178.

Sin duda puede admitirse que las relaciones de sexo dieron lugar, en toda sociedad, a un *dispositivo de alianza*: un sistema de matrimonio, de fijación y de desarrollo del parentesco, de transmisión de nombres y bienes.⁵⁸

Mientras que el dispositivo de la alianza establece la especificidad del cuerpo mediante la sangre, “es decir, por la antigüedad de las ascendencias y el valor de las alianzas”, el de la sexualidad enfila hacia la descendencia y la salud del organismo:⁵⁹

Los mecanismos del poder se dirigen al cuerpo, a la vida, a lo que la hace proliferar, a lo que refuerza la especie, su vigor, su capacidad de dominar o su aptitud para ser utilizada. Salud, progenitura, raza, porvenir de la especie, vitalidad del cuerpo social, el poder habla *de* la sexualidad y *a* la sexualidad; no es marca o símbolo, es objeto y blanco.⁶⁰

La preocupación genealógica que obsesionaba a los vasallos de las sociedades tradicionales se transformó en la ansiedad burguesa por la herencia. En las sociedades modernas se temía, sobre todo, el legado biológico; “las familias llevaban y escondían una especie de blasón invertido y sobrio cuyos cuartos infamantes eran las enfermedades o las taras de la parentela...”⁶¹ Mientras, en las sociedades de sangre, en lugar de mirar hacia el futuro, se mira hacia el pasado; es decir, a los ancestros y el legado que estos transmitían, el cual fijaba la posición que el descendiente habría de ocupar dentro del cuerpo social.

En estos dos contextos –de la sangre y la sexualidad– el sexo se concibe de forma distinta. En el dispositivo de alianza no se establece una diferencia clara entre “las infracciones a las reglas de alianza y las desviaciones referidas a la genitalidad”.⁶² Así, faltas como el adulterio, el incesto, el bestialismo o casarse sin el consentimiento de los padres, por ejemplo, eran similarmente condenadas. Según Foucault:

Lo que se tomaba en cuenta, tanto en el orden civil como religioso, era una ilegalidad de conjunto... Las prohibiciones referidas al sexo eran fundamentalmente de naturaleza jurídica. La “naturaleza” sobre la cual se solía apoyarlas era todavía una especie de derecho.⁶³

58. *Ibíd.*, p. 129.

59. *Ibíd.*, p. 151.

60. *Ibíd.*, pp. 178-179.

61. *Ibíd.*, p. 151.

62. *Ibíd.*, p. 50.

63. *Ibíd.*, p. 50.

Lo “contra natura” era todo aquello que infringía las leyes de Dios y de los “hombres”. Lo fundamental no era, como en el caso del dispositivo de la sexualidad, las sensaciones del cuerpo o la calidad de los placeres, sino el vínculo entre personas de “estatuto definido”.⁶⁴ El cuerpo importa en tanto portador de cierta calidad de sangre y esta es significativa en tanto define la posición social del descendiente en el ordenamiento social. El sexo era importante como fundamento de relaciones o alianzas asentidas o proscritas:

...la cuestión planteada era la del comercio permitido o prohibido (adulterio, relaciones extramatrimoniales, o con una persona interdicta por la sangre o por su condición, carácter legítimo o no del acto de la cópula).⁶⁵

La preocupación no era la progenie y si esta era lo suficientemente saludable o apta para llevar la “raza al triunfo”, como establece el pensamiento eugenésico de finales del siglo XIX que orienta los entendidos raciales modernos. Se trata, más bien, de lo que Foucault ha señalado como un racismo conservador, cuyo fin principal era reproducir el orden social, en el cual cada individuo tenía su lugar dentro de la jerarquía sanguínea. Aquí, el sexo y el cuerpo importan, pero por razones distintas a las modernas, que se centran en la legitimidad de los placeres y los peligros o bonanzas de la reproducción biológica.

Lejos de mostrar preocupaciones modernas en torno al cuerpo y la sexualidad, la sociedad colonial hispanoamericana estaba inmersa en lo que Foucault llamó la “simbólica de la sangre”.⁶⁶ En efecto, los tres documentos más importantes en el mundo colonial hispánico eran el mote bautismal, el acta de matrimonio y el testamento, ya que estos registraban la historia personal de las generaciones pasadas.⁶⁷ En los mismos no solo se consignaba la ascendencia y la antigüedad de esta, sino que también contenían un registro de las alianzas contraídas. De igual forma, reflejaban lo fugaz que podría resultar el tratar de trazar ciertas ascendencias y lo precario de sus alianzas. En pocas palabras,

64. *Ibíd.*, p. 130

65. *Ibíd.*, p. 131.

66. María Elena Rodríguez, “The Black Blood of New Spain: *Limpieza de Sangre*, Racial Violence, and Gendered Power in Early Colonial Mexico”, *William and Mary Quarterly*, vol. 61, núm. 3, 2004, p. 486.

67. Ann Twinam, “Honor, sexualidad e ilegitimidad en la Hispanoamérica colonial”, en Asunción Lavrin (comp.), *Sexualidad y matrimonio en América hispánica: siglos XVI-XVIII*. México, Grijalbo, 1991, pp. 127-171.

en estos documentos se inscriben las múltiples y variadas rutas recorridas por familias e individuos a través del escarpado entramado de las identidades sociales.

En este trabajo nos adentraremos al mundo racial decimonónico americano a través de rastros documentales sobre Puerto Rico buscando identificar rupturas y divergencias respecto a las formas de pensar lo racial en la actualidad. Aunque puedan existir “encabalgamientos, interacciones o ecos” entre las nociones raciales modernas y las que estoy tratando de resaltar, mi interés primordial es enfocar en la alteridad de estas.⁶⁸ La intención no es fijar una periodización distinta o reconfigurar un nuevo espacio conceptual permanente. Lo que se pretende es abrir un espacio para el escrutinio sistemático de aquellas entidades discursivas que nos llegan como si fueran impercederas, estables y universales.

UNA NOTA SOBRE LAS FUENTES

La espina dorsal de la investigación para este trabajo lo constituyen los documentos sobre matrimonios que están contenidos en el Archivo General de Puerto Rico. El grueso de esta documentación son juicios de disenso o juicios civiles entablados por individuos particulares a lo

68. La distinción dispositivo de alianza/dispositivo de sexualidad que guía el análisis de la alteridad de las nociones raciales decimonónicas en este trabajo pertenece a lo que se ha llamado la etapa genealógica de Foucault. Aunque resulta evidente que en esta etapa se repite la tendencia de este autor a construir la historia mediante la sustitución de estructuras epistemológicas, lo cierto es que en ningún momento se refiere a estas utilizando el concepto de episteme, sino de mecanismos de poder o regímenes de poder. Más aún, en esta etapa tardía de su trabajo, abandona la idea de ruptura epistemológica que propone en *La arqueología* y sugiere cierto traslape en la transición de un régimen al otro, así como la coexistencia entre ambos (Robert J. C. Young, “Foucault on Race and Colonialism”, ob. cit.). Con respecto a la relación entre ambos dispositivos, Foucault plantea: “No sería exacto decir que el dispositivo de sexualidad sustituyó al dispositivo de alianza. Es posible imaginar que quizás un día lo reemplace. Pero hoy, de hecho, si bien tiende a recubrirlo, no lo ha borrado ni lo ha tornado inútil. Históricamente, por lo demás, fue alrededor y a partir del dispositivo de alianza donde se erigió el de sexualidad”. Más adelante, acota lo siguiente: “En realidad, la analítica de la sexualidad y la simbólica de la sangre bien pueden depender en su principios de dos regímenes de poder muy distintos, de todos modos no se sucedieron (como tampoco eso poderes) sin encabalgamientos, interacciones o ecos. De diferentes maneras, la preocupación por la sangre y la ley obsesionó durante casi dos siglos la gestión de la sexualidad” (*Historia de la sexualidad...*, ob. cit., pp. 131, 181).

largo del siglo XIX con el propósito de circunvalar la oposición familiar a un matrimonio conceptualizado como desigual. Para esta investigación, se transcribieron todos los casos de disenso conservados en el Archivo General de Puerto Rico, alrededor de 138, aunque lamentablemente no todos están completos o presentan un veredicto final.⁶⁹

La “Pragmática Sanción contra Matrimonios Desiguales” de 1776, que circuló en las colonias en 1778, reconocía que la “diversidad de clases, y castas de sus habitantes, y por otras varias causas, que no concurr[ían] en España” hacían todavía más apremiante su observancia.⁷⁰ A partir de ese entonces y durante los próximos años, se emitirían una serie de cédulas que especificaban mejor lo estipulado en 1776 y que dieron lugar a los llamados juicios de disenso, los cuales se ventilaban en tribunales civiles. Las modificaciones a la ley original surgen de los reclamos y consultas que realizan las distintas audiencias en un esfuerzo por ajustar la ley a sus realidades particulares y para poder deliberar en justicia los casos llevados ante ellas por ciudadanos que realizan interpretaciones particulares de dicha ley.⁷¹ Los cambios a la legislación matrimonial acaecidos en Hispanoamérica entre 1778 y 1803 no son solo indicativos de los límites de la autoridad de la Corona en la región, sino que, además, ponen de manifiesto cómo, en la práctica, el gobierno colonial fue más bien el resultado de una serie de negociaciones entre la Corona y sus súbditos de ultramar.⁷²

Resulta interesante constatar que la ley no definía lo que constituía desigualdad social. De suerte que los actores sociales en cada jurisdicción procedían a oponerse al matrimonio de sus hijos e hijas o demás parientes partiendo de su comprensión específica de lo que precisaba la ley. Así, esta fascinante fuente abre una singular ventana para auscultar los entramados de significación de la diferencia social contextos particulares. A pesar de sus múltiples posibilidades, este es el primer

69. Para esta investigación se examinaron alrededor de 159 casos civiles que tenían que ver con matrimonios, de los cuales 138 eran juicios de disenso. Véase Archivo General de Puerto Rico, Fondo de los Gobernadores Españoles, Asuntos políticos y civiles, Matrimonios, cajas 143, 144, 145, entrada 45.

70. “Pragmática Sanción contra Matrimonios Desiguales, 1776”, ob. cit., p. 285.

71. Véase, por ejemplo, Richard Konetzke, *Colección de documentos para la historia de la formación social de Hispanoamérica, 1493-1810*. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1962, 3 vols., II, pp. 465-472; 476-482; 509-515; 527-530; 623-626; 670-671; 695-697; 711-714-; 623-626; 670-671; 695-697; 711-714; 759-766; 794-796.

72. Steinar A. Saether, “Bourbon Absolutism and Marriage Reform in Late Colonial Spanish America”, *The Americas*, vol. 59, núm. 4, 2003, pp. 475-509.

trabajo que analiza este cuerpo documental de forma sistemática en el contexto puertorriqueño.⁷³

Aunque los juicios de disenso constituyen una fuente rica en posibilidades, también adolecen de una serie de limitaciones. Entre las más importantes se puede señalar que solo una minoría de los casos en donde se daba un desacuerdo familiar llegaba a los tribunales. Además, dado que el proceso se desarrollaba dentro de los parámetros de los convencionalismos legales, la injerencia de abogados y otros funcionarios políticos en la forma en que se presenta el caso no puede ser subestimada.⁷⁴

73. En el caso de Puerto Rico, Myriam Estévez estudia algunos de los casos en su trabajo sobre el amancebamiento en la isla durante el siglo XIX, titulado *La lepra que urge extirpar: amancebamiento y legitimación en Puerto Rico, 1840-1898*. Tesis de maestría, Universidad de Puerto Rico, 2001. De otra parte, los casos de disenso ventilados ante cortes eclesiásticas previos a la promulgación de la pragmática de 1778 –y posteriores a esta, ante las cortes civiles– han probado ser una magnífica fuente documental, la cual ha generado excelentes estudios en otros contextos y desde diferentes ángulos. Por ejemplo, el excelente trabajo de Patricia Seed sobre el México colonial enfoca primordialmente en los cambios en las dinámicas matrimoniales y familiares. Su análisis gira en torno a los significados cambiantes de los conceptos de honor, amor y obediencia filial. La autora concluye que durante el período bajo estudio –del siglo XVI a principios del siglo XIX– se observa un debilitamiento de la injerencia de la Iglesia en la vida social y la progresiva consolidación de un orden patriarcal en el cual los padres pasan a gozar de un mayor control de la vida de sus vástagos (Seed, *To Love, Honor, and Obey*, ob. cit.). En este renglón también sobresale el trabajo de Verena Martínez Alier, el cual se destaca no solo por ser el primero que explotó este cuerpo documental, sino por el complejo retrato que construye de la sociedad cubana decimonónica que estudia. No obstante, este trabajo, como es típico de mucha de la historia social producida en las décadas de 1970 y 1980, está influenciado por el materialismo histórico y la historia económica. De ahí que conceptúe lo racial como derivativo de dinámicas económicas (Martínez Alier, *Marriage and Colour*, ob. cit.). Este trabajo fue publicado originalmente en 1974. Otros trabajos que siguen la pauta establecida por Martínez Alier son los de Susan M. Socolow, “Acceptable Partners: Marriage Choice in Colonial Argentina, 1778-1810”, en Asunción Lavrin (ed.), *Sexuality and Marriage in Colonial Latin America*. Lincoln/London, University of Nebraska Press, 1989, pp. 209-246 y Jeffrey M. Shumway, “‘The Purity of my Blood Cannot Put Food on my Table’: Changing Attitudes Towards Interracial Marriage in Nineteenth-Century Buenos Aires”, *The Americas*, vol. 56, núm. 2, 2001, pp. 201-220. Para una discusión de la literatura que utiliza los juicios de disenso como fuente, véase Diana Marre, “La aplicación de la Pragmática Sanción de Carlos III en América Latina. Una revisión”, *Quaderns de l’Institut Català d’Antropologia Barcelona*, núm. 10, hivern 1997, pp. 217-249.

74. Para una discusión a fondo de las posibilidades y limitaciones de esta fuente, véase Jeffrey M. Shumway, “‘The Purity of my Blood Cannot Put Food on my Table’”, ob. cit.

El examen de los juicios de disenso conservados para Puerto Rico pone de manifiesto que en el contexto local la desigualdad social se concebía en términos raciales. En la mayoría de los casos, lo que se objetaba era la calidad inferior que se percibía en alguno de los consortes. Abundan en la documentación objeciones basadas en juicios absolutos tales como que alguno de los contrayentes era “de conocida y notoria clase de mulatos”, o perteneciente a la categoría de “verdaderos pardos”. También abundan opiniones sobre la condición racial de uno u otro contrayente expresada en enunciados menos determinados tales como “en el día se representa por persona blanca”, “aunque en los libros parroquiales figura en la clase blanca no es tenido en el pueblo puramente como tal”, “pasa como blanco”, “manifiesta no ser de mal origen o calidad”, entre muchas otras. Más aún, esta documentación está repleta de pistas que permiten desentrañar las significaciones que se le otorgaban en la época a tales enunciados.

La pragmática sobre los matrimonios proveía, además, para que en aquellos casos en los que la pareja estimase que la oposición familiar era injusta, se pudiera recurrir a las autoridades políticas para obtener la autorización necesaria para la realización del matrimonio. Las autoridades llevaban a cabo una serie de averiguaciones en las cuales exploraban las alegaciones de uno y otro bando, y ordenaban investigaciones confidenciales en las cuales se le pedía a ciudadanos prominentes del vecindario que brindaran información sobre los contrayentes, sus padres, abuelos y otros antepasados. Los resultados de tales pesquisas constituyen cartografías que trazan el proceso de construcción de identidades a través de las vidas de individuos particulares y de sus familias.

Junto a esta documentación también se examinaron una variedad de fuentes adicionales, tales como enmiendas a las partidas sacramentales, casos de legitimaciones de hijos habidos fuera del matrimonio, justificaciones de limpieza de sangre, dispensas matrimoniales, testamentos y visitas pastorales, entre otras. Al igual que los juicios de disenso, la mayoría de estas fuentes registra hitos en las vidas de ciertos individuos, en los cuales, por razones complejas, se hace balance de las trayectorias recorridas y de los peldaños escalados o descendidos. Estas fuentes contienen una cantera de declaraciones, argumentaciones, justificaciones y juicios que permiten el análisis de las identidades raciales como procesos y no como hechos consumados.

Las enmiendas a las partidas sacramentales, por ejemplo, se solicitaban, entre otras razones, cuando se estimaba que existían errores

que perjudicaban a un individuo o a una familia, como el haber sido anotado en el libro de pardos en lugar de en el de blancos. En estas instancias, el peticionario debía explicar las razones por las cuales no le correspondía estar a él o algún familiar en el susodicho libro. En otros casos, se solicitaba la enmienda porque se había omitido el título de don o doña en el acta o porque un hijo que aparecía como de padre desconocido había sido reconocido posteriormente. Todos estos elementos, como veremos a través de este trabajo, servían para señalar la condición racial de un individuo.

Algo similar ocurría con las legitimaciones de hijos habidos fuera del matrimonio. La condición de ilegitimidad se asociaba al sexo ilícito y a la ambigüedad racial. La mayoría de los ilegítimos figuraba en los libros parroquiales como hijos de padres desconocidos, lo que se veía como secuela de una vida desordenada e inmoral, casi siempre por parte de mujeres indignas de ser llevadas al altar. Este era el tipo de conducta que ordinariamente se le atribuía a las mujeres negras y mulatas. No obstante, había casos en que los ilegítimos estimaban que no les correspondía tal estatus aunque sus padres nunca hubiesen contraído matrimonio, por lo que acudían al monarca para recibir la gracia de la legitimación. El proceso de justificar por qué una persona merecía desembarazarse del estigma de la ilegitimidad a pesar de no provenir de una relación matrimonial es muy revelador de las ideas que se manejaban en ese contexto sobre la jerarquización y diferenciación social.

Las justificaciones de limpieza de sangre, de otra parte, nos ayudan a comprender los significados de este peculiar concepto en el contexto particular del Puerto Rico decimonónico. Usualmente este trámite era requerido para poder aspirar a ciertas profesiones, ocupaciones o puestos políticos. En otras ocasiones, era una gestión que se realizaba para encarar ofensas a la reputación familiar o personal. La justificación constaba de una serie de preguntas en las cuales se establecía, mediante una serie de peculiares elementos, “la genealogía, limpieza de sangre y distinguida calidad” de los ancestros de un individuo. Para ello se valían de las respuestas de una serie de testigos a las preguntas formuladas, las cuales eran analizadas por un funcionario del tribunal, quien finalmente elaboraba un documento legal que acreditaba la limpieza de sangre de la familia.

Resulta interesante que, en todas las instancias descritas arriba, el gobierno o algún tribunal civil o eclesiástico se veían precisados a establecer la calidad o condición racial de individuos y familias ya fuese

para poder emitir un veredicto o para negar o conceder las peticiones solicitadas. El análisis de estos intercambios nos ayuda a comprender no solo las características del sistema de clasificación racial colonial, sino las formas en que el mismo se va modificando a partir de las interacciones entre las autoridades metropolitanas, los funcionarios coloniales, las élites locales y las personas comunes y corrientes que acudían a esos foros buscando solución a algún problema.

El capítulo 1 analiza los antecedentes de la clasificación racial colonial y pone de relieve que la misma no es más que el movedizo resultado de una multiplicidad de debates. Justamente porque no existía un consenso generalizado sobre en qué residía la diferencia fundamental entre los españoles y sus descendientes y los otros grupos, y mucho menos un cúmulo de criterios comunes o sistema que sirviera para clasificar de forma inequívoca a individuos particulares, el proceso de adjudicación de identidades raciales en el contexto colonial se caracterizó por estar sujeto a impugnaciones y a negociaciones.

El capítulo 2 examina uno de los escenarios predilectos de intercambio y discusión de significados raciales: el matrimonio canónico. El análisis ponderado de las disputas matrimoniales en el Puerto Rico decimonónico desvela que existía un consenso social bastante generalizado en cuando a la poca deseabilidad de los matrimonios racialmente mixtos. Esto incluía no solo a las autoridades políticas y a las élites locales; la Iglesia católica y las personas comunes y corrientes también participaban de este acuerdo tácito. No obstante, son pocos los casos que involucran diferencias tajantes o contundentes. La mayoría de las parejas implicadas en las disputas matrimoniales se encontraban dentro de cierta proximidad social. Si a esto se le añade el hecho de que la dilucidación de los orígenes de las personas no siempre era un ejercicio sencillo e incontrovertible, podemos entender mejor que más que revelar la “verdadera” condición racial de los involucrados, en el proceso de dilucidación de las calidades de los contrayentes se forjaban identidades raciales complejas. En otras palabras, en este contexto el matrimonio funcionaba como un dispositivo de racialización.

En el capítulo 3 se analizan los significados que se le otorgaba al concepto de calidad en el contexto local y los elementos que se utilizaban para señalarla. Algo que llama la atención es que factores tales como las características fenotípicas se hallan conspicuamente ausentes de las discusiones sobre la calidad de los individuos. Otro tipo de marcadores raciales, tales como las circunstancias del nacimiento de una persona, así como su conducta y la de su familia, tenían más peso

a la hora de ponderar el estatus racial de los individuos. Por ejemplo, el prototipo de la blancura se simbolizaba mediante los matrimonios eclesiásticos, la prole legítima y las distinciones de que hubieran recibido los miembros del grupo familiar en términos de posiciones en el gobierno, la milicia, la Iglesia y las profesiones. Del lado opuesto se encontraban los arquetipos de la negritud, los cuales se asociaban con la esclavitud, los oficios viles o manuales, la mala conducta y las sexualidades ilícitas. Frecuentemente elementos asociados con una u otra condición racial se entremezclaban en un mismo individuo, lo que hacía necesario el despliegue de estrategias múltiples de negociación que redundaban en la reformulación de las identidades raciales de individuos particulares.

El cuarto capítulo examina las complejas tramas a través de las cuales diversas personas podían alcanzar el estatus de blanco mediante rutas socialmente autorizadas. Entre estos casos se encuentran familias muy conocidas en la isla, como, por ejemplo, los Serrallés y los Betances. No obstante, lo opuesto también podía ocurrir. Personas consideradas blancas podían descender a condiciones raciales inferiores en el transcurso de su vida. De la misma forma, la mancha que podía portar algún individuo se podía acrecentar hasta impelerlo a posiciones de mayor deshonra. El análisis de estos procesos es el foco del quinto capítulo. Como se verá en estos dos capítulos, mientras que la ruta hacia la blancura estaba pavimentada por los privilegios de la masculinidad blanca, el descenso a la devaluada esfera de las “castas ínfimas” estaba salpicado por la deshonra femenina. La conclusión recoge los argumentos presentados y sugiere formas alternas de pensar la raza en la sociedad hispanoamericana colonial.