

Negros etíopes, negros americanos, negros salvajes. Ideas de “libertad” y representación de “los negros”*

Ethiopian blacks, American blacks, wild blacks.
Ideas of “freedom” and representation of “blacks”

*Negros etíopes, negros americanos, negros selvagens.
Ideias de “liberdade” e representação de “negros”*

Enver Vladimir Montaña Mestizo**

Université de Tours, Tours, Francia

Cómo citar: Montaña Mestizo, E. V. (2021). Negros etíopes, negros americanos, negros salvajes. Ideas de “libertad” y representación de “los negros”. *Revista Colombiana de Sociología*, 44(2), 143-167.

DOI: <https://doi.org/10.15446/rsc.v44n2.87904>

Este trabajo se encuentra bajo la licencia Creative Commons Attribution 4.0.

Artículo de reflexión

Recibido: 31 de mayo del 2020 Aprobado: 5 de octubre del 2020

* El presente artículo es resultado parcial de la investigación doctoral “La invención del Campesinado en Colombia”, desarrollada en la Universidad de Tours (Francia).

** Candidato a PhD en Letras, en la Université de Tours (Francia), Master en Historia en la École des Hautes Études en Sciences Sociales (París) y Antropólogo de la Universidad Nacional de Colombia. Actualmente se desempeña como docente de antropología en la Universidad Nacional de Colombia. Ha sido profesor en la Pontificia Universidad Javeriana y en la Universidad Icesi de Cali. Académicamente se interesa por las representaciones sociales y las dinámicas de cambio sociocultural desde una perspectiva de larga duración. Experto en historia rural, historia cultural y antropología histórica de las sociedades agrarias.

Correo electrónico: vladimir.montana.mestizo@gmail.com -ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8521-9471>

Resumen

El texto busca demostrar que las ideas cambiantes y diversas de libertad permiten ver y contrastar el cambio histórico de la representación social de la gente denominada “negra”. Como primera medida se analiza la diferenciación que existió en los siglos xv y xvi de las voces negro y etíope, que no sinónimos, y cuya diferenciación y cambio histórico nos invita a mirar con más atención las imágenes sociales del siglo de oro español y a establecer contrastes con el barroco americano. Después se analizan las representaciones, ilustradas y románticas, construidas durante el siglo xviii que inyectaron el factor de las “pasiones” y de la ausencia/presencia de “espíritu” en las ideas de humanización/deshumanización de “los negros”; la existencia de gentes de pasiones desbordantes y de pobreza espiritual conllevaría a la emergencia de nuevos factores de legitimación para ejercer gobierno, control y esclavización. A continuación, el texto sugiere que el desarrollo de la historia natural, la zoología, la anatomía y las fisiologías humana y animal, convergieron con el tránsito postcolonial, llevando a la construcción de una imagen del “negro” cada vez más relacionada con la manumisión; pero también con la representación de un negro neo-salvaje, y el papel que ese exabrupto habría de tener en las guerras coloniales en América y en la propia liberación de las nuevas naciones. La liberación política es inseparable de la liberación corporal, espiritual y pasional, y de esta manera el gobierno autónomo del cuerpo y del espíritu iría afectando la construcción de un proyecto nacional que tendía a ver un cuerpo (negro) exuberante, animalesco y neosalvaje. A través de este panorama histórico de larga duración quiere demostrarse que la imagen de “el negro” ha sido un escenario de luchas de representación en las cuales constantemente se liberaban y cautivaban nuevos significados, usos y funciones de “el negro”, que a su vez iban (¿van?) generando nuevas ideas del cómo liberar y cautivizar a ese otro negro cuya libertad ha sido —desde varios, diversos, hegemónicos y contradictorios puntos de vista— históricamente puesta en duda.

Palabras clave: etíope, libertad, libertinaje, luchas de representación negro, representación, salvaje.

Descriptor: afroamericanos, afrodescendientes, historia cultural, representaciones sociales.

Abstract

The article seeks to demonstrate that the changing and diverse ideas of “freedom” allow us to see and contrast the historical change in the social representation of (referred as) “black” people. First, we start with the analysis of the differentiation that existed in the 15th and 16th centuries between the black and Ethiopian voices that were not synonymous, and whose differentiation and historical change invites us to look more carefully at the social images of the Spanish Golden Age, and establish contrasts with the American Baroque. Then we analyze the enlightened and romantic representations constructed throughout the 18th century, that injected the factor of “passions” and the absence / presence of “spirit” into the ideas of humanization / dehumanization of “blacks”; the existence of people with overflowing passions and spiritual poverty would lead to the emergence of new legitimizing factors to exercise government, control, and enslavement. Next, it will be suggested that the development of natural history, zoology, anatomy, and human and animal physiology converged with the postcolonial transition, leading to the construction of an image of the “black” increasingly related to the manumission, but also with the representation of a neo-savage black, and with the role that this same outburst would have in the colonial wars in America and in the liberation of the new nations. The political liberation is inseparable from corporal, spiritual, and passionate liberation, and in this way the autonomous government of the body and the spirit would affect the construction of a national project that tended to see an exuberant, animalistic and neo-savage (black) body. Through this long-term historical panorama, we want to demonstrate that the image of “the black” has been a stage of “struggles of representation” where new meanings, uses, and functions of “the black” were constantly released and captivated, and that at the same time they were (are they?) generating new ideas on how to liberate and captivate that Other –said- black whose freedom has been (from various, diverse, hegemonic, and contradictory points of view) historically questioned.

Keywords: black, debauchery, ethiopian, freedom, representation, representation struggles, wild.

Descriptors: afro-americans, afro-descendants, cultural history social representations.

Resumo

O texto procura demonstrar que a comutação e a diversidade das ideias de liberdade permitem ver e contrastar a mudança histórica na representação social das pessoas referidas como “negras”. Em primeiro lugar, analisa-se a diferenciação que existiu nos séculos xv e xvi entre as vozes negras e etíopes, que não eram sinônimos, e cuja diferenciação e mudança histórica nos convida olhar de perto para as imagens sociais da Idade de Ouro espanhola, e estabelecer contrastes com o barroco americano. Segue-se uma análise das representações construídas ao longo do século xviii, ilustradas e românticas, que injetaram o fator “paixões” e a ausência/presença de “espírito” nas ideias de humanização/desumanização dos “negros”; a existência de pessoas com paixões desbordadas e pobreza espiritual levaria à emergência de novos fatores de legitimidade para exercer governo, controle e escravização. A seguir, sugere-se que o desenvolvimento da história natural, da zoologia, da anatomia e das fisiologias humana e animal, convergiram com o trânsito pós-colonial, levando à construção de uma imagem do “negro” cada vez mais relacionada com a alforria, mas também à representação de um negro neo-selvagem, e ao papel que esse mesmo exabrupto teria nas guerras coloniais na América e na própria libertação das novas nações. A libertação política é inseparável da libertação corporal, espiritual e apaixonada, e desta forma o governo autónomo do corpo e do espírito afetou a construção de um projeto nacional que tendia a ver um corpo exuberante, animalesco, e neo-selvagem (negro). Através deste panorama histórico de longo prazo, quer-se mostrar que a imagem do “negro” tem sido um cenário de lutas de representação em que novos significados, usos e funções do “negro” eram constantemente libertados e cativados, e que, por sua vez, geravam (agora também?), novas ideias de como libertar e cativar aquele outro “negro” cuja liberdade tem sido historicamente questionada desde pontos de vista diversos, hegemônicos e contraditórios.

Palavras-chave: etíope, liberdade, libertinagem, lutas de representação, negro, representação, selvagem.

Descritores: afro-americanos, afrodescendentes, história cultural, representações sociais.

Introducción

Dentro de la historia social es común, y con razón, vincular la representación del “negro” a la cambiante y contradictoria idea de “raza”, así como a su puesta en escena en el contexto de situaciones coloniales (Balandier, 1951). Este vínculo, incuestionable ha hecho perder de vista —a la luz de otras variables, coyunturales o contingentes— la representación del negro en sí misma, la cual bien podría enriquecer las discusiones y la superación de diversas formas de discriminación. Existieron desde luego diversas “lógicas de asignación del color de la piel”, como lo propone Hering (2011a), y que escapan a la estereotipia contemporánea por cuenta de una operación historiográfica que no puede quedarse petrificada ante la invisibilidad del negro como representación social, y es en ello que quisiera contribuir.

Aunque estereotipadas e invisibilizadas por la academia y el Estado nacional, las representaciones del negro tuvieron en el pasado diversos significados, usos y funciones locales, prácticos y cotidianos que desconocemos. Ciertamente, existe una ambigüedad frente al significado de “negro”, como lo propone Wade (2013, p. 23), pero esta es más atribuible al Estado y a la academia que a las prácticas y al sentido común de las gentes que usaban (y usan) esta palabra, siendo que, como lo señala Moscovici (1979[1961]) el escenario natural de las representaciones sociales es el sentido común. Los procesos de estereotipia, discriminación y racismo, los cuales tienen lugar en un sistema que vincula creencias y estructura, y cuyo vértice son las representaciones sociales, hacen que debamos otorgarle mucha vigencia a aquella noción de la “función clasificadora de la representación” desarrollada por Durkheim y Mauss (1903); pero así mismo dichos procesos implican que como existen múltiples estructuras sociales debemos pensar diversas formas de representar. Hoy sabemos que las relaciones entre las ideas y las prácticas, entre las creencias y las estructuras son afectadas por discursos e ideologías, pero también —como proponen Ricœur (2000) y el enfoque fenomenológico de la memoria y de la representación— por factores contingentes, por coyunturas, por funcionalidades y por la eficacia con la que convergen todas al momento en que alguien (y este alguien es importante) representa de tal o cual manera en un contexto determinado.

Para llevar a cabo este ejercicio hemos encontrado que la cambiante y multifacética de idea de libertad —medieval, escolástica, ilustrada romántica, liberal nacional— ha incidido en diversos significados y funciones de la representación “negro”, y han posibilitado variables de racialización y discriminación que no pueden pasar desapercibidas. Partimos del referente conceptual según el cual las representaciones se construyen en escenarios de “luchas de representación” (Chartier 1989) y que estas, al igual que las prácticas de inversión de los estereotipos (Hall 1997), son responsables de la transformación de las formas de diferenciar, distinguir y clasificar a los diferentes “tipos” sociales y de transformarlos permanentemente. Las representaciones estructuran y desestructuran la sociedad. Así pues,

la estereotipia del negro, de la que hablara Nina S. de Friedmann (1984), debe entonces abordarse desde la pluralidad y la interseccionalidad de uno o varios proyectos de dominación que se activan en dinámicas históricas de corta y larga relación, los cuales no son necesariamente homogéneos o convergentes. Dichos proyectos han ocurrido permanentemente, y es necesario avanzar en su descripción, pues si bien el Estado y las organizaciones sociales han venido ganando notoriedad recientemente en la academia (Restrepo, 2013), no son, en efecto, un proceso exclusivo de la historia reciente.

Nuestras fuentes son diversas, quizás no por elección, sino por necesidad. Hemos incluido pintores, viajeros (colombianos y extranjeros), políticos, juristas y hasta los significados “autorizados” que propuso el diccionario de Cobarruvias de 1611 y el *Diccionario de Autoridades de 1726-1739*. Esta perspectiva, así como la diversidad documental y amplitud temporal, nos ha llevado a estar muy atentos a una idea propuesta por Durkheim y luego afinada por Bourdieu (1984), según la cual en cada sociedad hay “profesionales de la representación” (prácticos y epistémicos) cuya función es construir, clasificar y nombrar los objetos del mundo. La singularización de estos profesionales, su biografía, su valija ideológica y muchos aspectos que se relacionan con el cara a cara del sujeto representado, nos hacen pensar que el contenido aquí presentado debe guardar una fundada precaución en las diferentes tensiones que se juegan en toda representación: lo particular y lo universal, el sujeto y el objeto, lo contingente y la estructura. Para ejemplificar, si analizamos un conjunto de acuarelas (figuras 1-7), en donde aparentemente se representan negros, podremos ver la diversidad de factores que inciden en cada profesional de la representación (un pintor es un representador por excelencia), por ejemplo, su nacionalidad, su ideología, sus focos de interés y su visión del paisaje. Hubiésemos podido tomar alguno de estos aspectos, pero hemos abordado el de la relación de la idea (cambiante) de libertad, para llevar a cabo el presente análisis.

El negro etíope como cristiano libre

Los etíopes fueron frecuentemente citados en la mitología bíblica precristiana; Alonso de Sandoval sugiere que el nombre del continente africano viene de un nieto de Abraham, Efer, quien pasó a vivir allí (1627, p. 104). Luego de Cristo, los etíopes orientales fueron incluso objeto de cristianización, y es así que Santo Tomás y San Mateo llevaron hasta sus tierras un proceso de evangelización que resultó vital para la construcción del cristianismo primitivo. Hablamos de los ancestros de esos etíopes que hoy subsisten en las tradiciones coptas, que hacen pensar en el rey mago Baltazar, y que fueron parte fundamental en la edificación de las primeras iglesias cristianas. Esta familiaridad con los etíopes se mantuvo en el período romano clásico. Frank Snowden (1970) en su extensa obra sobre la representación de los negros en el mundo grecolatino, si bien muestra que se tenían unas características —consideradas— innatas a “los negros”, no deja ver que hubiese una conexión entre la representación del etíope

y la esclavitud. Ellos en principio eran considerados unos bárbaros más, unos escitas, y solo hasta la llegada de los neohelenistas comenzaron a ser objeto de cierta particularización a causa de su apariencia; fue en tiempos de Plinio cuando se establecieron algunas hipótesis relacionadas con el influjo del sol y el medio ambiente en la pigmentación de la piel. Posteriormente en el mundo cristiano, construido por las conquistas romanas, los etíopes comenzarían a ser particularizados como gentiles caracterizados por su fenotipo (no por su esclavitud).

Figura 1. Tipo africano mestizo



Fuente: Carmelo Fernández, 1850.

Figura 2. Vista de una calle de Quibdó



Fuente: Manuel María Paz, 1853.

Figura 4. Retrato de una negra



Fuente: Henry Prince, 1952.

Figura 4. Retrato de un negro de Cartago

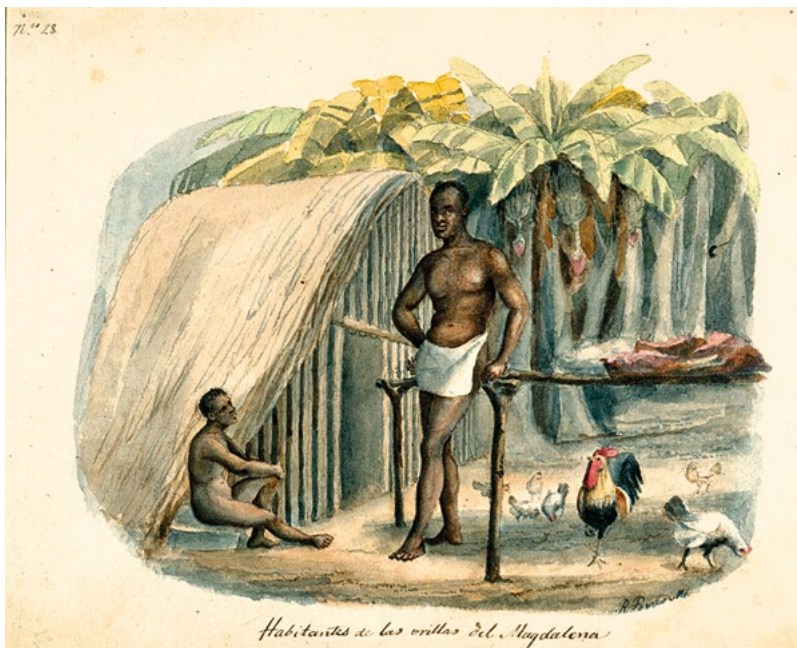


Fuente: Manuel María Paz, 1853.



Fuente: Ramón Torres Méndez, 1860.

Figura 6. Habitantes de las orillas del Magdalena



Fuente: Ramón Torres Méndez, 1850.

Negros etíopes, negros americanos, negros salvajes. Ideas de "libertad" y representación de "los negros"

Figura 7. Modo de labrar oro, provincia de Barbaços



Fuente: Manuel María Paz, 1853.

Durante la Edad Media, y hasta la emergencia escolástica, la esclavitud de los etíopes se relacionaba por la vecindad con el islam. Allí había esclavos *etíopes*, desde luego, pero ellos “los negros” no eran particularmente unos pueblos esclavizados ya que formaban parte de los sistemas geopolíticos del Medio Oriente. Ello parece haberse mantenido hasta muy tardíamente. Lewis (1990, p. 55) para el caso ha mostrado que incluso en las tardías guerras que convulsionaron Medio Oriente en el siglo XVII, justo en la misma época en que el tráfico de esclavos africanos se había normalizado en Occidente, los esclavos etíopes eran en todo caso una minoría. El vínculo de los etíopes con la esclavitud es entonces posterior, occidental, y tiene que ver con unos efectos colaterales de la Inquisición, asunto que retomaremos más adelante.

En el barroco se continuó haciendo referencia al negro bajo la estela medieval de los etíopes. Los artistas del Siglo de Oro no solían representar aquellas gentes que eran brutalmente cazadas ni África occidental, y es por ello que cuando se aludía a un negro en realidad se presentaba la imagen de un etíope; es decir de un “negro” oriental, quizás moro, y hasta cristiano. El español de los siglos XVI y XVII estaba en efecto muy acostumbrado a un tipo específico de negro, el negro-etíope y el negro-moro, que en ocasiones se confundía con las gentes de tierras tan distantes como India¹. Es frente a

1. De manera ciertamente llamativa no fue abundante el uso del sustantivo *negro* para denotar una población esclavizada, y si bien era cierto que tempranamente el RAE-DDA (1734) señaló que los esclavos eran “regularmente negros”, sólo hasta

la representación de estos *negros* —y no frente a los “etíopes del oeste” que refiriera Sandoval—, que pudo darse aquella “humanización del negro” en el teatro del Siglo de Oro a la que se refiere Frida Weber de Kurlat (1970), y que continuaría hasta el siglo XVIII. Bien vale detenerse en este punto.

Como ya se dijo, los negros (etíopes) eran bien conocidos por su vínculo con la mitología judía, pero también estaban en contacto cercano con la actualidad cristiana de los siglos XVI y XVII. Santa Efigenia de Etiopía, San Benito de Palermo y San Antonio de Cartago eran etíopes, definitivamente cristianos (San Antonio fue musulmán), y si bien pudieron ser esclavizados lo fueron bajo las normas consuetudinarias del Medio Oriente; no bajo las del pensamiento escolástico que se estaba experimentando en África Occidental y en América. En su obra *El santo negro Rosambuco de la ciudad de Palermo* (1612), Lope de Vega muestra un negro inicialmente tenido como turco, como Sarraceno de origen etíope que, habiendo sido derrotado en combate es esclavizado y se incorporó a la orden de los franciscanos hasta alcanzar la santidad. Esta misma idea quedará patente en la obra *El prodigio de Etiopía*, publicada en 1650, que cuenta igualmente la vida de un etíope santo, y cuya vida es menos ridiculizada e insultada que en la otra comedia. Otros autores nos permiten continuar discutiendo el vínculo del etíope cristiano con la representación del negro. El célebre escritor y catedrático Juan Latino, de quien se dice era negro, hijo de una española y criado por el cuarto Conde de Cabra, y cuya vida fue llevada al teatro por Diego Ximenez de Enciso (1612[1652]), remite a la discusión profunda que hubo entre los artistas de esta época sobre la humanización del negro (insisto: del negro etíope) a principios del siglo XVII. En efecto, si bien la famosa obra “antirracista” *El valiente negro de Flandes*, escrita alrededor de 1610 por Andrés Claramonte, muestra que el significado de la negrura era un escenario dinámico, de sentidos, usos y funciones contradictorias.

Este asunto se observa también en la pintura. Al analizar dos cuadros que representan la llegada de los reyes magos a Belén, uno de Maíno (1612) y otro de Velásquez (1619), la proximidad entre el etíope y el cristiano es manifiesta de dos maneras diferentes: en el primer caso a partir de una explícita interrelación entre Oriente y Occidente (visible en los atuendos) y, en el segundo caso, en la españolización del traje de Baltazar. Más que el atributo pictórico de la luminosidad en el primer caso, o de la representación de unos “negros falsos” o de unos “blancos pintados de negros” como lo propone Stoichita (2002), en estas representaciones nosotros leemos una proximidad ontológica de los artistas con ese negro de Oriente.

1870 se evidenció la definición del “individuo o la raza negra” como el “esclavo empleado en los trabajos de las colonias” (DEG&R 1870, Vol.2, p. 631). Es en este contexto tardío que se daría posiblemente lugar a expresiones tales como “trabajar como un negro” para indicar la ausencia de descanso o el decir “no somos negros” para defenderse de alguien que trataba mal a otro con aire de superioridad (DEG&R- 1870, Vol.2, p. 631).

Figura 8. La adoración de los Reyes Magos



Fuente: Juan Bautista Maíno, 1614.

Figura 9. Adoración de los Reyes Magos



Fuente: Diego Velázquez, 1619.

La libertad del alma y la esclavitud del cuerpo

La Inquisición implicó una transformación en los atributos de filiación que se transmitían por medio del parentesco, llevando lo místico al terreno de la consanguinidad. En principio no se buscaba expulsar gentes de sangre mora o judía, sino mantenerles al margen del control político de la emergente nación española cristiana: al final devino la hecatombe. La existencia de falsas conversiones, y la creencia en estas, llevó a que los delitos contra la fe comenzaran a formar parte de la sangre de cada individuo. Esta idea, como lo señala Hannaford (1996, p. 149), conllevó la emergencia del concepto de casta, y constituyó la principal herramienta para —en principio— segregar a judíos y musulmanes del pináculo social y luego para expulsarlos. Al respecto, señala Hering: “lo no blanco se convirtió en sinonimia de impureza; el blanco de pureza y de calidad” (2011, p. 44)². A partir de entonces se fue consolidando un sistema de filiación místico consanguíneo, en donde la casta constituyó el marco de diferenciación, representación y clasificación social de los sistemas posfeudales. El prejuicio contra los conversos, la “guerra fría” entre nuevos y viejos cristianos que muestra Henry Kamen (1986), fue justamente lo que llevó a la constitución de la Inquisición en 1480, generando un nuevo vínculo entre religión, linaje y política, el cual terminaría generando que “los negros” fuesen considerados esclavos por naturaleza.

Las ideas tomistas de libertad del alma y esclavitud del cuerpo posibilitaron comenzar a jugar con el derecho natural, que prohibía la esclavitud, y facilitaron que la amoralidad fuese una carga transmisible de la misma manera que se conducía la mácula de cualquier pecado. Esa legitimación de la esclavitud por supuesto llegaría a América, y su definición produjo debates tan significativos como el que tuvieron Bartolomé Las Casas y Ginés Sepúlveda (Brading, 1991). La influencia escolástica, y en particular la recuperación de las ideas aristotélicas a propósito de la esclavitud como derecho del vencedor en guerra justa (Gomez-Muller, 1991), facilitó que la amoralidad se volviera pecado, y que como tal fuese transmitida hereditariamente —para el caso americano de “negro a negro”— lo mismo que ocurría con la apostasía, la herejía y el cisma (Gomez, 1996, p. 16). Este principio fue traducido por Alonso de Sandoval, quien vivió en plena Inquisición, y anotó que el “tizne” de “los negros” se producía en el vientre de la madre, y no como una influencia del medio ambiente,

- Según el primer diccionario de la lengua castellana, el de Sebastián de Cobarruvias, la voz “negro” era el otro extremo de los colores, y constituía el antónimo de lo blanco, no por oposición, sino por ser lo que le macula; un refrán de la época decía: “sobre el negro no ay tuntura” (1611, p. 652). Este sentido se ampliaría a diferentes aspectos de la vida, y es por ello que se vinculaba a expresiones coloquiales tales como “negra ventura”, “negra vida”, (p. 652) o “el pan negro”, “la moneda negra”, “el corazón negro”, o “las nubes negras” (DDA, 1736, 661). Negro rara vez refirió a una procedencia africana entre los significados autorizados, si bien es cierto que Cobarruvias anotó que el negro (que a su vez relacionaba con la voz latina *niger*) era “el color de los etíopes”.

opinión que ya tenían muchos en aquella época (Sandoval, 1627, p. 14r). La representación “negro” comenzaría entonces a operar “no solo como una metáfora de la servidumbre, sino también como significación de amoralidad que permitía visualizar el contagio, la impureza y el vicio del linaje como factores heredables” (Hering 2011b, p. 43).

La herencia del pecado de los ascendientes pareciera entroncar con la sociedad de castas emergentes y la política de representación social emanada de la Inquisición. Es bien sabido que la maldición proferida por Noé a su hijo Cam, quien se fuera a vivir al sur del Nilo, ha sido tenida como un argumento bíblico que ha justificado un tipo específico de racismo. Este fue el pecado que comenzaron a cargar los etíopes, y en realidad “los negros”, a quienes se les aplicó la misma lógica de las castas que perduraría como sistema de clasificación social en los siglos venideros. Liberarse, entonces, no era nada fácil, incluso en el marco de una legislación que técnicamente permitía la libertad corporal. Desde esta perspectiva comienzan a tener algo de sentido las primeras legislaciones frente a “los negros”, y específicamente aquellas que hablan de su libertad; vale decir: la legislación indiana se promulgó para regir negros (y no para regir etíopes). Un decreto expedido en 1527, dejaba claro que el matrimonio no daba ningún derecho de libertad (corporal). Este asunto fue profundizado durante el gobierno de Felipe II y así, en 1574, se estableció que, si por razón excepcional se otorgara la libertad a “un negro”, este estaba obligado a establecer unas pequeñas granjerías (Solórzano y Pinelo, 1774 [1647], p. 285). Dos años antes se había establecido que los hijos de “negro e india” (y que por ello seguían la filiación de su madre) siempre debían pagar tributo. En 1577 se conminaba a que, si bien hubiesen logrado la libertad, “los negros” libres debían estar obligados a vivir con sus amos y a pagar sus respectivos tributos. Tan relativa era la libertad corporal de “los negros libres” que, a partir de 1602, en caso de que se considerara que llevaran una vida ociosa, podrían ser obligados a trabajar en las minas de manera remunerada; ello se ratificó luego, cuando se estableció que debían vivir y trabajar como labradores, según dictaba una disposición de Felipe IV del 21 de julio de 1623 (Solórzano y Pinelo, 1774, Tít.5).

La libertad de las pasiones y la inteligencia para la sumisión

La noción de la pureza de sangre, movilizada por las políticas de castas, se impregnó naturalmente de la Ilustración. La incursión de argumentos ligados a las pasiones, como lo dejan ver las reflexiones de Kant, Voltaire y Montesquieu, adicionaron al anterior régimen de representación una aplicabilidad de los nuevos descubrimientos de la historia natural, de la anatomía y de la fisiología humana y animal (Montaña, 2017). La esclavitud —y la libertad—, expresaba Montesquieu, estaba completamente relacionada con el flujo de las pasiones, estas seguían siendo hereditarias y eran ciertamente diferentes entre las razas; habían sido formadas a lo largo de los años por el clima, el medio ambiente, con la voluntad de Dios, y en ese sentido no podrían deshacerse por una política circunstancial. Las

pasiones se vinculaban con la anatomía, y esta con el medio ambiente y el desenvolvimiento social e intelectual. Cambiar esto era posible, pero tardaría generaciones, argumentaban³.

No puede comprenderse cómo Dios, que es un ser sapientísimo, haya colocado un alma, sobre todo un alma buena, en un cuerpo completamente negro. Es tan natural pensar que el color constituye la esencia de la humanidad, que los pueblos de Asia, al hacer eunucos, privan siempre á los negros de la relación más señalada que tienen con nosotros. Se puede juzgar del color de la piel por el del cabello, el cual tenía tanta importancia para los egipcios, los mejores filósofos del mundo, que mataban á todos los hombres bermejós que caían en sus manos (Montesquieu 1824[1748], p. 165).

Si bien en el siglo XVIII despertaban las ideas abolicionistas de la esclavitud, con figuras como Condorcet en Francia o las comunidades cuáqueras en el Imperio Británico, las tesis de Montesquieu (es decir: su ambivalencia frente a la libertad corporal/esclavitud) parecen haber estado generalmente difundidas. “Los negros” eran, en principio, esclavos de sus pasiones y ello que legitimaba su gobierno; negro significaba técnicamente la ausencia de lo blanco⁴. La idea de la negritud, y su vínculo con la ausencia de las virtudes pasionales de los blancos permitía entonces que eventualmente fuera posible liberarles de cuerpo; ello no importaba en tanto estaban encadenados a sus pasiones y su pobreza de espíritu. Montesquieu señaló por ejemplo la posibilidad de efectuar liberaciones parciales ante una sobrepoblación

3. La raza era un atributo de negros, mulatos y berberiscos, moros o indios (no de los blancos). Covarrubias (1611, vol. 3) tenía a la raza como la mancha en la filiación: “en los linajes se toma en mala parte, como tener alguna raza de moro o de indio”. Este significado no variaría mucho con el pasar de las décadas y es así que el DDA (1737, p. 500) mostraba que la voz raza “hablando de los hombres se toma en muy mala parte”. Implicaba en lo fundamental el señalamiento de una procedencia indeseada, religiosa (para el caso de judíos, moros, o herejes), pero también social (para el caso de villanos): “ordenamos y mandamos que ninguna persona, de qualquiera calidad y condición que fuere, sea recibida a la dicha Orden, ni se le dé el hábito, si no fuere Hidalgo, al fuero de España, de Partes de padre y madre y de legítimo matrimonio nacido, y que no le toque raza de judío, moro, hereje, ni villano” (DDA, 1737, p. 500). El Diccionario Enciclopédico Gaspar y Roig, DEG&R (1870, p. 969) señaló a la raza como el referente por medio del cual se atribuía “la condición o calidad de otras cosas, especialmente las que se contraen en su formación, como el paño”. Según el DEG&R: “en esta acepción se usa con más frecuencia y propiedad de las voces, calidad, condición, clase, naturaleza, etc.” (1870, p. 969).
4. Vale decir que los blancos, en tanto grupo social, solo fueron referenciados en los diccionarios hasta finales del siglo XIX. No estuvieron referidos ni en el diccionario de la RAE de 1817 (p. 131), ni en el diccionario de Vicente Salvá (1847, p. 156), ni en el Diccionario Enciclopédico Gaspar y Roig (1870, vol. 1, p. 374), ni en el Diccionario de Construcción y Régimen de la Lengua Castellana (Cuervo, 1886, pp. 881-884). Lo blanco era lo puro, y lo negro la contaminación, y esta fue la acepción que se manejó hasta el siglo XIX.

de negros/esclavos sin que ello implicase un riesgo político. Es por ello que a fines de siglo ya comenzaban a discutirse la posibilidad de elegir sus propias relaciones matrimoniales, tal como se lamentaba el médico Jean-Baptiste Leblond (1813, pp. 112-113).

La libertad de cuerpo era pues cada vez más aceptada en tanto se consideraba que “los negros” eran cautivos de espíritu. Estas transformaciones no ocurrían de manera lineal, por supuesto, y las viejas representaciones coloniales se confrontaban con aquellas los adeptos a las nuevas ideas, y para quienes “los negros” simplemente no podrían vivir por sí mismos; “solo él podría, contra su voluntad, verse obligado a trabajar sin perecer por el dolor y la fatiga”, diría (Mollien, 1824, vol. 1, pp. 150-151). El mismo Mollien (1824, p. 89) señalaría que los negros y mulatos “tenían muy poco ardor para los negocios”, *lo cual justificaba su condición*. La libertad corporal y política era un problema, sin duda, pero no de la misma envergadura que lo fuera en tiempos de los primeros palenques. En el siglo XVIII, con el aumento de libres de “todos los colores”, muchas comunidades “libres” vivían de manera aislada, como “negros”. Es así que “los negros” arrochelados de fines del XVIII, a diferencia de los de siglos antecedentes, si bien podrían ser representados como brutales homicidas y criminales, causaban problemas, fundamentalmente para la ampliación de la frontera agrícola (Helg, 2004, p. 21). Sin embargo, ello no es algo que se pueda generalizar para todo el territorio neogranadino. En algunas regiones se consideraba, por ejemplo, que ellos incluso podrían ayudar a la colonización, allí donde habían “indios salvajes”, siendo este diferente al caso del Caribe que analiza Helg; es por ello que el padre Gilij (1955 [1782], p. 153) reconocía que muchos del Orinoco “le tenían afecto” especial, lo cual —para él— no tenía razón de ser.

Pero mientras había unos negros arrochelados, que fácilmente se confundían con los “libres de todos los colores”, había otros (negros cautivos) cuya representación cambió sustancialmente. Entre algunos sectores se construyó la idea de que la subyugación mejoraba sus capacidades cognitivas, y ello hacía mantener la esclavitud en plena Ilustración. Empezó a construirse la idea de que los negros eran fundamentalmente más aptos, “más inteligentes”, para recibir el proceso de dominación; mucho más incluso que los indios. Había una diferenciación.

Para el jesuita Philippo Salvatore Gilij, si bien el cristianismo de los negros nacidos en América era irrefutable, ello se manifestaba de mejor manera en los negros recién llegados. Establecía, claro está, una diferencia entre unos negros naturales, salvajes, maleables, y otros negros liberados, corruptos. Gilij sostenía que, sin embargo, en general ellos no eran tan inclinados a la idolatría como los indios, quienes eran fundamentalmente supersticiosos (1955 [1782], p. 153). Ya fueran libres o esclavos, ellos poseían una mayor capacidad para aprender la lengua, a tal punto que su habla —decía Gilij— podría confundirse con la de los españoles (p. 151). A diferencia de los indios, en caso de vivir en asentamientos urbanos se integraban más fácilmente a las profesiones proletarias: “el negro libre o el mulato, en las provincias marítimas, si no es marinero, es

trabajador; el de las llanuras se remonta a los gustos naturales de todos los africanos, y muy diferente de los de los indios de montaña; le gusta montar, cazar, pelear” (Mollien, 1824, vol. 2, p. 167). *Para el fundador de la química agrícola*, Jean-Baptiste Boussingault, trabajar con negros era más gratificante que hacerlo con mineros europeos; ello por su eficacia y sumisión (Boussingault, 1903 [1824-1830], p. 208). Charles Saffray (1948 [1873], p. 265) consideraba que ellos eran más dispuestos al aprendizaje que los indios, “los negros”, decía: “se muestran siempre más dispuestos a instruirse y son mucho más inteligentes”. Alexis de Gabriac (1868, p. 216), funcionario de Napoleón III, aseguraba que, a pesar de su innata pereza, “los negros” tenían mayor capacidad para integrarse que los indios, aunque sin llegar nunca al mismo desarrollo que los europeos: “es naturalmente alegre, despreocupado y parece feliz incluso en las posiciones más bajas”.

El buen salvaje (negro)

Fue usual comparar a los negros no solo con mulatos y zambos, sino entre tipos de negros (a partir de regiones, orígenes, continentes). La idea de negros africanos fuertes, puros y salvajes, a diferencia de unos negros americanos dóciles, *débiles* y dominados, parece haberse desencadenado por cuenta de múltiples factores, incluso de corrientes contradictorias como la Ilustración y el romanticismo. Como recordando aquel debate que tuvo lugar entre Humboldt y Hegel a propósito de la inferioridad del cocodrilo americano con respecto al cocodrilo africano (posición de Hegel), mostraremos cómo muchos observadores extranjeros consideraban que los negros africanos —aquellos originarios del viejo mundo—, eran a todas luces superiores frente a los americanos. Alexis de Gabriac señaló que “hay tanta diferencia entre un negro y un cholo, que entre un europeo y un americano del sur” (1868, p. 217); añadiendo que: “es verídico que las razas de América meridional son las más miserables de la humanidad, y son muy inferiores a la raza negra” (p. 267). Las doctrinas del abad de Pawn tenían ciertamente mucha vigencia en aquellos tiempos.

El negro del Magdalena, sin embargo, no tiene el valor viril, la intrepidez ni la fuerza muscular del negro del Senegal; tampoco tiene esa confianza ciega en su Dios que inspira al otro un pedazo de papel vendido por un sacerdote impostor. El negro africano, seguro de la eficacia de ese talismán, no teme ni al diente del cocodrilo ni al veneno de la serpiente; se lanza sin temor al agua o penetra en la maleza sin miedo alguno. El negro degenerado del Magdalena ve enemigos y peligros por todas partes y siempre se acuerda de los sitios donde pereció alguien por imprudencia. (Mollien, 1824, vol. 1, p. 31)

Los debates políticos entre los profesionales de la representación tenían lugar e incidencia —como hoy— en los más insospechados debates. El médico Saffray no parece concordar con su compatriota Mollien, quien era un funcionario de la Restauración monárquica en Francia. Es por ello

que describía al negro con una fuerza descomunal, tanto así como para enfrentarse mano a mano con un caimán del Magdalena.

Es la hora en que el negro, avanzando con ese perezoso paso que le es característico, baja hacia el río para sumergirse en las tibias ondas, que no pueden refrescar sus miembros. Apenas le divisa el caimán, pone en movimiento, lenta y pesadamente, su disforme masa, y arrastrándose sobre la arena, introdúcese en su elemento favorito con la esperanza de apoderarse de una presa. Si el negro no está armado, evita la persecución del monstruo, porque estos dos seres tan perezosos, momentos antes, adquieren de pronto una asombrosa agilidad, el uno por hallarse en el momento más conforme a su naturaleza, el otro obedeciendo al instinto de propia conservación. (Saffray, 1872, p. 111)

Algunos observadores, los más conservadores, colonialistas monarquistas (como Mollien y Gabriac) veían en el negro africano (extranjero) el referente de una superioridad frente al negro americano. Cuando Jean-Francois La Harpe señalaba que la raza de “los negros” “se divide en dos clases: la de ‘los negros’ libres y la de los esclavos, que se subdividen en criollos y bozales, o recién llegados” (1825, pp. 71-72) se ubica también en esta discusión. Para Mollien (1824, vol. 1, p. 31) el negro americano era ante todo “cobarde y su relación con el medio ambiente no permitió vislumbrar el sentido de honor que había experimentado en África”. Mollien afirmaba estar sorprendido de los contrastes entre unos y otros, resaltando cómo incluso los negros africanos “explotaban sus minas de hierro” (1824, vol. 2, p. 167). El negro africano —y no vamos a decir que el negro libre, sino el negro colonizado— era, según su perspectiva, superior en todos los aspectos. Al ver una región cultivada y habitada por negros, para su regocijo, Mollien —describe— pudo sentirse en África. En su opinión la civilización de los negros depende siempre de los blancos; si no hay blancos adecuados tampoco los hay negros. Sugería en efecto que blancos americanos “no parecían serlo [blancos]”: “a veces hasta hubiera creído que estaba en aquel continente, de no haber sido porque la autoridad está aquí siempre en manos de los blancos o de gentes que aspiran a ese título sin tener verdadero derecho a ostentarlo” (Mollien, 1824, vol. 1, p. 26).

Esta diferencia entre negro africano, salvaje y puro, del negro que es buen negro porque tiene a un buen blanco, influía en la representación de los mulatos y los zambos; en este orden de ideas, ellos, que eran fruto de un doble salvajismo y sumisión, llevaban la carga más negativa de este repulsivo régimen de representación. Para el comerciante de perlas Charles Cochrane (1925, p. 224), ellos habían heredado de sus antepasados más los vicios que las virtudes y, por ello, eran considerados una peste. La preservación del ancestro libre, a diferencia del mulato, hacía del zambo un salvaje mucho más peligroso que el negro africano o el mulato. En opinión del viajero suizo Ernest Röthisberger, el zambo era:

Decidido y valiente frente a los peligros de la naturaleza, el zambo tiembla ante la vista de un fusil o un revólver; capaz de soportar

todas las fatigas, más que cosa alguna le importan la bebida y las mujeres; canta en medio de los peligros y muere en medio de loco frenesí. Su lengua es un revoltijo difícilmente comprensible y lleno de groserías e improprios. Sólo el avance de la civilización lo sacará poco a poco del aislamiento, y con ello de su atrofia y su indiferencia, haciendo el debido uso de la gran energía corporal que lo distingue. (Röthilsberger, 1963 [1896], p. 218)

Luchas de representación y la libertad de “los negros”.

Los “profesionales” extranjeros

La liberación de “los negros” era comparada con la liberación de las jóvenes repúblicas americanas, y ello generó nuevas dinámicas de representación. Esta relación entre libertad, liberación e independencias pasaba por supuesto por los intereses coloniales, y es así como los negros empezaron a ser considerados buenos soldados, enemigos o aliados. Leblond (1813, pp. 223, 329, 398) muestra cómo el gobierno británico propició una guerra entre negros marrones (libres) y negros mulatos (esclavos, por lo general) para obtener ventaja por el predominio en la isla de Granada frente al colonialismo francés. Mollien (2005 [1824]) sugirió que el problema que se avizoraba en las nacientes naciones americanas era la “cuestión de las razas”, teniendo en cuenta que los criollos —descendientes de españoles— tenían “sin real motivo” desconfianza de los hombres de las Antillas, de quienes temían podrían hacer alianzas con “los negros y mulatos. Mollien, enemigo declarado de la Independencia, resaltaba el papel militar de las poblaciones negras de las llanuras orientales, a quienes en diferentes momentos comparó como los beduinos, quienes siempre eran capaces de poner en aprietos la civilización.

La población de los llanos del Orinoco y del Apure ofrece una variedad infinita de pigmentación; su carácter es vivo y violento. Sí en las ciudades esa vivacidad degenera en grosería en los llanos se convierte en audacia y en valor. El negro emancipado o el mulato, en las provincias del litoral, si no es marinero, es obrero; el de los llanos vuelve a los gustos naturales de todo africano tan diferentes de los que se observan en los indios de las montañas; sus aficiones son montar a caballo, cazar, guerrear. (Mollien, 1824, vol. 2, p. 167)

Para el coronel británico John Potter Hamilton (1877, pp. 213-214), del bando de Bolívar, la inferioridad de “los negros” —políticos y militares que él asumía como negros— estaba fuera de toda duda, refiriéndose a las gentes así representadas y que habían logrado poder político o militar. Karl Gosselman (1981 [1826], p. 59), diplomático sueco, opinaba que los negros ocuparon el lugar más bajo de la sociedad: “lo peor que puedas imaginar”; en su concepto ellos eran “flojos, orgullosos e indomables, solo saben fumar tabaco y jugar a las cartas”. Su inteligencia para la dominación, en efecto, ya no tenía cabida luego de la manumisión, y los indios comenzaban

a ganar reputación de “buenos subalternos”. Uno de los ingenieros del Canal de Panamá, Armand Reclus (1881, p. 206), consideraba que las casas de los indígenas “eran más ordenadas que las de ‘los negros’” y el viajero norteamericano Isaac Holton (1857, p. 35) consideraba que los habitantes del Valle del Magdalena —normalmente negros y zambos— eran sin duda “la más ordinaria de las castas granadinas”. La representación comenzaba entonces a ponerse en relación con la pobreza, y es así que Reclus diría que las cabañas de “los negros” de la ciudad de Colón eran unos lugares de “una suciedad repugnante” generada por unas inmundicias de todo tipo, apenas empujada a unos pasos de la puerta de las casas, y que “excitaba celosa voracidad de los perros sarnosos, cerdos oxidados de raros ‘gallinazos’” (Reclus, 1881, pp. 25-26). Para el diplomático británico John Potter Hamilton (1877), en esa misma época, la inferioridad de “los negros” estaba fuera de duda. Si caía sobre alguien la representación “negro”, ello lo volvía inmediatamente objeto de sospecha —homicida, criminal o al menos peresozo—⁵. Hamilton señalaba que él mismo conoció a un coronel que “tenía una cuadrilla de malhechores negros como él” (Hamilton, 1877, pp. 213-214). Gosselman, refiriéndose a la operación de contratar bogas para hacer la travesía de cientos de kilómetros desde la costa hasta el interior del país, por parte de quienes usualmente eran negros y mulatos, resaltaba cómo frente al pago de los honorarios sería “indudablemente es un grave riesgo entregar de antemano tal cantidad a un negro del todo desconocido, especialmente en un país en que la honradez no está muy desarrollada, menos las acciones de la policía” (1981 [1826], p. 121). Resulta especialmente diciente el relato de Gosselman a propósito de la sociedad de la ciudad de Santa Marta, en donde, según su criterio, se encontraba muy poca gente blanca, lo cual le daba “muy mala fama en todo el país” (1981 [1826], p. 48). Jean-François Leblond consideraba a los negros reyes de territorios pútridos, y consideraba que había una simbiosis entre aquellas gentes, el olor nauseabundo y las “miasmas” (1813, p. 453). Lo miserable y lo maloliente tendrían entonces un punto de confluencia en la representación “negro”. Para el jesuita Gilij (1955 [1782], p. 151) los negros: “tienen dos cosas repugnantes para no gustar: el color negro y el mal olor, que es mucho mayor en los no civilizados”. En un sentido más indulgente con el país, pero igualmente rudo con los negros, el geógrafo alemán Alfred Hettner expresaría que la única excepción del “carácter de bonachón inherente a la población rural colombiana” lo representaban justamente “los negros” y zambos.

También en otros aspectos observamos una decencia digna de elogio, si bien es cierto que viene originándose en la indolencia, antes que en el aprecio consciente de lo bueno. El cometer crímenes de asesinato o saqueo es incompatible con el carácter de bonachón

5. El RAE-DDA, (1736, p. 662) señala que la palabra negro en Germania (dialecto de los gitanos según el mismo DEG&R, 1870, p. 35) se usaba para referir alguien taimado y astuto.

inherente a la población rural colombiana —otra vez exceptuando a “los negros” y a los zambos. (Hettner, 1976[1888], p. 201)

Por otro lado, las comparaciones de los negros con lo animal aún estaban presentes entre estos profesionales extranjeros; quizás más que entre los colombianos. Alexis de Gabriac (1868, p. 216) se mostraba indulgente frente a estas deshumanizaciones, siendo que él opinaba que el negro no “estaba tan cerca del mono como se imagina en Europa”. Gabriac, adscrito a la causa de Napoleón III y a la aventura francesa en México, llegaba incluso a afirmar que “los negros” esclavos de Martinica “gemían de la inferioridad de la raza que pesa sobre ellos” (1868, p. 11). Estas posiciones oscilaban en las diferentes orillas políticas, y el propio LeMoynes (1945 [1880], p. 366), amigo de Bolívar, osaba comparar a los mulatos con un mono tití de su propiedad.

Mezcla, exuberancia y salvajismo: factores emergentes de deshumanización nacional

Los debates y las luchas de representación de los negros también se expresaron en las contradicciones de las élites del emergente proyecto nacional. La mezcla con el indio era entonces un factor de degradación del negro. José María Samper consideraba a los zambos “una raza de animales en cuyas formas y facultades la humanidad tiene repugnancia en encontrar su imagen” (Samper 1861, pp. 95-96). Las diferencias en las representaciones de los negros, zambos y mulatos entonces no tenían que ver solamente con el “lugar de enunciación” o una diferenciación entre “extranjeros” y nacionales, sino también entre liberales y conservadores y, una vez que se iba reconociendo el inefable mestizaje del colombiano promedio, comenzaban a aflorar diferenciaciones en cuanto a la mayor o menor valoración del “ancestro”. Sergio Arboleda llamaba a diferenciar las naciones negras, que él distinguía entre etíopes, cafres (los árabes subsaharianos de color menos oscuro fueron llamados así por los árabes) o hotentotes, que según decía (1872, p. 88) “era el más feo y torpe de razas africanas”. Para el liberal José María Samper (1861, p. 95) los defectos de los mulatos tenían que ver con la ascendencia andaluza (recordemos que de esta región provino la mayor parte de la inmigración española), siendo ellos quienes aportaron al mulato su carácter “inconstante” y “novelero”, carácter que desde luego no le hubiesen aportado los aragoneses y castellanos. Medardo Rivas (1885, p. 118) incluso intuía que él mismo estaba mezclado de la raza árabe, y que esta era una sensación que no podía evitar. Por el lado conservador, las presentaciones preservaban mucho del espíritu colonial, sin reconocer la mezcla que habitaba en ellos y, viviendo aún en la pigmentocracia, mantenían la creencia en unas razas claramente diferenciadas y en la inferioridad del negro. Sergio Arboleda (1872, p. 24), señalaba que los indios se les diferenciaban, en lo fundamental “por su inteligencia aguda, por la belleza de sus formas y, sobre todo, por el desarrollo de su cerebro”. Por su parte, el escritor costumbrista Eugenio Díaz (1873,

p. 45), al suponer que no había huellas de africanía en una parroquia de la Sabana de Bogotá, aclaraba que lo que no había allí era la presencia de esa raza “menos inteligente que la americana, como lo prueban los monumentos de las antigüedades de los cafres comparados con las antigüedades de los mexicanos”.

Los procesos de representación fueron transformándose y ello desde luego no ocurrió de una manera lineal. Con todo y estas representaciones deshumanizantes, en medio de la folclorización del país, las virtudes del negro libre serían retomadas muchas décadas después por el antropólogo Miguel Triana (1950 [1907], p. 39), quién señalaba que “los negros” de la costa pacífica colombiana eran “más civilizados, más dulces, más inteligentes, y más aptos al trabajo que los del resto de la república”. En algunos casos el significado de negro comenzó a construir estereotipos referentes a su vida afectiva, a su genio, a su corporalidad y a una particular idea de lo exuberante. José María Samper (1878, p. 143), afirmaba que el currulao era una especie de “energía brutal de los negros” y zambos de las costas del norte de Nueva Granada. Con el transcurrir del siglo xvii, más que un color asociado a la amoralidad y por lo tanto al trabajo forzado, comenzó a tomar fuerza su vínculo con la libertad —con la ausencia de libertad— o con el libertinaje, como señalara Arias (2005). En otro texto (Samper, 1861, p. 90) señaló que:

el Mulato es turbulento porque es Mulato, es decir por exuberancia de cualidades ardientes y bellas, exuberancia que, aún sin el doble freno de la educación y los intereses bien consolidados, produce desbordamientos temporales y que no anuncian nada malo para el futuro.

Manuel Pombo (1866, p. 402), hermano de Rafael Pombo, describía a los negros bogas del Magdalena como unos seres “herculianos”, “audaces” y “vigorosos” y Codazzi, por su parte, los consideraba “esbeltos”, “ágiles”, “vivos” y “astutos” (1958 [1850-1858], p. 154).

¡Qué de figuras y pormenores extravagantes en la turba semi-africana que nos invadía! Diez o doce mujeres, zambitas y zambazas, o viejas requemadas, todas alegres... En todas se notaban las bellas trenzas de cabellos “negros” y abundantes, a veces crespos, el labio grueso y voluptuoso, la nariz abierta y palpitante, el negro ojo y ardiente, el color pardo oscuro, la voz agitada, estentórea, libre como el soplo del viento, la risa franca y picante, el andar provocativo, con un dejo lleno de coquetería, y el carácter sencillo, hospitalario y lleno de cordialidad. (Samper, 1878, pp. 141-142)

Referencias

- Arboleda, S. (1872). *Rudimentos de geografía, cronología e historia*. Bogotá: Imprenta El Tradicionalista.
- Arias Vanegas, J. (2005). *Nación y diferencia en el siglo XIX colombiano. Orden nacional, racismo y taxonomías poblacionales*. Bogotá: CESO, Uniandes.

- Balandier, G. (1951). *La situation colonial*. Quebec: Bibliothèque Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec.
- Bourdieu, P. (1984). Espace social et genèse des “classes”. *Actes de la recherche en sciences sociales*, 52-53, 14-15. https://www.persee.fr/doc/arss_0335-5322_1984_num_52_1_3521
- Boussingault, J. B. (1903 [1823]). *Memoires, vol. 4*. Paris : Typographie Chamerot et Renouart.
- Brading, D. (1991). *Orbe indiano: de la monarquía católica a la república criolla*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Claramonte, A. (1638 [1610]). *El valiente negro de Flandes*. Barcelona: Empremta de Layme Romeu.
- Covarrubias, S. (1611). *Tesoro de la lengua castellana o española*. Madrid: Luis Sánchez Impresor.
- Cochrane, C. S. (1925). *Journal of a residence and travels in Colombia during the years 1823 and 1824, vol. 1*. London: Colburn.
- Codazzi, A. (1970 [1855]). *Memorias de Agustín Codazzi*. Caracas: Universidad Central de Venezuela.
- Cuervo, R. J. (1892). *Diccionario de construcción y régimen de la lengua castellana, vol. 1*. Paris: Roger y Chernoviz Libreros.
- Durkheim, E. et Mauss, M. (1903). De quelques formes de classification - contribution à l'étude des représentations collectives. *Année sociologique*, 6, 1-72.
- De Pons, F. J. (1806). *Voyage a la partie orientale de la Terre-Ferme dans l'Amérique Meridionale*, vol. 3. Paris: Chez F. Buisson.
- Díaz, E. (1873). *El rezo de enlazar*. Bogotá: Imprenta de la América. Bogotá: Imprenta de América.
- Friedmann, S. N. (1984). Estudios de negros en la antropología colombiana: presencia e invisibilidad. En J. Arocha, y N. S. Friedmann (eds), *Un siglo de investigación social: Antropología en Colombia*. Bogotá: Etno.
- Gabriac, A. (1868). *Promenade à travers l'Amérique du Sud: Nouvelle-Grenade, Équateur, Pérou et Brésil*. Paris: Michel Lévy Frères - Libraires Editeurs.
- Gerbi, Antonello. (1960 [1955]). *La disputa del Nuevo Mundo: historia de una polémica*. Ciudad de México, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Gilij, P. S. (1955[1782]). *Ensayo de historia americana. Estado presente de la tierra firme, vol. 4*. Bogotá: Editorial Sucre.
- Gómez, T. (1996). *Droit de conquete et droit des Indiens*. Paris: Armand Colin.
- Gómez-Muller, A. (1991). *Chemins D'Aristote: Aristote et son époque*. Paris: Éditions Félin.
- Gosselman, C. A. (1981 [1826]). *Viaje por Colombia 1825 y 1826*. Bogotá: Ediciones del Banco de la República.
- Hamilton, J. P. (1827). *Travels through the interior provinces of Colombia*. London: John Murray Albenarle.
- Hannafor, I. (1996). *Race, the History for an Idea in the West*. Maltimore: The Woodrow Wilson Center Press.

- Helg, A. (2004). *Liberty and Equality in Caribbean Colombia*. The University of North Carolina Press.
- Hering, M. (2011a). Color, pureza, raza: la calidad de los sujetos coloniales. En: H. Bonilla (ed.). *La cuestión colonial*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Hering, M. (2011b). La limpieza de sangre. Problemas de interpretación: acercamientos históricos y metodológicos. *Historia Crítica*, 45, 32-55. <https://www.redalyc.org/pdf/811/81122477003.pdf>
- Hettner, A. (1976 [1888]). *Viajes por los Andes colombianos: (1882-1884)*. Bogotá: Talleres Gráficos del Banco de la República.
- Holton, I. (1857). *New Granada: twenty months in the Andes*. New York: Harper and Brothers.
- Kamen, H. (1986). Una crisis de conciencia en la Edad de Oro en España: La Inquisición contra la “limpieza de Sangre”. *Bulletin Hispanique*, 88, 3-4.
- Laharpe, J. F. (1820). *Abrégé de l'histoire générale des voyages*, vol. 15. Paris: Chez Etienne Ledoux.
- Leblond, J. B. (1813). *Voyage aux Antilles et à l'Amérique Méridionale, commencé en 1767 et fini en 1802*. Paris: chez-Arthus Bertrand.
- Lemoyne, A. (1945 [1880]). *Viajes y estancias por América del Sur: la Nueva Granada, Jamaica, Santiago de Cuba y el Istmo de Panamá*. Bogotá: Biblioteca Popular de Cultura Colombiana.
- Lewis, B. (1990). *Race and Slavery in the Middle East. An Historical Enquiry*. Oxford: Oxford University Press.
- Lope de Vega, F. (1650). *El prodigio de Etiopía*. <http://www.cervantesvirtual.com/obra/el-prodigio-de-etiofia/>
- Lope de Vega, F. (1612). *El santo negro Rosambuco de la ciudad de Palermo*. <https://artelope.uv.es/biblioteca/textosAL/ALo866/ElSantoNegroRosambucoDeLaCiudadDePalermo.php>
- Mollien, G. T. (1824). *Voyage dans la République de Colombia: en 1823*, 2 vols. Paris: Chez-Arthus Bertrand Libraire.
- Mollien, G. T. (2005 [1824]). *El viaje de Gaspard-Theodore Mollien por la Republica de Colombia en 1823*. Consultado el 24 de octubre del 2020 en <http://babel.banrepcultural.org/digital/collection/p17054coll10/id/3161/>
- Montesquieu. (1824 [1748]). *Le esprit des lois*. Paris: Chez Madame Veuve Dabo.
- Moscovici, S. (1979 [1961]). *El psicoanálisis su imagen y su público*. Buenos Aires: Huemult.
- Narváez y La Torre, A. (2010 [1778]). Provincia de Santa Marta y Rio Hacha del Virreinato de Santa Fé. *Escritos económicos. Antonio de Narváez. José Ignacio de Pombo* (pp. 21-69). Bogotá: Banco de la República.
- Pombo, M. (1866). Bajando el Dagua. En J. Vergara y Vergara (comp.), *Museo de cuadros y costumbres*, vol. 1 (pp. 401-406). Bogotá: Foción Mantilla.
- Reclus, A. (1881). *Panama et Darien*. Paris: L'Hachette.
- Reclus, E. (1861). *Voyage à la Sierra Nevada de Sainte-Marthe: paysage de la nature tropicale*. Paris: L'Hachette.
- Rivas, M. (1885). *Obras, viajes por Colombia, Francia, Inglaterra y Alemania*, vol 2. Bogotá: Fernando Ponton Editor.

- RAE-DDA. (1726). *Diccionario de autoridades, vol. 6*. Madrid: Imprenta de Francisco Hierro.
- RAE. (1817). *Diccionario de la lengua castellana*. Madrid: Imprenta Real.
- Restrepo, E. (2003). *Etnización de la negritud*. Popayán: Universidad del Cauca.
- Ricœur, P. (2000). *La Mémoire l'histoire, l'oubli*. Paris: Seuil, 2000.
- Röthisberguer, E. (1963[1896]). *El Dorado: estampas de viaje y cultura de la Colombia suramericana*. Bogotá: Banco de la República.
- Saffray, C. (1872). Voyage a la Nouvelle Grenade. En *Le tour du Monde*, 24, 81-144.
- Saffray, C. (1873). Voyage a la Nouvelle Grenade. *Le Tour du Monde*, 25, 97-144.
- Saffray, C. (1948[1872-1873]). *Viaje a Nueva Granada*. Bogotá: Biblioteca Popular de Cultura Colombiana.
- Salva, V. (1847). *Nuevo diccionario de la lengua castellana*. Paris: Librería de Vicente Salva.
- Samper, J. M. (1861). *Ensayo sobre las revoluciones políticas y la condición social de las repúblicas colombianas hispanoamericanas*. Paris: Imprenta de N. Thunot.
- Samper, J. M. (1878). De Honda a Cartagena. En J. J. Borda, *Cuadros de costumbres y descripciones locales* (pp. 128-161). Bogotá: Librería y Papelería de García Rico. http://bdigital.unal.edu.co/5687/284/de_honda_a_cartagena.pdf
- Sandoval, A. (1627). *Naturaleza, policía sagrada y profana, costumbres y ritos, disciplina y catecismo evangélico de todos los etíopes*. Sevilla: Francisco de Lira Impresor.
- Snowden, F. (1970). *Blacks in Antiquity*. Cambridge: Harvard University Press.
- Stoichita, V. (2002). La imagen del hombre de raza negra en el arte y la literatura del Siglo de Oro. En H. Kügelgen (ed.), *Actas del Coloquio de la Asociación Carl Justi y del Instituto Cervantes de Bremen* (pp. 259-290). Madrid: Iberoamericana.
- Solorzano, J. y León, A. (1774 [1647]). *Recopilación de leyes de los reinos de las Indias, vol. 2*. Madrid: Antonio Pérez de Soto.
- Ulloa, A. (1772 [1748]). *Noticias americanas, vol. 15*. Madrid: Imprenta de don Francisco Manuel Mena.
- Ulloa, A., et ál. (1870). *Diccionario enciclopédico Gaspar y Roig*, 2 vols. Madrid: Librería de Gaspar Roig.
- Wade, P. (2013). Definiendo la negritud en Colombia. En E. Restrepo (ed.), *Estudios afrocolombianos hoy: aportes a un campo transdisciplinario* (pp. 21-41). Popayán: Editorial Universidad del Cauca. https://www.research.manchester.ac.uk/portal/files/33172130/FULL_TEXT.PDF
- Weber De Kurlat, F. (1967). *El tipo del negro en el teatro de Lope de Vega, tradición y creación*. Nijmegen: Asociación Internacional de Hispanistas.
- Ximenez De Encizo, D. (1652[1612]). *Juan Latino*. Madrid. Imprenta real.