

UC Merced

TRANSMODERNITY: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World

Title

El legado colonial en las representaciones culturales de las mujeres afrodescendientes en el contexto de Abya Yala

Permalink

<https://escholarship.org/uc/item/0zd750m3>

Journal

TRANSMODERNITY: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World, 11(2)

ISSN

2154-1353

Author

Julio-Gómez, Carolina

Publication Date

2024-07-18

DOI

10.5070/T431031

Copyright Information

This work is made available under the terms of a Creative Commons Attribution License, available at <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

Peer reviewed

El legado colonial en las representaciones culturales de las mujeres afrodescendientes en el contexto de Abya Yala

CAROLINA JULIO-GÓMEZ
UNIVERSITY OF NEBRASKA-LINCOLN

Si la abolición llegó
el negro no la gozó
No la gozó, no la gozó
su libertad nunca llegó

Pete “Conde” Rodríguez, “La abolición”

Resumen

Este artículo examina cómo se construyeron culturalmente las representaciones de las mujeres afrodescendientes en el contexto del régimen esclavista en Abya Yala. Las preguntas centrales que guían este análisis son: ¿De qué manera se representaron los cuerpos de las mujeres afrodescendientes en la colonia? ¿Y cómo se relacionaron estas representaciones con el Proyecto de Modernidad, entendido como el proceso histórico que jerarquizó a la sociedad según el color de la piel, el género y el nivel socioeconómico, influyendo en los sistemas de opresión colonial? Abordar estas cuestiones implica superar obstáculos en la investigación, especialmente el desafío de hallar fuentes dedicadas al estudio de la Abya Yala Negra. Sin embargo, mediante el análisis de obras como *Cecilia Valdés* de Cirilo Villaverde y *El engaño de las razas* de Fernando Ortiz, este estudio profundiza en cómo las literaturas de ficción y no ficción reflejan y cuestionan las representaciones de las mujeres afrodescendientes en las colonias hispanas. Estas obras revelan las complejas capas de la mentalidad supremacista blanca y su influencia en los imaginarios culturales y sociales, revelando, por ejemplo, la exotización de la mujer racializada como mulata. Por ende, este estudio nos acerca a historias marginadas que ofrecen una comprensión más profunda de la vida de las mujeres esclavizadas en el contexto colonial y su resonancia en nuestros días. Se busca contribuir al análisis histórico y cultural de las comunidades racializadas.

Palabras clave: Abya Yala negra; cultura; mujer; colonialismo; estudios culturales; esclavitud

El sistema esclavista desarrolló y codificó estructuras racistas, clasistas y patriarcales que se integraron en las leyes y la sociedad. Los efectos de este sistema han impactado de manera diversa a distintas comunidades, como lo demuestra el caso de las mujeres afrodescendientes, cuyas experiencias ilustran las opresiones principalmente de género y raza. Más allá de la explotación laboral, el sistema institucionalizó, en los territorios dominados, una jerarquía social que discriminaba principalmente por

etnicidad. Jorge Camacho en *Miedo negro, poder blanco en la Cuba colonial* identifica cuatro métodos de racialización: categorización por rasgos físicos, uso del español bozal, prácticas religiosas y la fusión cultural en expresiones artísticas; subrayando cómo estas prácticas reforzaron la discriminación en los tiempos de la colonia. La racialización, justificada por consensos científicos de la época, se utilizó para diferenciar y segregar seres humanos basándose en purismos lingüísticos, características físicas, creencias religiosas y prácticas culturales de los grupos considerados diferentes y de inferior categoría. Al enfocarnos en las mujeres racializadas, este análisis examina legados del régimen de la esclavitud y destaca cómo la interseccionalidad de género y raza continúa configurando imaginarios y realidades socioculturales de manera significativa en la actualidad.

En el desarrollo del sistema esclavista transatlántico, con la instauración del dominio europeo en territorios colonizados, “lo negro” fue constituido como la otredad, asociándolo con lo anormal y lo maligno. Esta demonización no solo facilitó la explotación económica, sino que también impactó de manera desproporcionada a las mujeres negras. Su vulnerabilidad se agravó, enfrentándose a formas únicas de opresión que entrelazaban la racialización con el patriarcado, dejando así una marca indeleble en las estructuras sociales fundacionales de las sociedades emergentes de Aby Yala.

A lo largo de la historia, las mujeres racializadas han enfrentado violencias específicas, ancladas en el legado de las estructuras coloniales marcadas por el racismo y la misoginia. Estas dinámicas, que se manifiestan en lo social y cultural, se fundamentan en ideologías supremacistas y patriarcales, resultando en opresiones contra la dignidad de estas mujeres.

En su libro *Mujeres, raza y clase*, Angela Davis profundiza en esta problemática histórica, destacando la doble opresión de las mujeres esclavizadas. Estas mujeres enfrentaban una opresión única, siendo objeto tanto de abuso sexual como de otras formas de explotación laboral. La conducta de lxs esclavistas hacia las mujeres esclavizadas se basaba en la utilidad: las trataban indistintamente del género para ciertos trabajos, sin embargo, cuando se presentaba la oportunidad de explotarlas, castigarlas o reprimirlas de formas que se consideraban específicas para las mujeres, las confinaban estrictamente a roles femeninos (15). Sin embargo, a pesar de las violencias, estas mujeres tuvieron “la fuerza necesaria para resistir a la deshumanización cotidiana de la esclavitud” (20).

Por su parte, la socióloga Moya Bailey, en 2008, introdujo el término *Misogynoir* para conceptualizar la intersección específica entre el racismo y el sexismo que experimentan las mujeres afrodescendientes, particularmente en el ámbito cultural visual y digital en Estados Unidos. Bailey argumenta que la *Misogynoir* trasciende el mero racismo o misoginia, apuntando a un tipo de violencia distintivo y generado por la posición interseccional de ser simultáneamente mujer y afrodescendiente.

La tendencia a clasificar a las mujeres sigue un patrón histórico que se remonta a la época colonial, donde la sociedad organizaba a las mujeres en categorías según estereotipos morales arraigados. Se utilizaban etiquetas culturales, como, por ejemplo, la dicotomía entre la “buena mujer” y la “mala mujer”, lo que servía para justificar abusos misóginos. Inírida Villegas en “Mujer negra, mirar del otro y resistencias” sostiene que, en la época colonial, las percepciones y representaciones de las mujeres estaban fuertemente influenciadas por una estructura patriarcal que objetivaba a las mujeres mediante normas morales y comportamentales. Estas normas buscaban regular la conducta de la población femenina, encasillándolas en roles de “buenas” o “malas”. En el caso de las mujeres negras, esta división se manifestaba en una dicotomía aún más específica: la de la “buena negra” frente a la “mala negra”. Este sistema de clasificación no solo perpetuaba la opresión de todas las mujeres, sino que también profundizaba la discriminación específica contra las mujeres negras. En este contexto, los estereotipos sobre las mujeres negras adquirieron un papel particularmente insidioso durante la esclavitud.

Evelynn Hammonds argumenta que el estereotipo de la mujer negra como una mujer siempre disponible sexualmente se difundió a gran escala, sirviendo de justificación para la esclavitud, la violación, el abuso sexual y el sostenimiento de teorías eugénicas basadas en tipologías raciales fijas. La convergencia de violencias que enfrentaron las mujeres racializadas y esclavizadas subraya la complejidad con la que las opresiones de raza y género se entrelazan, utilizando categorizaciones morales para justificar abusos. Tanto Villegas como Hammonds resaltan que las estructuras patriarcales y racistas perpetuaron la objetivación de las mujeres y normalizaron la violencia en su contra, demostrando así la persistencia y evolución de estas dinámicas opresivas a lo largo de la historia.

Por otro lado, este artículo analiza obras literarias y documentos, de ficción y no-ficción, que abordan aspectos de la esclavitud, que incluyen novelas como *Cecilia Valdés o la loma del Ángel* (1839) de Cirilo Villaverde, *María* (1867) de Jorge Isaacs y *El reino de este mundo* (1949) de Alejo Carpentier, además de documentos históricos como el *Código Negro Carolino* de 1784 y la *Biografía de un cimarrón* (1966) de Miguel Barnet, para explorar diversas perspectivas sobre el tema.

Este análisis se enfoca en algunas construcciones culturales, particularmente en la manera en que conocimientos, creencias y comportamientos se impusieron sobre comunidades de ascendencia africana, sirviendo así a las ideologías supremacistas blancas en las emergentes sociedades coloniales. También se examinan las representaciones de las mujeres esclavizadas tanto en literatura de ficción como de no-ficción, considerando el impacto y las respuestas a estas representaciones en el marco del

proyecto universalista europeo. Se destaca que las construcciones culturales y las representaciones de los cuerpos femeninos negros en el contexto colonial están lejos de ser aleatorias; por el contrario, están profundamente arraigadas en tradiciones y dinámicas históricas que han influenciado significativamente la conformación de comunidades occidentalizadas en Abya Yala.

Construcciones Culturales

Las construcciones culturales son conceptos, creencias, valores y prácticas que se crean y sostienen dentro de sociedades específicas a través de procesos sociales e históricos. No son innatas ni universales, sino formadas por la interacción humana, y reflejan las normas, los valores y las expectativas de un grupo particular. Estas construcciones influyen en la percepción de la realidad, las identidades individuales y colectivas, las relaciones sociales y las jerarquías de poder. Pueden abarcar, desde roles de género y normas de comportamiento, hasta sistemas de creencias y prácticas rituales. Se manifiestan, además, en el lenguaje, el arte, las leyes, los saberes y otras expresiones culturales.

Dentro de este entramado cultural, existe una multiplicidad de saberes tanto de lxs dominadorxs como lxs dominadx, lxs cuales entran en constante diálogo y tensión desigual. Esta interacción evidencia la diversidad de poderes y cosmovisiones que han confluído en las sociedades colonizadas de Abya Yala. Mi interés se centra especialmente en aquellxs situadx en las periferias de los discursos dominantes: lxs “otrxs”, racializados no por elección sino por estructuras sistémicas excluyentes. Las experiencias y representaciones de estxs individuxs son fundamentales para una comprensión más completa de la realidad social y cultural desde una perspectiva histórica. En este contexto, el colonialismo se destaca como un elemento crítico que ha influido en estas dinámicas. En *La colonialidad del saber*, Edgardo Lander y Santiago Castro-Gómez enfatizan cómo el advenimiento del colonialismo en Abya Yala no solo reestructuró la organización del mundo, sino que también reconfiguró las bases del conocimiento, los lenguajes, la memoria colectiva y los imaginarios culturales. Este proceso colonial no se limitó a una mera imposición de poder, sino que entrelazó profundamente las estructuras coloniales con las construcciones culturales preexistentes, alterando y a menudo subyugando las prácticas y saberes nativos. Al examinar los aspectos culturales vinculados a este legado colonial, me propongo desentrañar cómo los conocimientos, creencias y comportamientos han sido moldeados por esta historia, revelando cómo se han mantenido la persistencia de cosmovisiones y valores arraigados en aquel período temprano de colonización con el pasar del tiempo.

Saberes

La cocina. El valor del arte culinario, pese a ser un pilar fundamental para la cohesión social, ha sido históricamente relegado, posiblemente por su vínculo con figuras de una servidumbre integrada por mujeres y hombres de todas las etnicidades. La habilidad esencial de cocinar, crucial para la supervivencia, a menudo se ve ensombrecida por prejuicios de género y raza. Estos prejuicios relegan principalmente a las mujeres racializadas a la cocina, subestimando su aporte en saberes culinarios y asignándoles meros roles serviles. Esta distorsión no solo perdura, sino que también se refleja en la cultura popular, donde las imágenes estereotipadas de mujeres negras continúan predominando. Estas representaciones son parte de una narrativa más amplia que ha sistematizado la marginación y la estereotipación de las mujeres negras en roles específicos. Ejemplos como la imagen de *Aunt Jemima* en el contexto estadounidense, aunque recontextualizada en tiempos recientes, evidencia la persistencia de estos clichés en el imaginario colectivo. Por ello, es crucial reconocer la resistencia y la reinvención de estos roles a través de la historia. Las mujeres afrodescendientes han sido no solo guardianas de tradiciones culinarias, sino también innovadoras que han fusionado influencias diversas para crear gastronomías ricas y sincretizadas. Esta reivindicación del arte culinario como un espacio de poder, identidad y resistencia desafía las narrativas reduccionistas y abre caminos para una valoración más profunda de su contribución a la cultura y la sociedad.

No obstante, como lo señala Esteban Zabala Gómez en “Trapiches de esclavitud, fogones de libertad”, fueron precisamente las mujeres esclavizadas, entre ellas bozales, criollas o libres, quienes innovaron en la gastronomía al combinar saberes de sus hogares ancestrales africanos con elementos de las cocinas nativa y española, dando lugar a una rica y única fusión culinaria. La cocina emergió no solo como un espacio físico y geográfico, sino también como un ámbito social, cultural y simbólico cargado de significados. A diferencia de otros espacios que estaban estrictamente controlados y sometidos a la coerción de los amos, como lo podían ser la música y las prácticas religiosas, la cocina ofrecía un tipo relativo de autonomía. En este entorno, las personas esclavizadas hallaron un espacio para preservar y adaptar prácticas culinarias, a menudo bajo el disfraz de satisfacer los paladares de sus amos. La aceptación y hasta el deleite de los comensales por las creaciones culinarias sincréticas permitieron que estas prácticas no solo sobrevivieran, sino que florecieran discretamente. Así, la cocina se convirtió en un sitio de resistencia cultural y de conservación de la identidad donde el legado africano pudo manifestarse de manera sutil pero significativa.

La representación literaria de la cocina se ilustra en una escena de la novela *María* (1867) de Jorge Isaacs. En ella, se describe una imagen que invita a imaginar este espacio: “La cocina, formada

de caña menuda y con el techo de hojas de la misma planta, estaba separada de la casa por un huertecillo donde el perejil, la manzanilla, el poleo y las albahacas mezclaban sus aromas” (13). Esta descripción, encantadora tanto en lo visual como olfativamente, contrasta con la realidad del arduo trabajo en la cocina, que a menudo requería fuerza y una constante presencia física, especialmente en cocinas de leña cuyo humo enferma los pulmones que lo respiran y que aún se usa en diversos lugares de *Nuestra América*. Es crucial diferenciar entre la cocina en las residencias de lxs amxs y aquellas utilizadas por las personas esclavizadas. La imagen descrita por Isaacs refleja más bien la cocina de una hacienda perteneciente a personas de alto estatus socioeconómico.

Por el contrario, la realidad de la cocina en los ingenios contrasta marcadamente con la idílica escena presentada en *María* de 1867. Fernando Ortiz, en su estudio *Los negros esclavos* de 1916, ofrece una visión más cruda a través de la imagen de una mujer negra preparando alimentos. La imagen 1 muestra seis personas –dos hombres, dos niños y dos mujeres– aparecen resguardándose del implacable sol bajo sombreros de ala ancha. En el centro de la fotografía está una mujer adulta mayor, con la cabeza envuelta en un paño, sentada frente a un fogón de leña de diseño cilíndrico, dispuesto para una sola olla, lo que sugiere preparativos culinarios al aire libre. La actividad se desarrolla frente a un bohío de techo de paja, sin señales de un huerto ni de embriagadoras fragancias de plantas que adornen la cocina, como ocurre en la obra de Isaacs. Este testimonio visual captura la vida en los ingenios azucareros cubanos, contrastando vivamente con la imagen romántica y pastoral de las cocinas narradas en novelas del siglo XIX de los Andes colombianos.



Imagen 1. *Vieja esclava preparando comida. Los negros esclavos* (Ortiz, 1916 208).

En *Los negros esclavos*, Ortiz explora la vida de las esclavizadas y su papel en tareas esenciales como la preparación de los alimentos, destacando que las esclavizadas no solo sabían cocinar para sus compañerxs esclavizadx --una práctica común en las plantaciones donde los siervos recibían su ración en estado crudo—. Dice Ortiz que “junto a los barrancones y bohíos las negras viejas dirigían la cocina, *pilaban* como en África el maíz, confeccionaban sus platos nacionales, el *quimbombó*, el *calalú*, el *écó*, etc” (209).

Las mujeres esclavizadas no solo continuaron la tradición de sus platos nacionales, sino que también fueron las precursoras del sincretismo culinario que caracteriza a la gastronomía de rincones de Abya Yala, un legado que perdura hasta la actualidad. De manera similar, las mujeres siguen desempeñando el papel de cocineras, ya sea dentro de sus hogares o para clientes, manteniendo con vida las tradiciones y enriqueciendo continuamente la cocina con sus conocimientos transmitidos a través de generaciones.

Las mujeres de herencia africana han sido históricamente encasilladas en roles estereotípicos dentro de la esfera culinaria, posicionándolas culturalmente en un contexto donde se asume que poseen habilidades superiores para cocinar. Estos estereotipos no emergen al azar, sino que se derivan de una matriz de la estructura del sistema colonial de dominación, que aún persiste.

Se plantea, entonces, una cuestión pertinente: ¿Continúa la mujer de ascendencia africana siendo la encargada de proveer el servicio culinario a los sectores sociales dominantes? La respuesta parece afirmarse en la realidad social actual, donde las mujeres, particularmente las racializadas y de origen campesino, siguen siendo las principales proveedoras de trabajo doméstico en las ciudades de

Abya Yala y, por extensión, a nivel global. Este fenómeno no solo subraya la persistencia de estructuras sociales desiguales, sino que también destaca la necesidad de un examen crítico y un cambio hacia el reconocimiento y la valoración equitativa del trabajo y la contribución que hacen estas mujeres en la sociedad.

Creencias ¿Qué es lo bello? Las creencias culturales relacionadas con lo que se considera bello, y lo que no, son complejas y diversas. Dentro de las creencias culturales, han surgido imaginarios dominantes que establecen los parámetros de lo que se considera bello o no. La belleza, tal como se concibe comúnmente, refleja las ideas y prejuicios de la clase social dominante, colonial y blanca-centrada. Siguiendo con este análisis, me enfocaré en cómo históricamente las ideas estereotipadas han asociado el adjetivo de “blanco” con la belleza, la admiración y el ideal a alcanzar. Por el contrario, “negro” ha sido empleado como sinónimo de lo indeseable, lo despreciable y lo que debe ser ocultado o superado. Estas construcciones culturales que equiparan “blanco” con lo positivo, bello y agradable, y “negro” con lo negativo, feo y desagradable, han perdurado a lo largo del tiempo. Incluso en el siglo XXI, seguimos encontrando en el uso cotidiano expresiones que atribuyen connotaciones negativas al adjetivo “negro”.

Para ilustrar cómo se han manifestado históricamente estos estereotipos, consideremos el caso de Joaquim Telesphoro Ferreira, quien construyó argumentos en contra de la práctica del uso de nodrizas. En su tesis de 1855, *Breves considerações sobre o aleitamento materno*, describe de forma estereotipada a la mujer africana nodriza. Utiliza adjetivos negativos para describir su aspecto físico y carácter, sugiriendo que la leche materna podría transmitir a los niños blancos aspectos negativos de la nodriza. Según Telesphoro, estas mujeres eran “ordinarias africanas, estúpidas, inmorales, sin educación, sin belleza, sin religión, baldas de sentimientos afectuosos, mal hechas, irascibles, mal aseadas, odiosas, descuidadas, de piel ruda” (131).

Esta visión deshumanizada y profundamente racista refleja los prejuicios de la época, vinculando la negatividad no solo a los aspectos físicos, sino también a las cualidades morales y espirituales de las mujeres negras. Lo más llamativo es que Telesphoro sugería que estos rasgos negativos podrían transmitirse a través de la leche materna, afectando a los hijos de los esclavistas. Estas creencias y prácticas no solo son racistas sino también profundamente sexistas, reduciendo a las mujeres negras a meras “vacas lecheras” y buscando eliminar cualquier vínculo entre personas negras y blancas. Este caso ilustra claramente cómo los prejuicios raciales y sexistas se entrelazan con las percepciones de belleza y valor humano.

Por otro lado, la noción estandarizada de belleza ha estado influenciada por la idealización de las características físicas griegas. Eduardo Ezponda en *La mulata: Estudio fisiológico, social y jurídico* afirmó que la mujer mulata no poseía cualidades de la belleza griega. Según este autor, “[c]arece la mulata de perfecciones artísticas en el rostro. No busquemos en las líneas de su fisonomía, ni la regularidad, ni las proporciones de la belleza griega” (11). Esta declaración subraya la exclusión basada en rasgos raciales y revela la prevalencia de un estándar de belleza discriminatorio y eurocéntrico.

Sin embargo, es crucial abordar el doble estándar, la hipocresía y el racismo infundado que han configurado los imaginarios de la cultura dominante. Estos prejuicios han provocado daños tanto físicos como psicológicos en mujeres afrodescendientes, perpetuando la creencia de que el ideal de belleza se limita al fenotipo griego/eurocéntrico. No obstante, en el ámbito artístico, la figura de la mulata a menudo emerge como un poderoso símbolo de inspiración de deseo, resaltando su influencia y presencia en expresiones musicales y literarias. Así, resulta imperativo desafiar y diversificar estos restrictivos marcos de belleza para reconocer plenamente nuestra diversidad cultural y racial.

Una de las bellezas con herencia africana, encarnada en la figura de la mulata, ha suscitado admiración universal, aunque a menudo de manera velada. Un ejemplo se encuentra en *El reino de este mundo* de Alejo Carpentier, donde el personaje de Paulina Bonaparte se deleita al descubrir que el sol había oscurecido su piel hasta darle una tez de mulata: ella “[s]e reía cuando el espejo de su alcoba le revelaba que su tez bronceada por el sol se había vuelto la de espléndida mulata” (43). Esta y otras representaciones culturales sugieren un deseo subyacente, compartido por mujeres y hombres, de emular o incluso apropiarse de estos atributos racializados, reflejando una fascinación compleja por la alteridad.

La alienación. En este contexto, considero la noción de alienación intercambiable con la de colonización, debido a las similitudes en cómo despojan ambos procesos a individuos y culturas de su agencia y autorreconocimiento. Esta equivalencia no solo amplía nuestro entendimiento de la dinámica de poder y opresión, sino que también ilumina las sutiles formas en que la colonización se manifiesta en la alienación cultural y personal.

El proceso de colonización, intrínsecamente ligado a la mercantilización de seres humanos esclavizados, también significó una profunda alienación cultural. En este proceso, la cosmovisión europea subyugó cuerpos y mentes, imponiéndose como la norma universal. Este intento de homogeneizar las culturas bajo un estandarte europeo, inspirado en parte por la herencia romana, buscó erradicar la diversidad de cosmovisiones presentes en las comunidades con las que los

colonizadorxs entraron en contacto. Así, el universalismo cultural ha intentado presentar a Europa no solo como un continente, sino como sinónimo del “mundo” en su totalidad.

Siguiendo la interpretación de “La alienación en Marx” de Alexis Sossa, Marx, en su análisis histórico, identifica cinco formas de alienación, conforme a los estudios de Eduardo Kinnen (1969) y Herbert Marcuse (1972): la primera es la alienación religiosa, criticando cómo el ser humano es el artífice de su propia religiosidad y de la figura de Dios; la segunda es la alienación filosófica, señalando que la filosofía distorsiona la realidad como reflejo de una existencia desviada. La tercera, la alienación política, considera al Estado como un aparato de control en manos de la élite gobernante. La cuarta, la alienación social, destaca la estratificación de la sociedad en clases conflictivas. Finalmente, la alienación económica o laboral, que Marx considera la más determinante, sostiene que el sistema productivo capitalista obvia tanto las necesidades individuales de los trabajadores como las colectivas, primando las reglas del mercado y la producción de bienes. El enfoque principal de la alienación no son las ideas abstractas, sino el ser humano tangible y sus experiencias concretas. La alienación es un subproducto de los sistemas capitalistas, no es un fenómeno natural, como tampoco lo son los efectos de empeños coloniales en las culturas nativas y africanas. Se entiende como una perniciosa secuela histórica nacida de una configuración cultural, social y económica particular, asociada en este contexto al colonialismo (38-39).

Estos fenómenos de alienación y colonización se han efectuado tanto a través de legislaciones efectivas como mediante estrategias de imposición cultural, destacando en particular la influencia de los doctrineros de la Iglesia Católica. La imposición de esta hegemonía cultural ha convertido a ciertas culturas en símbolos de prestigio y deseo para lxs dominadxs y colonizadxs. Esta forma de alienación suele venir acompañada de valores como la obediencia y la sumisión, inculcando la creencia pasiva en la superioridad o mayor dignidad de otras sociedades sobre la propia.

El jesuita Alonso de Sandoval, en su obra *De instauranda aethiopia salute* (1623), ofrece un retrato revelador de lxs guineanxs esclavizadxs recién llegados a Cartagena de Indias, resaltando su tendencia a asimilar las costumbres españolas. Sandoval interpreta estas acciones como una valoración de la ley y cultura españolas por encima de la propia. También resalta que, a pesar de conservar algunas de sus tradiciones, muchos líderes guineanos valoraban aprender el idioma español y adoptar la vestimenta española durante celebraciones, utilizando ropa provista o adquirida de los españoles (64). Esta adopción de costumbres se ve como una veneración hacia la cultura española y un rechazo a la propia, considerando de mayor prestigio y distinción a aquellxs que lograban incorporar más elementos españoles en su entorno y vestuario.

De Sandoval, en su descripción de lxs originarixs de Guinea, nos brinda descripciones que nos permiten indagar en los objetivos subyacentes de la ideología colonialista imperial temprana, impulsada principalmente por las instituciones religiosas y legislativas de las potencias hegemónicas. Según De Sandoval, los guineanos capturados y secuestrados veneraban y exaltaban “nuestra santa ley” al nivel de detestar “y sintiendo mal de la suya” considerando “más noble y principal el que alcanza a tener en su tierra más españoles, y en su casa más vestidos y más cosas de nuestra Europa” (64). Este fenómeno ilustra cómo lxs guineanxs se convirtieron en sujetos de una colonización que abarcaba aspectos religiosos, filosóficos, políticos, sociales y económicos. El triunfo del colonialismo radica en su capacidad para hacer que el colonizado aprenda a renunciar, rechazar o incluso olvidar sus raíces, adoptando en su lugar la cultura impuesta, ya sea de manera pasiva o violenta. Así, se enseña al colonizado a negarse y estigmatizarse a sí mismo.

Contrastando con las observaciones de De Sandoval en la Cartagena de Indias de 1623, encontramos una situación diferente en La Española de 1784, más de un siglo después, reflejada en el *Código Negro Carolino* de ese año. Este documento legislativo buscaba imponer restricciones de todo tipo a la población negra, por ejemplo, sobre el vestuario y el uso de joyas, reservadas exclusivamente para la población blanca, evidenciando una clara manifestación de supremacía blanca. El *Código* estipulaba:

[D]ebiendo contribuir a establecer el orden jerárquico de los habitantes de la Isla, asegura más la subordinación del pueblo de los negros, Nos sale, desde luego, al encuentro el intolerable abuso que se observa en los negros libres y mulatos primerizos de vestir telas finas y trajes guarnecidos de galón de oro y plata, adornos y alhajas de los mismos metales. (284)

En este fragmento del *Capítulo 8, Reforma de abusos de negros esclavos y libres* del *Código*, resalta las contradicciones de las políticas coloniales. Por un lado, un siglo antes, un religioso en Cartagena de Indias elogiaba a lxs guineanxs por su disposición a adoptar la cultura española; por otro, un siglo después, en La Española, la ley prohibía a negros libres y mulatos adoptar vestimentas o adornos asociados a la élite blanca española. Esta situación revela una paradoja: aunque se valoraba la exaltación de la cultura y humanidad española por parte de lxs africanxs, se rechazaba cualquier intento de estxs por asimilarse o reflejar similitudes con la población española.

Para concluir este apartado, presento una escena de la novela cubana *Cecilia Valdés o la Loma de Ángel* (1839) de Cirilo Villaverde, que ejemplifica la alienación a través de la interacción entre una

ama y su esclavizada. La escena muestra a una mujer esclavizada despidiendo a su ama con una devoción casi religiosa:

—¡Adiós, niña! ¡Vuelva pronto, niña! ¡No se quede por allá, niñita mía! ¡Dios y la Virgen lleven con bien a la niña! Acompañando estas frases, que hemos traducido en gracia del lector, con sus extravagantes demostraciones, como oprimirle suavemente los pies, besárselos cien veces, lo mismo que las manos con que ella quería rechazarlas. Todo esto dicho y expresado con verdadero sentimiento, con exquisita ternura, y sin dejar de contemplar su angelical semblante, cual el de un ídolo o de una imagen sagrada. (260).

Esta escena refleja la dinámica de poder racial entre una ama y su esclavizada, demostrando una intensa veneración, idolatría, sumisión y lealtad hacia la primera. En el contexto esclavista, se esperaba que lxs esclavizadx mirasen y tratarasen a sus amxs como seres superiores o ejemplos ideales. Además, la exaltación del “angelical semblante” de la ama enfatiza cómo los ideales de belleza estaban vinculados con la racialización, asociando la blancura con la pureza y lo divino, una clara manifestación de la supremacía blanca.

La alienación y colonización configuran las actitudes, los comportamientos y hasta las percepciones del mundo. En el contexto de la colonización, la alienación, vista desde la óptica marxista como antinatural, ha sido una constante. Anteriormente, mencioné tres instancias que ilustran cómo se han moldeado culturalmente la alienación, la obediencia y la sumisión.

Representaciones culturales de las mujeres afrodescendientes

Las representaciones culturales de mujeres negras y sus descendientes emergen, en el imaginario cultural, de constructos sociales con raíces eurocéntricas, los cuales se sustentan en la perpetuación y el establecimiento de narrativas oficiales y legitimadas. Estas construcciones no solo moldean la percepción pública directamente, sino que también influyen de manera sutil en la psique colectiva, sirviendo como vehículos para la imposición y validación de la supremacía de la cultura blanca europea. Esta se presenta como la norma superior, universal y aspiracional, al tiempo que se margina o ignora la validez y la existencia de otras formas de expresión humana no-europeas. Podemos identificar estas representaciones en múltiples facetas de la expresión artística y en los detalles de la vida diaria de los miembros de diversas sociedades.

En este análisis, propongo explorar cómo la imagen de la mujer negra ha sido distorsionada y utilizada como un instrumento más dentro del entramado del sistema colonial capitalista y patriarcal,

siendo a la vez sujeto y objeto de un proceso de colonización de su identidad. Inicialmente, me concentraré en la objetivación sexual de los cuerpos femeninos negros, aspecto que ha contribuido a la producción y reproducción de riqueza en beneficio de los propietarios del capital. Posteriormente, abordaré cómo la herencia africana ha sido sistemáticamente desvalorizada y despreciada dentro de la cultura dominante, evidenciando un proceso de desintegración cultural y estigmatización de todo lo asociado a lo africano.

La mujer negra vista como herramienta del sistema colonial capitalista patriarcal. La mujer negra, en el contexto del sistema colonial capitalista y patriarcal, ha sido frecuentemente instrumentalizada. La narrativa histórica sobre las mujeres negras y sus descendientes ha sido, en gran medida desatendida, parcialmente relatada o incluso eliminada de los relatos históricos convencionales. Aunque existen áreas de estudio que sitúan a la mujer en el foco de la investigación, estos análisis a menudo siguen siendo incompletos porque se tiende a excluir a las mujeres de comunidades marginadas, en particular a las mujeres negras y a sus descendientes.

Objetos del deseo masculino. La imagen de la mujer mulata, como destaca Tamara Kneese en “La mulata: Cuba’s national symbol”, surgió de la época del imperialismo español y la esclavitud en las haciendas de tabaco y azúcar. Emerge de la desigualdad socioeconómica y de la explotación, a veces violenta, de las mujeres negras por parte de hombres blancos. Además, ha sido objeto de sexualización y difamación, pues la tildaban de “mujer fácil”. Este tratamiento se repite en otros lugares del Caribe y Abya Yala, incluido Brasil, donde también se la ve como un icono. La mulata continúa simbolizando la diversidad y la hermosura de Cuba, así como las profundas desigualdades raciales, económicas y de género, tanto dentro del país como en su relación con el exterior. Esta imagen de ícono del deseo sexual masculino actualmente está presente en diversas expresiones culturales, incluida la música, como lo ejemplifica la canción *Mulatica* interpretada por la cubana Seidy La Niña.

La letra de esta canción aborda principalmente temas de identidad racial y la experiencia de ser mulata en un contexto sociocultural machista y racista. Inicia resaltando la conciencia de la protagonista sobre la intriga y la envidia que genera su color de piel, descrito como “bronceadita sin coger sol”. El estribillo celebra la belleza y la singularidad de ser “mulatica”, destacando características físicas y atribuyendo a esta una identidad distintiva y deseable. Sin embargo, la canción también contiene elementos problemáticos, como la objetivación y la sexualización de las mujeres racializadas mulatas, presentándolas a través de atributos físicos de manera que perpetua estereotipos enraizados en la colonia. Además, sugiere generalizaciones de comportamientos y preferencias basados en la raza, como se observa en los siguientes versos: “Una Mulatica es una negrita / Clarita, con las facione’ finita

/ Mezcla de blanco con negro sale color ca'tucho / Le gu'ta coger mucho". En su conjunto, la letra evidencia cómo las identidades raciales y culturales pueden ser celebradas y al mismo tiempo estigmatizadas.

En esta misma línea, la mujer "mulata" continúa siendo el foco de fantasías sexuales, no solo para los descendientes de europeos sino también para aquellos de origen africano. A través de una mirada masculina altamente sexualizada, su cuerpo se ve frecuentemente como un objeto de conquista, un "trofeo" erotizado que debe ser dominado y poseído. Esta percepción actual, que coloca a la mujer mulata en el centro de la atención sexual, no hace sino perpetuar y reforzar las representaciones históricas y las complejas dinámicas de poder que han definido su papel a lo largo de los siglos.

Comencemos por analizar el término "mulata". Este término fue asignado por los colonizadores a las descendientes de uniones interraciales entre personas de origen africano y europeo. Aunque "mulata" sigue en uso en algunas partes de la Abya Yala, el origen racista y colonial de la palabra no se conoce ampliamente en la actualidad. No obstante, existen movimientos sociales que cuestionan su utilización. Cabe destacar que "mulato/mulata", al igual que otros adjetivos empleados para referirse a personas de ascendencia africana, tiene raíces zoológicas, sugiriendo una comparación deshumanizante. Asimismo, Eduardo Ezponda afirma que "el adjetivo mulato se deriva quizás de mula. Para él, el mulato es el producto de dos irracionales, asno y yegua, el mulato es producto de dos racionales, mujer negra y hombre blanco" (8). Desde la perspectiva colonial eurocéntrica, todo lo que no era blanco se entendía en términos no relacionados con el ámbito humano, sino con el de los animales, especialmente los animales de carga. Esta analogía entre el "mulato" o "mulata", el asno y la yegua, revela la posición de inferioridad en la que se situó culturalmente a las personas racializadas, subrayando una deshumanización sistemática impuesta por la lógica colonial.

En el libro *La mulata: estudio fisiológico, social y jurídico*, Ezponda presenta un análisis cargado de estereotipos misóginos y racistas a través de la delineación de características asignadas a las mujeres racializadas como *mulatas*. Inicialmente, destaca cómo la *mulata*, "inflama los deseos y arrastra la voluntad de los hombres" con "las formas acabadas del cuerpo y una gracia voluptuosa que no reúnen ni la Venus de Médicis ni la Dafne" (11). Este punto resalta una hipersensualización y objetivación de la figura de la *mulata*. En segundo lugar, Ezponda señala la construida rivalidad entre la *mulata* y la mujer blanca, la ama, indicando cómo las últimas preferían no tener entre su personal de servicio *mulatas*. Esto refleja las tensiones sociales y de poder presentes dentro del entorno doméstico. La sensualidad en el baile lo presenta como un atributo definitorio de la *mulata*, considerándolo su atributo por excelencia. La cuarta distinción es aún más compleja: Ezponda atribuye a la *mulata* la herencia de

“altivez castellana”, sugiriendo que, pese a su condición social, mantiene un orgullo que se manifiesta especialmente “cuando se la ultraja” (17). Finalmente, Ezponda reflexiona sobre la existencia de la mulata argumentando que “su vida no fue para crear sentimientos, sino para devorar sensaciones momentáneas. ... A la mulata se codicia, se compra, se posee, mas no se ama. Ninguno imprime un ósculo [beso] en su frente para adorarla” (20). Esta cita encapsula la deshumanización y la cosificación que enfrentan, siendo valoradas únicamente por su utilidad sensual y física, pero privadas de verdadera conexión emocional y amor. Estas perspectivas no solo revelan la visión problemática de Ezponda, sino que también iluminan las dinámicas sociales y raciales de su tiempo. Asimismo, nos invitan a reflexionar sobre cómo tales narrativas históricas siguen moldeando las percepciones y tratamientos de las mujeres racializadas en la actualidad.

Las características de la *mulata* delineadas por Ezponda en 1878 ya las había retratado vívidamente Cirilo Villaverde en su novela abolicionista *Cecilia Valdés o la Loma del Ángel* (1839). La protagonista, Cecilia Valdés —una joven *mulata* enamorada de Leonardito, descendiente de una distinguida familia blanca de La Habana— se convierte en el centro de la narrativa. La atracción entre Cecilia y Leonardito se enciende desde su primer encuentro en un baile, donde ella destaca como la reina indiscutible de la noche. La novela *Cecilia Valdés* manifiesta las tensiones raciales y de género de su tiempo, entablando un diálogo con las observaciones previas de Ezponda. En una escena clave, el padre de Leonardo busca la ayuda del alcalde para internar a Cecilia en un hospital psiquiátrico, argumentando que su influencia es una amenaza para el futuro de su hijo. Esta maniobra refleja el uso de prejuicios raciales y el poder para mantener el estatus social, tal como lo ilustra la siguiente cita:

Confesemos también que nuestras mulatas, generalmente hablando, son frágiles por naturaleza y por el deseo, ingénito en las criaturas humanas, de ascender o mejorar de condición. Y he aquí la clave para descifrar el porqué de su afición a los blancos y de su esquivéz para con los hombres de su propia raza. (386)

La literatura de la época, como se evidencia en la escena analizada, pone de relieve las complejas dinámicas de poder, discriminación racial y de género que prevalecían. La voz del padre de Leonardo en la novela no solo transmite estereotipos, sino que también muestra cómo se utilizan estos para justificar la manipulación de las estructuras sociales y familiares. Estos estereotipos, que retratan a la *mulata* como dominada por el deseo conducen a una deshumanización y cosificación profunda. Se despoja a la *mulata* de su derecho a ser vista como merecedora de afecto genuino y es reducida a un mero objeto destinado a apaciguar “sensaciones momentáneas”. La persistencia de la representación de la mujer racializada, especialmente la *mulata*, como una amenaza para el control del hombre blanco,

demuestra cómo se han arraigado y perpetuado estos estereotipos a lo largo de la historia. Centrándose predominantemente en aspectos sexuales, estos clichés presentan a la *mulata* como una entidad que enciende el deseo masculino, posicionándola como una rival directa de las mujeres blancas y como extracto de sensualidad, y perpetuando así una visión reduccionista y deshumanizante de la imagen de la mujer *mulata* a lo largo del tiempo.

Reproducción y producción. Además de las dinámicas de poder y discriminación previamente discutidas, otro tema en la representación de la mujer negra y sus descendientes concierne a sus roles fundamentales en la reproducción y producción. En este contexto, la mujer negra se destaca en dos papeles sociales fundamentales: en primer lugar, como la paridora, aquella que cumple un papel vital en la reproducción y continuidad generacional; y, en segundo lugar, como la figura que trabaja varias jornadas para ahorrar algo de capital en un intento de comprar la libertad de sus hijxs o seres queridxs. Este aspecto económico resalta la resistencia y agencia de la mujer negra, que, pese a las limitaciones impuestas por un entorno opresor, logró acumular de lo poco que obtenía para intentar asegurar un futuro mejor para sus familiares. Sin embargo, este esfuerzo se veía marcado por una ironía, ya que estxs hijxs, una vez liberadxs, a menudo se veían reabsorbidxs por el mismo sistema que limitaba su libertad, creando un ciclo perpetuo de opresión. Este *loop* persistente no solo subraya las complejidades y contradicciones del sistema esclavista, sino que también resalta la lucha continua por la libertad y la autonomía.

Tras examinar el doble papel de la mujer negra en el sistema esclavista, resulta fundamental considerar el contexto más amplio del periodo colonial, donde la elevada tasa de mortalidad imponía desafíos demográficos significativos. En este entorno, la reproducción se convertía en una cuestión de supervivencia y crecimiento económico. María Barcia en *Oficios de mujer*, nos recuerda que tanto las mujeres blancas como las negras estaban sujetas a la imperiosa necesidad de procrear: las primeras para asegurar la continuidad de su linaje y estatus social, y las segundas para satisfacer la demanda de mano de obra que alimentaría el engranaje económico del colonialismo (109).

Reflejando los retos demográficos y económicos del sistema colonial sobre la reproducción, la *Biografía de un cimarrón* (1966) de Miguel Barnet ofrece un testimonio que ilustra la brutal realidad de estas prácticas. Esteban Montejo narra la experiencia de las mujeres negras sometidas a una forma de reproducción humana coercitiva y obligatoria. Una estrategia para aumentar la mano de obra esclavizada. En sus propias palabras:

Después de juntos en un cuarto aparte del barracón, los obligaban a juntarse y la negra tenía que parir buena cría todos los años. Yo digo que era como tener animales. Pues

bueno, si la negra no paría como a ellos se les antojaba, la separaban y la ponían a trabajar en el campo otra vez. (20)

Este caso de violencia sexual no solo destaca la cosificación y la explotación de los cuerpos de las mujeres negras en el sistema esclavista, sino que también pone de manifiesto la violencia inherente a la producción y reproducción forzada de seres humanos. Estos actos, dirigidos a asegurar una mano de obra suficiente para la producción y acumulación de riquezas por parte de lxs esclavistas, revelan la magnitud de la deshumanización y la manipulación de la vida humana en pro de intereses económicos. Se conecta así el testimonio personal con el marco más amplio de la opresión histórica y sus implicaciones en la producción y reproducción de las mujeres negras bajo el régimen de la esclavitud.

Por otro lado, una muestra más de la deshumanización ejercida sobre las mujeres negras se evidencia en la legislación de la Isla Española de 1784. Refiriéndonos de nuevo al *Código Negro Carolino* de dicho año, en el capítulo 19, dedicado a las condiciones *de las libertades de los esclavos*, revela la siguiente disposición: “la maternidad de seis hijos vivos que hayan llegado a la edad de siete años ..., serán justa causa para conceder la libertad a los esclavos ...” (201-02). Esta ley, aunque aparentemente ofrece una vía hacia la libertad, subraya nuevamente la instrumentalización de la capacidad reproductiva de las mujeres negras, limitando su valor a su función biológica de procreación.

Esta ley, lejos de ser un gesto humanitario, refuerza la idea de que la libertad de una mujer esclavizada estaba condicionada a su utilidad reproductiva, perpetuando así una forma de opresión que va más allá de la mera explotación laboral. Solo la madre obtenía la libertad, dejando a sus hijos dentro del sistema esclavista, una decisión que subraya la fragmentación familiar forzada y la continuidad del ciclo de esclavitud para las generaciones futuras.

La existencia de tales leyes demuestra cómo los sistemas legales coloniales no solo regulaban la economía y la sociedad, sino que también moldeaban las estructuras familiares y personales, dictando los términos de la identidad y la libertad a través de criterios arbitrarios y deshumanizantes. Este aspecto del *Código Negro Carolino* resalta la complejidad de la lucha por la libertad, mostrando cómo incluso los caminos legales hacia la emancipación estaban plagados de condiciones que mantenían intactas las dinámicas de poder esclavistas.

Finalmente, el concepto del peculio presenta otra dimensión de la lucha por la libertad dentro del sistema esclavista, aunque también refleja las limitaciones y condiciones impuestas a las personas esclavizadas para acceder a cualquier forma de autonomía. Según el *Código Negro Carolino* (1784), en el Capítulo 18 *Peculio de los esclavos*, el peculio —derecho a ganancias personales— estaba condicionado al

“buen comportamiento”, entendido como fidelidad y servicios provechosos a lxs amxs. La legislación establecía que una persona esclavizada podía acumular bienes, pero siempre dentro de límites estrictos diseñados para asegurar su dependencia económica continua al amo. Esto podría incluir una pequeña porción de tierra, permiso para criar animales o la oportunidad de ganar dinero, aunque nunca más de una cuarta parte del valor de lo producido (199-200). La premisa subyacente es mantener a la persona esclavizada en un estado de subordinación, evitando que alcance una independencia que lo motive a liberarse del control de su amx.

Esta ley, al promover la dependencia y limitar la capacidad de las personas esclavizadas para autosostenerse, demuestra un claro intento de alienación económica y fortalecimiento de la sujeción a lxs amxs. La oferta de un terreno para cultivo o la posibilidad de generar ingresos eran estrategias para mantener a las personas esclavizadas en un estado de dependencia perpetua, garantizando que la posibilidad de una independencia real permaneciera siempre fuera de su alcance. Estas ventanas al pasado, que revelan las microhistorias a menudo ignoradas, nos permiten ver cómo el sistema de acumulación capitalista se ha cimentado en la explotación de cuerpos empobrecidos y racializados, especialmente de mujeres. La intersección de la explotación laboral y reproductiva con mecanismos legales como el peculio muestra la profundidad y complejidad de las estrategias empleadas para perpetuar la esclavitud y la dependencia económica. Este análisis no solo arroja luz sobre el pasado, sino que también ofrece perspectivas para comprender y desafiar las raíces históricas de la desigualdad y la injusticia en el presente.

Conclusiones

En este artículo, he explorado algunas de las numerosas representaciones culturales originadas durante el régimen colonial que han perdurado hasta la actualidad, manifestándose en lo que ahora reconocemos como colonialidad. He argumentado que la colonialidad representa el aspecto menos examinado de la modernidad, ampliamente estudiada y documentada. Estas representaciones, cimentadas en un contexto en el que las culturas europeas proclamaron su legado cultural como superior y universal, se han perpetuado a través de diversos canales sociales, incluidas las instituciones religiosas y legislativas. Dichas representaciones se reflejan en la forma en que la producción y reproducción culturales han sido influenciadas y moldeadas por las perspectivas, mentalidades, creencias, ideologías de los hombres occidentales letrados. Me centré especialmente en representaciones relacionadas con la comunidad negra, abarcando los saberes, creencias, normas de comportamiento y sus roles en la sociedad.

En cuanto a los saberes, me enfoqué en los conocimientos culinarios y la cocina, un espacio tradicionalmente dominado por mujeres, en particular aquellas asignadas a los roles de servidumbre, frecuentemente racializadas y marginadas. Destaqué el estereotipo de la mujer negra como la excepcional cocinera, evidenciando la persistencia en la publicidad de productos alimenticios, en el que la imagen de la mujer negra se utiliza a menudo para asegurar la calidad del producto ofrecido.

En mi análisis sobre las creencias, profundicé en cómo se conceptualiza la belleza dentro de las sociedades emergentes en Abya Yala. Esta conceptualización, que persiste de manera discriminatoria, privilegia las características europeas y blancas como ideales de belleza, marginando simultáneamente los rasgos africanos e indígenas. Tal enfoque eurocéntrico ha fomentado la invisibilización, menosprecio y exclusión sistemáticos de identidades y estéticas que divergen de este canon racial blanco.

En cuanto a las pautas de comportamiento, argumento que la obediencia y sumisión observadas en contextos coloniales pueden interpretarse como manifestaciones de alienación y colonización. Estos fenómenos trascienden la mera estructura económica o laboral, infiltrándose en las dimensiones cultural y espiritual de la existencia. En esta esfera, la sumisión y la obediencia emergen no solo como respuesta al dominio colonial, sino también como tácticas de supervivencia. La alienación, en este marco, induce a una conformidad involuntaria, llevando a lxs colonizadxs a adoptar las normas y valores de poder colonizador, a menudo borrando sus propias prácticas culturales y conocimientos ancestrales. Este proceso refleja una colonización más profunda del ser, perpetuando la subyugación y la marginalización, y se manifiesta en comportamientos adaptativos que intentan, de manera encubierta o explícita, resistir o navegar las imposiciones opresivas.

Por último, analicé algunas representaciones culturales que aparecen en novelas y textos académicos y legales que muestran a las mujeres negras y sus descendientes como objetos sexuales, herramientas humanas de producción y reproducción. Como afirma Pedro Lebrón, estas construcciones y representaciones son “lógicas coloniales subyacentes [que] se mantienen intactas” y otras nuevas lógicas que han surgido con el pasar del tiempo, los siglos (31).

La representación de la mujer negra dentro del sistema colonial capitalista y patriarcal destaca su instrumentalización recurrente. Esta dinámica se manifiesta no solo en la objetivación sexual y la explotación económica de sus cuerpos, sino también en la marginalización de su herencia cultural. La narrativa histórica, al ignorar o distorsionar las contribuciones y experiencias de las mujeres negras y sus descendientes, refuerza la invisibilización y el silenciamiento de sus voces. Es imperativo abogar

por una inclusión genuina que reconozca y valore la diversidad de experiencias de mujeres negras, evitando generalizaciones que borran la riqueza de sus individualidades y legados.

La cultura dominante ha sistemáticamente despreciado y desvalorizado la herencia africana, promoviendo una desintegración cultural y estigmatizando lo asociado a lo africano/indígena o de herencia africana/indígena. Esta tendencia se extiende a la representación de la mujer mulata, frecuentemente erotizada y vista como objeto del deseo masculino, perpetuando estereotipos que reducen su identidad a la mera sensualidad. La crítica a estas representaciones y la reivindicación de la herencia africana son esenciales para contrarrestar la deshumanización histórica y promover una valoración equitativa de todas las culturas.

Bibliografía

- Bailey, Moya. *Misogynoir Transformed. Black women's digital resistance*. New York University Press, 2021.
- Barceló, Javier Malagón, José A. Caro Álvarez, y Agustín Ignacio Emparán. *Código Negro Carolino (1784)*. Editora Taller, 1974.
- Barcia, María C. *Oficios De Mujer: Parteras, Nodrizas y "amigas": servicios públicos en espacios privados (siglos XVII-XIX)*. Editorial Oriente, 2015.
- Barnet, Miguel. *Biografía de un cimarrón*. Vol. 1. Ediciones Cubanas, 2015.
- Camacho, Jorge. *Miedo Negro, Poder Blanco En La Cuba Colonial*. Iberoamericana, 2015.
- Carpentier, Alejo. *El reino de este mundo: Los pasos perdidos*. Vol. 2. Siglo XXI, 2002.
- Carrera, Seidy y Manuel Alejandro Valdés Sotero. "Mulatica". *Mulatica*. ViticoPromo, 2023, <https://open.spotify.com/track/59UAIUFg6OHg0aE185YOwt?si=b5be811c236e4110>
- Davis, Angela. *Mujeres, raza y clase*. Traducido por Ana Varela Mateos, Akal, 2016.
- De Sandoval, Alonso. *De instauranda aethiopia salute: el mundo de la esclavitud negra en América*. Vol. 22. Empresa Nacional de Publicaciones, 1956.
- Ezponda, Eduardo. *La mulata: Estudio fisiológico, social y jurídico*. Imprenta de Fortanet, 1878.
- Hammonds, Evelyn M. *Toward a genealogy of black female sexuality: The problematic of silence*. Routledge, 2017.
- Jorge Isaacs. *María*. Linkgua USA, 2019.
- Kneese, Tamara. "La mulata: Cuba's national symbol". Annual Proceedings of the Association for the Study of Cuban Economy, vol. 15, 2005, pp. 444-452. <https://citeseerx.ist.psu.edu/document?repid=rep1&type=pdf&doi=a1d7dfe034c98b96b9389b2beb256773c1bd1e87>
- Lander, Edgardo y Santiago Castro-Gómez. *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales: perspectivas latinoamericanas*. CLACSO, 2000.
- Lebrón Ortiz, Pedro. *Filosofía del cimarronaje*. Editora Educación Emergente, 2020.
- Lucena Salmoral, Manuel. "El texto del Segundo Código Negro Español, también llamado Carolino, existente en el archivo de indias". *Estudios de historia social y económica de América*, vol. 12. 1995, pp. 267-324.
- Ortiz, Fernando. *El engaño de las razas*. Editorial de Ciencias Sociales, 1975.
- . *Los negros esclavos: hampa afro-cubana, estudio sociológico y de derecho público*. Editorial de Ciencias Sociales, 1975.
- Sossa Rojas, Alexis. "La alienación en Marx: el cuerpo como dimensión de utilidad". *Revista de Ciencias Sociales (CI)* 25, 2010, pp. 37-55. <https://www.redalyc.org/pdf/708/70817741003.pdf>
- The Concise Oxford Dictionary of World Religions*. Oxford University Press, 2005.
- Villaverde, Cirilo. *Cecilia Valdés o la Loma de Ángel* (Vol. 1). Fundación Biblioteca Ayacucho, 1981.
- Villegas Morales, Inírida. "Mujer negra, mirar del otro y resistencias. Nueva Granada siglo XVIII". *Memoria y sociedad*, vol. 7, núm. 15, 2003, pp. 53-68.
- Zabala Gómez, Esteban. "Trapiches de esclavitud, fogones de libertad: cocina y alimentación de los esclavizados en el Valle del Río Cauca (1750-1851)". *Maguaré*, vol.31, no. 2, 2017, pp. 227-250. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/maguare/article/download/71544/65683>