

## RACISMO Y ESCLAVITUD, MODERNIDAD

ARNALDO E. VALERO

En los anales de la historia moderna de la cristiandad el nombre de John Newton (1725-1807) ocupa un lugar de excepción, dada la vasta cantidad de himnos religiosos que compuso a lo largo de su vida. Hoy en día muchas de sus composiciones son consideradas como clásicos de la poesía cristiana y, como tales, han merecido la envidiable distinción de haber sido interpretadas por celebridades inmortales de la canción, como Mahalia Jackson. *Amazing Grace* y *How Sweet the Name of Jesus Sounds* representan momentos cimeros en la producción de este emblemático compositor británico, por esta razón nos parece pertinente ofrecer una versión al español del tema “Cuán dulce suena el nombre de Jesús” para dar inicio a la reflexión que nos ocupará en los próximos minutos.

¡Cuán dulce suena el nombre de Jesús  
en los oídos del creyente!  
Alivia sus penas, cura sus heridas  
y aleja su temor.

Reconstituye plenamente el espíritu herido  
y sosiega el aliento agitado.  
Es maná para el alma hambrienta  
y reposo para el fatigado.

Débil es el esfuerzo de mi corazón  
y frío mi más cálido parecer  
pero en cuanto os vea tal como sois  
orar será mi deber.

Hasta entonces os proclamaré mi amor  
en la fugacidad de cada aliento  
y la música de vuestro nombre  
refrescará mi alma en la muerte.  
Nombre querido, roca sobre la cual construyo  
mi escudo y escondite.  
Tesoro sin defectos, colmado  
con infinitos caudales de gracia.

Jesús, Pastor mío, Cónyuge, Amigo  
Oh Profeta, Sacerdote y Rey  
Mi Señor, mi Vida, mi Camino, mi Fin  
acepta la plegaria que os ofrezco<sup>1</sup>.

La profunda devoción cristiana expresada en este himno difícilmente nos permitiría imaginar que su compositor amasó una cuantiosa fortuna como traficante de esclavos. En efecto, durante un prolongado período de su existencia, John Newton realizó expediciones a la costa occidental de África con el propósito de comprar nativos para luego venderlos en las colonias británicas del Nuevo Mundo. Su oficio le exigía desmembrar tribus y familias, improvisar toscas jaulas o corrales para encerrar como bestias a las valiosas *piezas de ébano*, revisar cuidadosamente los lotes de *mercancía* para seleccionar aquellas *especies* que le garantizaran los mejores dividendos posibles, aplacar mediante la violencia toda manifestación de descontento o insubordinación en los grupos sometidos, y, lógicamente, distribuir la *carga* de tal manera que pudiese aprovechar al máximo cada centímetro cúbico de la bodega de su embarcación... A pesar de lo viles y terribles que puedan parecernos este tipo de actividades, John Newton jamás dejó de expresar su fervor religioso en sus momentos de descanso y recogimiento; la inspiración de muchos de sus himnos le vino estando en su camarote, en plena travesía del Atlántico, con el barco repleto de esclavos; otros, en cambio, tuvo que componerlos en tierra pagana, mientras terminaba de llegar a un acuerdo con sus proveedores a propósito de qué cantidad de abalorios, armas de fuego y barriles de licor debía cancelar por el lote de *piezas de ébano* que le habían suministrado, o mientras establecía qué cantidad de cuero, tabaco, melaza o panelas de azúcar estaba dispuesto a aceptar por sus servicios como traficante de esclavos<sup>2</sup>.

Esta realidad, que en un primer momento puede llegar a parecer-nos extremadamente contradictoria, debe ser examinada a la luz del sistema de valores del siglo XVIII. John Newton es un ejemplo cabal de la complejidad de su época; en dicho contexto resultaba completamente *natural* que alguien, que ejerciera semejante profesión, resultase tan prolífico compositor de himnos religiosos en sus ratos de ocio. Se trataba de algo absolutamente coherente y complementario: En aquellos días, la comunidad cristiana concebía la esclavitud como la forma de tutela espiritual por excelencia.

La extraña naturaleza desarrollada por la piedad cristiana durante el Siglo de las Luces halla en el poema “On Being Brought from Africa to America” de Phillis Wheatley (1753-1784)<sup>3</sup> otro momento excepcional.

Al ser traída de África a América

La misericordia me trajo de mi tierra pagana,  
a mi alma ensombrecida hizo comprender  
que hay un Dios, que existe un Redentor;  
yo no sabía de la salvación, ni la buscaba.

Algunos miran con desdén nuestra raza negra  
afirmando: “Su color es un tinte diabólico”.  
Recuerden, cristianos, los Negros, tan negros como Caín,  
pueden estar en gracia angelical<sup>4</sup>.

Según se desprende de la lectura del primer verso, para el sujeto lírico de este poema la Trata negrera fue un acto de misericordia; el resto del cuarteto confirma la tesis de la esclavitud como el medio más adecuado para difundir el legado redentor de un dios único y verdadero. Nada nuevo hay en esto, si se compara con la visión de mundo de John Newton. El punto está en que, en este caso en particular, la autora del poema es una mujer nacida en Senegal que, en el año de 1761 –siendo una niña de siete u ocho años de edad–, fue separada de su familia para ser vendida como esclava. Cada uno de los versos de este poema, incluido el título, expresa plenamente cómo Phillis Wheatley llegó a asimilar la totalidad de los valores del sistema entonces imperante. Desplazada de África, su lugar original en la historia y la cultura de la Humanidad, la poetisa, al igual que muchos de sus hermanos de raza, adquirió en el contexto americano una nueva identidad, conformada por parámetros

raciales y coloniales; negativa, por consiguiente. Por esta razón, en la visión que adoptara, el color de la piel era percibido como un indicio del grado de pureza o contaminación del alma...

Los casos de John Newton y Phillis Wheatley desatan ciertas interrogantes: ¿Qué vínculos guarda el colonialismo con la construcción ideológica de la que ha sido objeto la alteridad durante la modernidad? ¿Cuántos siglos de la historia han visto prevalecer este sistema? ¿Cuántas comunidades, cuántos órdenes civilizacionales, cuántos sistemas culturales se han visto afectados por él? ¿Por qué? A partir de este momento, será nuestro propósito tratar de dar con una respuesta satisfactoria a estas preguntas.

## II

Toda perspectiva que actualice y transforme la estructuración social conforma el **imaginario**. A partir del siglo XV, con la exploración que los portugueses realizaron de la costa occidental de África, con la expulsión de los moros de la península ibérica por parte de los españoles y con el descubrimiento de América, la fantasía colonial dio origen a una teleología cuyo fetiche es el esquema epidérmico. A partir de entonces, el discurso colonial se basó en un régimen de verdad en el cual la palabra **negro** se consolidó como la nominación propia de un sistema inmutable de jerarquías que habría de extenderse mundialmente.

Probablemente nada ilustre con mayor claridad los cambios experimentados por el imaginario occidental desde el siglo XVI que la connotación decididamente racial que a partir de entonces adquirió la palabra **esclavo**. Generalmente asociada en el mundo moderno con la palabra *negro*, la raíz etimológica de *esclavo* establece con toda claridad que en su acepción original esta palabra no tenía relación alguna con la suerte que habrían de correr millones de africanos a partir de la expansión de los imperios occidentales modernos por el archipiélago antillano. En verdad, el origen del ominoso significado de la palabra *esclavo* está relacionado con el destino de los pueblos eslavos ante las múltiples conquistas de las que fueron objeto a lo largo de su historia, aspecto éste que hizo que las palabras *eslavo* y *esclavo* terminaran siendo, básicamente, sinónimos. De origen incierto, *Slovinenu* es la primera palabra de la cual se tenga noticia que fuera utilizada para hacer referencia a los eslavos como grupo étnico, a partir de allí los griegos bizantinos crearon el término *Sklábos* que más adelante pasó al latín medieval como *Sclavus*, con la acepción específica de persona bajo el dominio de otra

para la cual trabaja sin recibir remuneración alguna. A partir de aquí es fácil percibir la difusión del término a través del francés, del inglés y el español, entre otras lenguas modernas. A mediados del siglo XV, en 1453 para ser más exactos, ocurrieron un par de acontecimientos cuya relación con la orientación que en adelante habrían de ofrecer la historia de la esclavitud salta a la vista. Por un lado, Constantinopla cayó en poder de los otomanos, lo que trajo consigo el bloqueo turco de las rutas de comercio hacia el este y, por consiguiente, la interrupción del flujo de esclavos proveniente del Mediterráneo oriental y de los alrededores del Mar Negro. Por eso los portugueses empezaron a tomar esclavos a lo largo de la costa occidental de África; posteriormente, holandeses, franceses e ingleses no hicieron otra cosa que seguir los pasos de los precursores portugueses<sup>5</sup>. Por otra parte, ese mismo año, 1453, Gomes Eannes de Azurara escribió para el rey de Portugal la **Chronica do descubrimiento e conquista de Guiné**, en cuyo capítulo XVI –donde fuera utilizada la tesis bíblica que sostiene que los negros son descendientes de Caín, el hijo maldito de Noé– puede rastrear *el inicio de la filosofía de los conquistadores tocante a la trata negrera*<sup>6</sup>. Años más tarde, Juan de Torquemada en su **Monarquía indiana** continuaría señalando a la maldición de Noé como la causa del color de la piel de los negros, consagrando así el origen de la desigualdad racial como una imposición divina<sup>7</sup>. Sin duda alguna, la **Historia** de Gomes Eannes de Azurara y el texto del Gran Inquisidor contribuyeron a consolidar una visión del mundo en la cual el color de la piel es visto como “un signo inerradicable de diferencia negativa”<sup>8</sup>. Además, al estar basados en un sistema religioso que había logrado compaginarse con la organización estatal, contribuyeron a asentar un conjunto de actitudes culturales conformado por el sentido de crueldad con respecto a los otros, el odio a los que piensan de manera diferente, la incapacidad de poder valorar de otro modo o de imaginarse un juicio contrario y, por sobre todas las cosas, la voluntad de perseguir<sup>9</sup>. Así, pues, en la posición asumida por el autor de la **Monarquía indiana** con respecto al rol asignado por la divina providencia a los pueblos africanos es perceptible la cantidad de estrategias de las que ha dispuesto la iglesia para imponer recetas que debiliten, enfermen y reduzcan a la condición de animales de presas a naciones adversarias. A partir de allí, todo, absolutamente todo –guerras, torturas y condenas– ha sido justificable para obtener la doma y posterior “civilización” del otro.

### III

Entre 1501 y 1518 la corona española concedió y tomó una serie de licencias y medidas relativas al tráfico de esclavos cuya lógica jurídica, económica y religiosa terminaría resultando decisiva en el perfil definitivo que habría de adquirir la esclavitud en la era moderna. La Cédula Real del 16 de septiembre de 1501, concedida por los Reyes Católicos a Nicolás de Ovando, gobernador de La Española, Indias y Tierra Firme, introdujo legalmente el régimen de esclavitud negra en Las Antillas. Sin embargo, las continuas fugas protagonizadas por los esclavos negros, en las que también incorporaban a los indígenas y que generalmente conducían a la formación de grupos rebeldes, obligaron a Nicolás de Ovando a suspender la importación de esclavos negros. En 1504, tras la muerte de la reina Isabel, el rey Fernando renovó la importación de negros. Sin duda alguna, esta medida lo favorecía, puesto que al ser Gobernador del Reino tenía derecho a la mitad del producto de las rentas reales del Nuevo Mundo. Con la Real Orden de 1506, en la cual se ordenaba la expulsión de La Española de todos los esclavos berberiscos, otras personas libres y nuevos conversos y que no se consintiese pasar a ella ningún esclavo negro levantisco ni criado con moriscos, las palabras *negros esclavos* empezaron a ser utilizadas específicamente para hacer referencia a toda persona de tez oscura que no hubiera nacido en poder de cristianos. Para 1510 ya consta oficialmente el propósito de sustituir a los indígenas por negros en virtud de la poca fuerza y rendimiento de aquéllos para el trabajo físico. Tras la muerte del rey Fernando, hecho ocurrido el 23 de enero de 1516, el cardenal Ximénez de Cisneros, Regente del Reino, suspendió la introducción de esclavos negros en América, probablemente con el propósito de mejorar la Real Hacienda mediante la creación de un impuesto a la importación de esclavos. En carta del 22 de junio de 1517, los padres jerónimos de La Española solicitaban al cardenal Cisneros licencia para “traer negros bozales” a la isla. Un año más tarde, otros dos padres jerónimos también residentes en La Española pedían la trata. Sin embargo, la carta enviada al emperador Carlos V el 22 de enero de 1518 por el juez de residencia de la isla, licenciado Alonso Zuazo, no sólo especifica que la edad ideal de los negros bozales debía oscilar entre los 15 y los 18 o 20 años, sino que llega a ser más puntual en torno a las transacciones que debían realizarse para que la trata fuera realmente rentable en la totalidad de sus trayectos; en efecto, en dicho documento está completamente descrito

el circuito económico que, una vez asentados los ingenios azucareros antillanos, habría de ser conocido como “comercio triangular”. En definitiva, la experiencia adquirida por los colonos hispanos a raíz de las exigencias económicas coloniales en las Antillas durante las primeras décadas del siglo XVI fueron imponiendo de forma progresiva –y completamente apegada a una dinámica que bien podría ser representativa del método ensayo-error– el modelo que habría de definir la esclavitud moderna<sup>10</sup>.

#### IV

La propagación de argumentos realizada a partir de 1454 para justificar el sometimiento de los africanos en virtud de su diferencia racial hizo que la *etno-racialidad* fuera el punto de articulación fundamental del imaginario de la modernidad.

La etno-racialidad se convirtió en el engranaje de la diferencia colonial configurada a partir de la expulsión de los moros y de los judíos, de los debates sobre el lugar de los amerindios en la economía de la cristiandad, y, por último, de la explotación y silenciamiento de los esclavos africanos<sup>11</sup>.

Probablemente nada es más universal que la tendencia de toda comunidad a ser etnocéntrica. Independientemente de cuál sea nuestro nivel de tolerancia o nuestra amplitud de criterio, en las prácticas y costumbres de los otros siempre habrá algo extraño, desagradable, exótico o pintoresco. Sin embargo, el eurocentrismo moderno ha podido desarrollar y aplicar un sistema discursivo y unas estrategias de poder que le han permitido consolidarse como un modelo cultural universalmente válido e incuestionable. A decir verdad, desde 1492 ninguna esfera del conocimiento estuvo al margen del propósito de otorgar carácter de legitimidad a la expansión de la Europa imperial: cada relación, cada crónica, cada representación cartográfica, cada grabado, en fin, cada “documento de civilización” fue concebido con el firme propósito de garantizarle al continente europeo el título de “cuna de la historia”. Esto explica, por ejemplo, las afirmaciones que hiciera el célebre cartógrafo holandés Gerardo Mercator (1512-159) en su **Atlas** de 1595:

Aquí [en Europa] tenemos el derecho de las Leyes, la dignidad de la Religión Cristiana, las fuerzas del Ejército... Además, Europa mane-

ja todas las Artes y las Ciencias con tal destreza, y por la invención de tantas cosas, que ciertamente debería ser llamada Madre. Ella posee tantas formas de conocimiento mientras que todos los otros Países están sumidos en la Barbarie<sup>12</sup>.

En definitiva, hace quinientos años la Europa imperial se autoconcibió como modelo referencial positivo por excelencia de la humanidad, proyectándose como cuna y matriz de una religión, una racionalidad y una civilización superiores, es decir, ejerciendo como sede central del control del mercado mundial un *universalismo eurocéntrico excluyente*.

Tal vez nada resulte más representativo y extendido de la naturaleza etnocentrista y excluyente del pensamiento occidental moderno que la tendencia existente en el discurso historiográfico a interpretar, representar y valorar ciertos acontecimientos ocurridos en Europa como universalmente representativos del progreso moral y social del hombre a través del tiempo. Desde esta perspectiva, resulta incuestionable que uno de los momentos cimeros de dicho proceso está en el siglo XVIII, el Siglo de las Luces, de la Ilustración o del Enciclopedismo, como suele ser catalogado por la historiografía occidental. Así pues, el año 1789 sobresale de manera bastante particular, siendo que la toma de la Bastilla ha sido acreditada oficialmente como el momento en que el ideal ilustrado de Libertad, Igualdad y Fraternidad se consolidó de forma definitiva como principio universal. Sin embargo, lo que excepcionalmente suelen mencionar quienes acostumbra a escribir la historia como si se tratase del relato del éxito de un propósito moral en el tiempo es que justamente en el año de 1789 los traficantes de esclavos llegaron a Mozambique, en el extremo oriental del continente africano, en su búsqueda de la más lucrativa mercancía del comercio triangular. Además, los incondicionales exaltadores de la Revolución Francesa excepcionalmente suelen mencionar que justamente para esa fecha, la colonia antillana de Santo Domingo, cuya rentabilidad económica estaba fundamentada en la explotación esclavista, proveía a la Francia revolucionaria de las dos terceras partes del comercio de ultramar. Teniendo noticia de esta realidad histórica nada sería más honesto que admitir que el Siglo de las Luces también fue el Siglo de Oro de la Esclavitud. Sin embargo, lo que está claro es que todas las esferas del saber occidental han adquirido su particular fisonomía tomando como referencia fundamental o centro absoluto las acciones, inquietudes fobias y aspiraciones



de un sujeto masculino, blanco, heterosexual, cristiano y hablante de una lengua europea moderna, en completo detrimento de todos aquellos sujetos cuyas identidades no coincidan plenamente con dicho modelo. Así pues, los resultados del proceso electoral realizado el pasado 2 de noviembre en los Estados Unidos no deberían sorprendernos; la reelección de George W. Bush supone, entre muchas otras cosas, la vigencia de que a principios del siglo XXI todavía existe una visión del mundo basada en la *etnoracialidad*.

## V

En su artículo “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, contribución que hiciera para esa máquina de guerra del pensamiento que es **La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales**, Aníbal Quijano afirma que el descubrimiento de América fue decisivo en la constitución de *un nuevo patrón de poder de vocación mundial* basado en cuatro ejes fundamentales:

1) La codificación de la diferencia existente entre europeos y no europeos en la idea de raza. Este *modo básico de clasificación social universal de la población mundial* ha llegado a naturalizar de manera tan eficaz y perdurable las relaciones de dominación social mundiales que ha llegado a *ser más duradero y estable que el colonialismo en cuya matriz fue establecido*<sup>13</sup>.

2) El deliberado establecimiento, actualización y organización de todo un conjunto de formas históricas de control del trabajo –como lo son la esclavitud, la servidumbre, la pequeña producción mercantil, la reciprocidad y el salario–, de sus recursos y de sus productos, según un patrón global articulado a una nueva estructura de producción en la historia del mundo, es decir, el capitalismo.

3) La colonización de las perspectivas cognitivas mediante la imposición del eurocentrismo. La nueva geografía de poder ha hecho que una perspectiva específica de conocimiento se torne mundialmente hegemónica al sobreponerse a toda otra forma de producción de subjetividades, culturas y conocimientos. Todos los modos de producción de sentido a partir de experiencias materiales o relaciones de intersubjetividades propias de los pueblos colonizados fueron reubicados en una perspectiva de la historia que tenía a Europa como punto culminante de una trayectoria civilizatoria.

4) La imposición del dominio colonial sobre todas las regiones y poblaciones del planeta mediante la adjudicación de identidades

geoculturales que garantizaran el control del tráfico comercial mundial. En este proyecto histórico, el Estado-nación fue la condición *sine qua non* para homogeneizar las formas básicas de existencia social de toda comunidad. Este hecho explica por qué en la mayor parte de los países iberoamericanos los grupos dominantes han tenido éxito en tratar de evitar la descolonización de la sociedad mientras peleaban por tener estados independientes, dando origen a sociedades paradójicamente conformadas por estados independientes y poblaciones colonizadas en todos los ámbitos de la existencia.

## VI

Algunos intelectuales de renombre como Habermas y Weber han definido la modernidad como el resultado de la separación que el sujeto occidental ha realizado de la razón sustantiva en tres esferas autónomas, es decir, la ciencia, la ética y la estética. Es esta una de las razones que ha contribuido a entender la modernidad como un proceso autopropulsado, completamente desvinculado del proceso histórico iniciado a partir del arribo de Cristóbal Colón al archipiélago antillano. Sin embargo, ni la modernidad, ni la mismísima constitución geocultural e histórica de Europa hubiesen sido posibles sin la conciencia de totalidad geopolítica del mundo que el sujeto occidental adquirió a partir de 1492, momento en el cual surgió un patrón de poder de vocación mundial que se ha proyectado ininterrumpidamente como una especie de obligación metafísica de gobernar. Para consumir semejante proyecto fue necesaria la violencia, no sólo física sino ideológica; de allí esa impresionante manipulación ideológica que ha dado origen a esa distorsión social llamada racismo. Al contrario de lo que podemos creer, las formas contemporáneas de discriminación no son elementos residuales del pasado, sino el indicio más claro de la preeminencia que todavía posee el sistema occidental de valores, con todo lo que posee de violencia etnocéntrica, desarrollista y hegemónica. Si fuera nuestro deseo trascender este modelo, tal vez debamos hacer visibles formas alternas de pensar y modalidades locales y regionales de configurar el mundo, cuidándonos en todo momento de no consagrar la hostilidad retórica ni las poses ideológicas que a la larga no hacen más que propiciar el enquistamiento de las mismas formas de intolerancia, de las mismas formas de perseguir o de negarse a dialogar con el otro en términos verdaderamente conciliatorios, humanos.

## NOTAS

- <sup>1</sup> He realizado esta versión al español a partir del original inglés editado por Al Roger en “Amazing Grace: The Story of John Newton”. <http://www.texasfasola.org/biographies/johnnewton.html>
- <sup>2</sup> Me he tomado la licencia de realizar esta especie de “reconstrucción de los raptos de inspiración cristiana” de John Newton a partir de una sugestiva frase leída en el capítulo primero de *The Black Jacobins*, obra fundamental para el estudio de la revolución haitiana, en particular, y para la comprensión de las mentalidades que, de una u otra forma, están relacionadas con el régimen esclavista moderno.
- En realidad, John Newton abandonó por razones de salud su oficio de traficante de esclavos en 1754; sus famosos himnos “How Sweet the Name of Jesus Sounds” y “Amazing Grace” fueron escritos entre 1760 y 1770, cuando era clérigo de la parroquia de Olney. Sus biógrafos insisten en el impacto que sus sermones tuvieron en Wilberforce, el famoso pionero del movimiento abolicionista británico.
- En 1982, John Newton fue incorporado al Gospel Music Hall of Fame. Con todo, algunos destacados musicólogos han llegado a sugerir que la música de “Amazing Grace” es tributaria de una melodía cantada por los esclavos.
- <sup>3</sup> Phillis Wheatley publicó su primer poema, un texto dedicado a la muerte de un predicador metodista llamado George Whitefield, a la edad de 13 años. En 1772 fue examinada por un grupo de autoridades de Boston, entre los que cabe destacar el gobernador de Massachusetts y su lugarteniente, con el propósito de certificar que ella era efectivamente la autora de los *Poems on Various Subjects, Religious and Moral*. Ante la negativa de la comunidad editora de Boston de imprimirlo, este importante corpus poético terminaría siendo editado un año más tarde en Londres, gracias al apoyo suministrado por la condesa de Huntingdon.
- <sup>4</sup> He realizado esta versión al español a partir del original inglés disponible en “Poems. Phillis Wheatley”. Renaissance Editions. An Online Repository of Works Printed in English Between the Years 1477 and 1799. <http://darkwing.uoregon.edu/~rbear/Wheatley.htm>
- <sup>5</sup> Wolf, Eric R. **Europa y la gente sin historia**. Traducción: Agustín Barcenas. México, Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 250.
- <sup>6</sup> Ortiz, Fernando. “La religión en la poesía mulata”. En: **Estudios etnosociológicos**. Compilación, prólogo y notas: Isaac Barreal Fernández. La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1991, pp. 269-270.
- <sup>7</sup> Ortiz, Fernando. **El engaño de las razas**. Prólogo a la 2ª edición: Mariano Rodríguez Solveira. La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1975, pp. 293.
- <sup>8</sup> Bhabha, Homi K. **El lugar de la cultura**. Traducción: César Aira. Buenos Aires, Manantial, 2002, p. 101.
- <sup>9</sup> Nietzsche, Friedrich. **El anticristo**. Introducción, traducción y notas: Andrés Sánchez Pascual. Madrid, Alianza, pp. 52-54.
- <sup>10</sup> He podido desarrollar esta idea gracias al compendio de datos, documentos e información suministrado por Fernando Ortiz en el capítulo complementario XIV del Contrapunteo cubano del tabaco y del azúcar, titulado “Del inicio de la trata de

negros esclavos en América, de su relación con los ingenios de azúcar y del vituperio que cayó sobre Bartolomé de las Casas”.

- <sup>11</sup> Que la etnoracialidad sea el punto de articulación del imaginario construido en y a partir del circuito comercial del Atlántico, no excluye los aspectos de clases, los cuales estaban dados de entrada en los repartimientos y en la transformación que experimentó la esclavitud, como se la conocía en el Mediterráneo, a partir de 1517, cuando se transportaron los primeros quince mil esclavos desde África. Y tampoco niega los aspectos de género sexual y de sexualidad que analizó Tressler recientemente. En: Mignolo, Walter. “La colonialidad a lo largo y ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad”, en: **La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas**. Edgardo Lander (ed.). Caracas, FACES-UCV, Instituto Internacional de la UNESCO para la Educación Superior en América Latina y el Caribe, 2000, p. 89.
- <sup>12</sup> Citado por Rabasa, José. “Allegories of Atlas”, en: **The Post-Colonial Studies Reader**. Bill Ashcroft, Gareth Griffiths, Helen Tiffin (eds.). Londres-Nueva York, Routledge, 1995, p. 362.
- <sup>13</sup> Quijano, Aníbal. “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, en: **La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas**. Caracas, FACES-UCV, Instituto Internacional de la UNESCO para la Educación Superior en América Latina y el Caribe, p. 281.

## TEXTOS CITADOS

- Bhabha, Homi K. **El lugar de la cultura**. Traducción: César Aira. Buenos Aires, Manantial, 2002.
- Early America. “Phillis Wheatley. America’s First Black Woman Poet”. Early America <http://earlyamerica.com/review/winter96/wheatley.html> [Consultado el 15 de noviembre de 2004].
- Mignolo, Walter. “La colonialidad a lo largo y ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad”, en: **La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas**. Edgardo Lander (ed). Caracas, FACES-UCV, Instituto Internacional de la UNESCO para la Educación Superior en América Latina y el Caribe, 2000.
- Nietzsche, Friedrich. **El Anticristo**. Introducción, traducción y notas: Andrés Sánchez Pascual. Madrid, Alianza, 1997.
- Ortiz, Fernando. **El engaño de las razas**. Prólogo a la 2ª edición: Mariano Rodríguez Solveira. La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1975.
- \_\_\_\_\_. “La religión en la poesía mulata”, en: **Estudios etnosociológicos**. Compilación, prólogo y notas: Isaac Barreal Fernández. La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1991.
- \_\_\_\_\_. **Contrapunteo cubano del tabaco y del azúcar**. Edición de Enrico Mario Santí. Madrid, Cátedra, 2002.

- Rabasa, José. "Allegories of Atlas", en: **The Post-Colonial Studies Reader**. Bill Ashcroft, Gareth Griffiths, Helen Tiffin (eds.) Londres-Nueva York, Routledge, 1995.
- Renascence Editions. Phillis Wheatley's Poems. Renascence Editions. An Online Repository of Works Printed in English Between the Years 1477 and 1799 <http://darkwing.uoregon.edu/~rbear/wheatley.html> [Consultado el 15 de noviembre de 2004].
- Rogers, Al. "Amazing Grace: The Story of John Newton", en: <http://www.texasfasola.org/biographies/johnnewton.html>. [Consultado el 15 de noviembre de 2004].
- Wolf, Eric R. **Europa y la gente sin historia**. Traducción: Agustín Barcenás. México, Fondo de Cultura Económica, 1987.