

SALVAR EL ALMA, DISFRAZAR LA PIEL: LA IDENTIDAD COMO IRREVERENCIA EN DOS CASOS DE ARCHIVO DE LA ESPAÑA MORISCA Y LA CUBA MULATA*

Saylín Álvarez Oquendo**

Una mujer grita que ella es cristiana vieja a toda costa, «sin raza de moro ni judío», que «no tiene culpas que confesar»¹, que es mentira cuanto se ha dicho sobre ella y que exige una defensa. Es morisca, de Granada por más señas, y ya carga con varias sesiones de tortura en sus espaldas, metódicamente apli-

* El presente artículo tiene su origen en dos capítulos de la tesis doctoral *Salvar el alma, disfrazar la piel: la identidad como irreverencia en la España morisca y la Cuba mulata*, defendida en la Universidad de Wisconsin-Madison (EE.UU.) en mayo de 2016. El proceso inquisitorial de la morisca Lucía de Guzmán que se analiza en este artículo pertenece al Archivo Nacional de la Torre do Tombo (Lisboa), y es parte de un corpus documental mayor que recoge 19 casos juzgados por la misma causa. Lo encontré en el año 2010 durante una investigación que realicé en Portugal gracias a una beca concedida por la Luso-American Development Foundation (*Research Fellowship from the National Archives of Portugal*). El litigio de la familia cubana que también se discute aquí forma parte de los fondos del Archivo General de Indias, e igualmente lo encontré en el año 2010, gracias a dos becas otorgadas por la Universidad de Wisconsin-Madison. Ambos documentos constituyen material inédito aún sin estudiar. Con respecto al primero, aparecen referencias al grupo de procesos del que forma parte en un artículo publicado en 2013 por Mercedes García-Arenal, donde se menciona: «[...] es sumamente interesante el caso de una barca de diecinueve moriscos de Granada moradores en Sevilla que en 1595 fue interceptada cuando cruzaba el Estrecho. Varios de sus tripulantes fueron procesados por la Inquisición de Lisboa». En nota al pie de página se detalla luego: «Archivo Nacional da Torre do Tombo, donde se conservan los procesos de siete de ellos, acusados de ser musulmanes. ANTT, Inquisição de Lisboa, n. 4.128, 9.122, 2.974, 4.653, 12.095, 13.158 y 6.316. Estudio estos procesos en otro trabajo en curso». M. GARCÍA-ARENAL «Los moriscos en Marruecos: de la emigración de los granadinos a los hornacheros de Salé», en M. GARCÍA-ARENAL y G. WIEGERS (eds.), *Los moriscos: expulsión y diáspora. Una perspectiva internacional*, València, Universitat de València, 2013, p. 278.

** Ph. D. por la Universidad de Wisconsin-Madison, Estados Unidos.

1. Lucía de Guzmán citada en el proceso de Inés López. Archivo Nacional Torre do Tombo (ANTT en adelante). *Processo de Inês Lopes*, 1600-1603, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 3823, f. 53v. Los manuscritos originales están en portugués; la transcripción y traducción al español de las citas es mía.

cadavres por el Tribunal de la Santa Inquisición en un largo proceso que va desde 1599 hasta 1605, y que involucra a casi una veintena de moriscos.

Otra mujer calla con pertinacia. Su irreversible silencio terminará rompiéndonos los tímpanos cuando se llene de las imprecaciones y gritos que conforman la disputa urdida en torno a ella. Es cubana, y su presencia muda recorrerá las páginas de un abultado litigio de familia que en 1796 comienza a circular por el despacho del Capitán General de la isla de Cuba, y no se detiene hasta llegar al mismísimo Consejo de Indias y arrancar la firma del Rey de España.

La primera de estas mujeres es la morisca Lucía de Guzmán, y sus huellas empezaron a documentarse en 1599, cuando su nombre apareció por primera vez en los archivos de la Inquisición. Su trayecto, sin embargo, ese de exclusiones, ocultamientos y reinventiones, había empezado en realidad mucho antes. Y sus ecos resonarán siglos más tarde... quizás porque la circularidad de la Historia no se cansa de sorprendernos, porque los modelos se repiten, las estrategias se retoman y las construcciones se superponen unas a otras, reinventándose hasta el delirio como si el tiempo se detuviera y los espacios fueran los mismos. Es así que, en otras circunstancias y en un contexto totalmente diferente, llegamos a Catalina Micaela Obando, a la china-mulata María de la Merced Linares –alias «La Tampoco»–, y a los hermanos Francisco Xavier y Gerónimo Marrero... En Cuba... Alrededor de doscientos años después... ¿Qué tienen que ver estos personajes habaneros emergidos de documentos de 1796, con la morisca Lucía de Guzmán y quienes con ella intentaron escapar de España en 1599? Más allá del hecho de engrosar los folios de manuscritos inéditos y olvidados, no mucho en realidad... O al menos a primera vista... porque si miramos con detenimiento podremos ver que se trata de seres al margen, determinados por ciertas construcciones identitarias, que intentan revertir las categorías que se ciernen sobre ellos. En los dos procesos que se analizarán a continuación los involucrados se enfrentan al dilema de la identidad, intentando fijarla o descentrarla a los ojos de las autoridades, evidenciando su carácter complejo, oscilante y manipulable, tratando de articularse como individuos a través del recurso de la falsificación o ficcionalización genealógica, o simplemente pagando las consecuencias sociales de poseer un cuerpo ambiguo y difícil de ubicar. De ahí la tentación de contraponerlos en estas páginas, a pesar de la diferencia de marcos históricos, espacios geográficos o grupos étnicos. Creo de interés analizar las estrategias discursivas con que estas figuras se van construyendo a sí mismas, y los mecanismos con que se reinventan respondiendo a patrones de representación impuestos desde el poder, apropiándose de modelos de autoridad y devolviéndolos transformados... O quizás todo esto no es más que una excusa para desvelar las historias fragmentadas, los jirones de historias que quedaron de un puñado de gente común y desconocida que nunca llegó a pasar a la Historia... Veamos entonces los casos en cuestión.

REINVENTANDO HISTORIAS, SORTEANDO IDENTIDADES: OTRO CASO DE MORISCOS FRENTE A LA INQUISICIÓN

Corre octubre de 1599 y alrededor de 30 personas zarpan de Sevilla en una embarcación que se dirige a Cádiz y es divisada semanas más tarde en las proximidades de las costas africanas. La mayoría de sus tripulantes son moriscos con vínculos familiares o de amistad; unos nacidos en Granada, otros en Sevilla, y algunos provenientes de Madrid, Toledo, Almagro (Campo de Calatrava) y Pastrana (Castilla-la Mancha). La edad de los adultos oscila entre 18 y 40 años, y los numerosos niños a bordo tienen entre dos y trece años. Al ser vistos a la deriva el 5 de noviembre, se les acerca una barca con pescadores que les informan que están en Tánger y los abruman con preguntas. Ante este hecho los moriscos empuñan las armas y se dan a la fuga. Siete hombres se lanzan al mar en un bote, logran llegar a otra parte de la costa y escapan tierra adentro. A la espera de que regresaran por ellos, el resto de los tripulantes (en su mayoría mujeres y niños) se queda en el barco. Poco después serán capturados por las autoridades portuguesas, que cumplían órdenes del Capitán General de Tánger. A causa del mal tiempo estos 19 moriscos son reubicados en Ceuta hasta que finalmente se les traslada a Tánger, donde permanecerán bajo la custodia del Capitán durante al menos seis meses. El grupo de prisioneros lo conforman nueve niños, cinco hombres y cinco mujeres (entre ellas una embarazada que da a luz en este período). Hacia mediados del año 1600 los moriscos son conducidos a Portugal bajo la acusación de intento de fuga a Berbería, aunque se cansaran de jurar que su intención siempre fue ir a Málaga y bajo ningún concepto a las costas africanas, adonde una tormenta de varios días los había terminado desviando por accidente. El proceso colectivo abierto entonces por el Tribunal de la Inquisición de Lisboa se extenderá hasta 1605².

Una vez que se empieza a hojear los casos individuales lo primero que salta a la vista es la insistencia con que los acusados se declaran cristianos viejos, y aunque esto era algo habitual no deja de ser contraproducente si tenemos en cuenta la clasificación que ya se había hecho del grupo desde que los portugueses tomaron el barco. Lo mismo el Capitán General de Tánger que varios testigos del episodio señalan que enseguida se dieron cuenta que se trataba de moriscos por la ropa que tenían puesta: «[...] se acercaron al dicho barco y vieron en él a algunas personas con tocas moriscas, de lo que se entendió que era gente de mal trato [...]»³. La relación de causalidad se establece de inmediato: señales externas como

2. Este resumen se basa en datos extraídos de los procesos de Isabel Herrera y María de Mendoza («Isabel Ferreira» y «Maria de Mendocha» en los originales en portugués). ANTT. *Processo de Isabel Ferreira*, 1599-1603, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 9295.

ANTT. *Processo de Maria de Mendocha*, 1600-1603, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 9869.

3. ANTT. *Processo de Maria de Mendocha*, f. 79.

el vestuario se convierten en una marca de identidad, y ciertas identidades son leídas como símbolo inequívoco de la maldad. Otros factores como viajar con sus pertenencias y con toda la familia inmediata, unidos al hallazgo de algunos documentos, vendrían a corroborar la primera impresión de los captores⁴.

En medio de tales circunstancias, con el precedente de haber tomado las armas para esquivar un primer encuentro, y a pesar de la clasificación (real y estereotipada a la vez) que ya colgaba sobre sus espaldas, estos moriscos al declarar van a hacer caso omiso de lo que los inquisidores tenían bien asumido, y comenzarán a identificarse como cristianos viejos, gesto con el que pretenden borrar la huella musulmana de su genealogía y adjudicarse una limpieza de sangre muy valorada por el discurso dominante en la península. Esta apropiación se convierte en la piedra angular de la autodefensa de muchos de los prisioneros, que la usarán para fabricar coartadas que los prueben inocentes.

No podemos pasar por alto el hecho de que la ficcionalización genealógica y las falsificaciones documentales, presentes en la obra de numerosos autores de la época y explotadas hasta la saciedad en la vida cotidiana, eran un fenómeno bastante común en la España del Renacimiento. Con la imprescindible asistencia de escribanos públicos, genealogistas y reyes de armas, se falsificaron numerosos documentos, se destruyeron originales, se redactaron memoriales que reinventaban el pasado familiar y construían genealogías ficticias, se interpolaron o reescribieron testamentos, se corrigieron partidas sacramentales, se inventaron escudos de armas, se cambiaron apellidos y se emitieron certificados falsos de vínculos de linaje, todo con la intención de probar la nobleza y limpieza de sangre de los interesados. No fueron pocos los beneficios para quienes invirtieron grandes sumas de dinero en esta minuciosa labor de deformación del pasado: pudieron ingresar a cofradías, comprar títulos y hábitos religiosos, conseguir ejecutorias de Hidalguía y familiaturas de la Inquisición, y hacerse miembros de las codiciadas Órdenes Militares. En otras palabras: consiguieron formar parte de la nobleza de la época, lo que equivalía a sellar el proceso de integración y asimilación al poder cristiano; proceso que en teoría había comenzado con el bautismo, pero que en la práctica nunca hubiera sido posible sin borrar toda traza de sangre «impura» (dígase musulmana o judía).

El reconocimiento oficial que en la época tenía la Genealogía como estilo literario o historiográfico se debía también a su «papel esencial a la hora de legitimar la realidad política y social existente, como conformadora de idearios cul-

4. «Abordaron el dicho barco y reconocieron que era de moriscos que venían fugados de España a Berbería por q traían sus mujeres e hijos y traje de sus casas [...]». ANTT. *Processo de Maria de Mendoça*, f. 72. «Se hallaron sus cajas de ropa y cierto pan de campeche y cosas de casa, como hombres moriscos que con sus casas movidas se iban para Berbería [...]. En la dicha empresa fueron hallados papeles y cartas porque se verifica que los susodichos son moriscos, y el nombre de cada uno de ellos, y señales van adelante descritas [...]». ANTT. *Processo de Isabel Ferreira*, f. 4.

turales y como creadora de imaginarios»⁵. En este sentido, la Genealogía funcionaba como una entidad productora de verdades, que contribuía a moldear la subjetividad colectiva al imponer y validar un modelo de identidad único. Sin embargo, al mismo tiempo que constituía un género oficial, se convirtió en una especie de orificio conceptual por donde los excluidos intentaron infiltrarse, revestirse de los paradigmas identitarios aceptados por la sociedad de su época, y validarse a los ojos de las autoridades. Esto lo lograron a través de la imitación (apropiándose de una figura de «Verdad» institucionalizada: el modelo genealógico de las clases dominantes); y de la ficcionalización (falsificando datos y construyendo una línea de ascendencia totalmente ficticia). Es así que esta institución de «Verdad» quedará minada por las falsificaciones de grupos marginados pero con recursos, que encontraron en la Genealogía una brecha para la integración. En el ámbito musulmán recurrieron a ella sobre todo las élites que se habían convertido al cristianismo, y su uso fue tan excesivo que estudiosos como Luis Bernabé llegan a hablar del fenómeno en términos de «fiebre genealógica»⁶.

Bajo tales circunstancias, no es de extrañar que este fenómeno también tuviera su impacto en las clases de moriscos menos privilegiados, a pesar de que ellos de ninguna manera podían sobornar a las autoridades letradas ni comprar su ascenso social. En dichos grupos la construcción genealógica cumplió, entre otros objetivos, uno mucho más básico y apremiante: el de la simple supervivencia en situaciones límites. Lo que en un plano literario o socio-cultural podría verse como maniobra retórica, método de infiltración o mecanismo de integración y ascenso social; bajo el yugo del Santo Oficio se convertirá en estrategia

-
5. E. SORIA MESA, *La nobleza en la España Moderna. cambio y continuidad*, Madrid, Marcial Pons, 2007, p. 300. En palabras de Soria Mesa, que ha investigado esta noción de la genealogía como «un fraude sistemático» en la España Moderna, estamos frente a un fenómeno de «recreación de un pasado mítico en donde la falsificación histórica va de la mano de los deseos de homologación social. Se trata de redefinir la historia del linaje en función de los nuevos patrones que se aportan por las flamantes autoridades castellanas». E. SORIA MESA, «Una versión genealógica del ansia integradora de la élite morisca: el origen de la Casa de Granada», *Sharq Al-Andalus: Estudios mudéjares y moriscos*, 12, 1995, p. 214. Siendo así, resulta claro que: «La Genealogía [...] se convirtió en una de las principales palancas del ascenso social. No porque lo provocara, sino porque lo justificó. Sirvió para ocultar las trayectorias de los recién llegados, para extender un velo acerca de los ínfimos orígenes de muchos de los triunfadores que ingresaban en el sistema por la puerta grande. La Genealogía fue una realidad cotidiana en la España del Antiguo Régimen, mucho más de lo que se puede pensar a simple vista. Y en buena parte lo fue porque cumplía una función social». E. SORIA MESA, *La nobleza...*, *op. cit.*, p. 301.
 6. L. F. BERNABÉ, *Los moriscos: conflicto, expulsión y diáspora*, Madrid, Catarata, 2009, p. 103. «El morisco que deseaba progresar en la sociedad española de los siglos XVI y XVII debía, simplemente, mentir acerca de su origen. Así lo hicieron, siguiendo la fiebre genealógica de su tiempo, común a otros, algunas casas de moriscos nobles, como la casa de los Granada-Venegas, inventándose una alcurnia pre-musulmana que podía rehabilitarles dentro del cuerpo social hispano. Hay que tener presente que el presentar hojas de servicio a los reyes desde antes incluso de la conquista, como harán otras familias, les otorga respetabilidad, mas no mérito social a los ojos cristianos. Si un morisco quería ingresar en una cofradía, en algún gremio, o emigrar a América, no tenía otro remedio que falsificar su pasado». *Ibidem*, p. 103.

agónica para sobrevivir. En su defensa ante las autoridades inquisitoriales, muchos moriscos acusados procurarán falsear sus orígenes tratando de atribuirse las marcas de una identidad aceptable, que quepa en los moldes impuestos y no deje margen a la complejidad ni a la movilidad. Con semejante gesto, sin embargo, no harán más que evidenciar lo plural y fluctuante de su identidad, demasiado difícil de entender para autoridades ciegas a los matices, que en la escala del blanco y negro optaron por el extremo esencialista y reductor.

El caso de la morisca granadina Lucía de Guzmán, de 34 años y residente en Sevilla hasta emprender el viaje en el que fue capturada, es uno de los más ilustrativos de este tipo de ficcionalización genealógica. Casada con un mercader de especierías también natural de Granada, tomó el barco con él y con sus siete hijos (de entre 4 y 18 años). Como el resto del grupo en los interrogatorios, Lucía de Guzmán comienza su declaración enfatizando que es cristiana vieja y que su marido goza de igual condición. De todos los prisioneros es ella la que muestra más pertinacia: niega cuanta acusación le dirigen, y las copias de sus interrogatorios están llenas de frases como «Respondió que nunca oyó tal cosa» o «dice que no sabe nada». Ante las delaciones de otros reos ofrece siempre alguna réplica tajante que la exonera y la saca de la escena de los acontecimientos, al estilo de: «dice que no vio nada porque se desmayó y quedó fuera de sí». Tras las amonestaciones de rigor los inquisidores redactan un libelo y amenazan con relajarla a la justicia secular, pero en lugar de amilanarse, Lucía sigue negando sus culpas, les espeta que no está de acuerdo con nada de lo escrito sobre ella, y por si fuera poco pide que le traigan a los procuradores para defenderse.

Una de las estrategias de esta defensa, que desde el principio Lucía de Guzmán se toma por sus propias manos –o por su propia boca–, será precisamente ficcionalizar su genealogía. En su afán de probarse cristiana vieja eliminará primero los elementos incómodos de su biografía –gesto común en las declaraciones de los acusados, que servía para minimizar las fuentes de evidencias por conexión familiar, e intentaba proteger a los más allegados del dedo acusador que inevitablemente caería sobre ellos–:

«[Dice] que no tiene padre ni madre ni sabe cómo se llamaban, y que fue criada en casa de doña Isabel de los Cobos, que vivía en Granada, y allí le dijeron que su madre se llamaba Catarina Sánchez y que había venido de Galicia. Y que no tiene abuelo ni abuela de parte de su padre y madre, ni los conoció ni sabe cómo se llamaban, y que no tiene tíos ni tías de parte de su padre ni de su madre, ni tiene hermanos ni hermanas»⁷.

Tal afirmación –o negación más bien– es el prelude de lo que pronto será el golpe maestro de Lucía de Guzmán: inventarse unos antepasados sin manchas y trasladar sus orígenes nada más y nada menos que a Galicia, zona que presumía de pureza de sangre:

7. ANTT. *Processo de Luzia de Gusmão*, 1600-1605, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa, proc. 6316, f. 72v.

«Dice que ella Rea es cristiana vieja y por tal era tenida y habida y reputada, por cuanto yendo al Reino de Galicia el doctor Peñaranda por oidor [...], recogió en su casa a Catarina Sánchez, madre de ella Rea que era viuda y tenía a ella Rea niña de seis meses que la criaba al pecho. Y siendo la dicha su madre de nación gallega y pobre y honrada, el dicho doctor Peñaranda al tiempo que se fue de Galicia para Granada llevó a ella Rea y a la dicha su madre consigo, y la tuvo en su casa y la crio. Y falleciendo el dicho doctor se quedó la Rea con la dicha su mujer, que se llamaba Doña Isabel de los Cobos, la cual casó a ella Rea en su casa con el dicho su marido que también era de su casa, paje de su yerno Don Alonso de Alarcón. Y casada vivió con el dicho su marido en Granada tiempo de seis años poco más o menos, y siempre así vivió como católica cristiana como es notorio. Y el padre de la Rea se llamaba Juan de Guzmán, también gallego»⁸.

Tenemos aquí los elementos básicos para apuntalar una genealogía aceptable dentro del molde veterocristiano: padres gallegos por un lado, y títulos sonoros por otro, como es el caso de la familia que las acoge a ella y a su madre, nada más y nada menos que la del mismísimo Oidor de Galicia, un tal doctor Peñaranda⁹. La tradición de hidalguía y limpieza de sangre que caracterizaba al norte de España ofrecía el terreno idóneo para reinventarse un pasado lleno de fabulaciones genealógicas. Y fue esto lo que trató de hacer, como supo y como pudo, Lucía de Guzmán. No la acompañaba en su intento la pluma legitimadora de un genealogista; esta mujer contaba apenas con su propia voz, que por demás se expresaba bajo situaciones de extrema presión física y psicológica. A pesar de la reivindicación que podía implicar el hecho de descender de cristianos viejos, era improbable que la Inquisición tomara sus palabras por ciertas, pues en su contra pesaba una clasificación de morisca que automáticamente la hacía portadora de los peores atributos morales¹⁰. Su comunidad, a caballo entre el Islam y el Cristianismo en una España que se propuso borrar cualquier traza de su pasado islámico, ya había sido confinada y marginalizada, para pocos años después ser expulsada de la Península¹¹ gracias al

8. *Ibidem*, ff. 92-92v.

9. Curiosamente existió un doctor Peñaranda que fue Oidor de Galicia a partir de 1534, cuando se trasladó a esta región nada más y nada menos que con el Infante Don Juan de Granada, miembro de la realeza nazarí y hermano menor del rey Boabdil, pero a la vez ejemplo perfecto de asimilación al cristianismo –por sus servicios a los Reyes obtuvo el puesto de Gobernador de Galicia–. A. LÓPEZ FERREIRO, *Historia de la Santa A.M. Iglesia de Santiago de Compostela*, Santiago, Imp. y Enc. del Seminario Conciliar Central, 1906, vol. 8, pp. 157-158. J. A. ESCUDERO, *Los secretarios de estado y del despacho: 1474-1724*, Madrid, Instituto de Estudios Administrativos, 1969, vol. 1, p. 85. Esto sucedió mucho antes de que Lucía de Guzmán hubiera nacido, pero quién sabe si los ecos de tales noticias aún se mantenían en el imaginario popular.
10. Esta construcción de estereotipos se amplificará más tarde en la obra de los apologistas de la expulsión, cuyas páginas van a describir a los moriscos como un grupo inferior y bárbaro, apóstata y depravado, y como una amenaza real para la seguridad del país por sus constantes conspiraciones con turcos y africanos.
11. De 1609 a 1614 se sucederán los decretos de expulsión de los moriscos de España. Una de las numerosas cronologías que pueden consultarse al respecto aparece en M. GARCÍA-ARENAL, *Los moriscos*, Granada, Universidad de Granada, 1996, pp. 15-17.

estigma de una identidad fija que le fue atribuida desde los círculos de poder. Sin embargo, como ya ha señalado José María Perceval:

«Los moriscos son una entidad creada por el universo cristiano en el siglo XVI, tanto legalmente [...] como mentalmente [...]. No existen ni pueden ser estudiados como unidad autocentrada con una voluntad propia y una identidad autoafirmada, con una red de comunicaciones internas que permita hablar de algún tipo de bloque social político y coherente. Esto es una invención, en el sentido de la época y en el actual, una creación de la sociedad cristiana vieja dominante que le permite manejar un muñeco estereotipado, cada vez más trabado, hasta que decide expulsarlo de su seno en una operación catártica y renovadora»¹².

Siendo así, si convenimos en que en tanto grupo los moriscos fueron contruidos mediante una cadena de estereotipos que permitió edificarlos como un «Otro» necesario para el incipiente discurso nacional, la simple estrategia de ficcionalizar genealogías a la que muchos acuden para fabricarse un pasado fantasma no hace más que entrar en el juego de una ficción que intenta desmontar otra erigida previamente. Y la movilidad entre estas dos ficciones está dada por el hecho de que la identidad como categoría tiende a lo fluido más que a lo estático, sobre todo en comunidades como la morisca, con profundas hue-las de hibridez¹³. La ficcionalización genealógica que al nivel más básico inicia Lucía de Guzmán es un gesto posible sólo si asumimos la identidad como un espacio abierto, con agujeros que les den entrada a elementos dispares, y una elasticidad que le permita fluctuar con soltura de un extremo a otro.

Esta primera estrategia: la reconstrucción de una identidad totalmente cristiana y su consiguiente exacerbación, se apoyará no sólo en la genealogía

12. J. M. PERCEVAL, «Repensar la expulsión 400 años después: del 'Todos no son uno' al estudio de la complejidad morisca», *AWRAQ: Revista de análisis y pensamiento sobre el mundo árabe e islámico contemporáneo*, 1, 2010, pp. 120-121.

13. A propósito de un término tan debatido como «hibridez» (ver, entre muchos otros: H. BHABHA, «The Commitment to Theory», *The Location of Culture*, New York-London, Routledge, 1994. P. GILROY, *The Black Atlantic. Modernity and Double Consciousness*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1993. J. KUORTTI, J. NYMAN (eds.), *Reconstructing Hybridity: Post-Colonial Studies in Transition*, Amsterdam-New York, Rodopi, 2007. A. PRABHU, *Hybridity. Limits, Transformations, Prospects*, New York, SUNY Press, 2007), la investigadora Mercedes Alcalá Galán al hablar precisamente de la hibridación de las comunidades moriscas señala que «Homi Bhabha, en *The Location of the Culture*, matiza acertadamente el sentido de lo híbrido negando que sea un punto central en el que se resuelvan las tensiones entre dos culturas sino un desplazamiento de valores del símbolo al signo, lo cual crea una crisis en cualquier concepto de lo autoritario basado en un sistema de reconocimiento». M. ALCALÁ GALÁN, *Escritura desatada: poéticas de la representación en Cervantes*, Alcalá de Henares, Centro de Estudios Cervantinos, 2009, p. 141. Tal énfasis en la movilidad, que implica un desafío al poder, refleja de modo bastante fidedigno la condición de los moriscos a nivel cultural, social y personal en la España de los siglos XVI y XVII. Comprender estas realidades múltiples iba más allá de lo esperado en la época, pues supondría aceptar que la hibridez «abiertamente reconoce que la identidad se construye mediante una negociación de la diferencia, y que la presencia de fisuras, huecos y contradicciones no es necesariamente un signo de fallo». N. PAPASTERGIADIS, «Tracing Hybridity in Theory», en P. WERBNER, T. MODOOD (eds.), *Debating Cultural Hybridity: Multi-Cultural Identities and the Politics of Anti-Racism*, London, Zed, 1997, p. 258.

que se atribuye Lucía de Guzmán, sino también en la imagen modelo que promulga de sí misma, y en las declaraciones de personas a quienes pone por testigos. Veremos así que como parte de los interrogatorios Lucía procederá a la narración de una serie de anécdotas personales que intentarán reafirmar la ejemplaridad de su vida cristiana, negar los vínculos con el Islam y justificar su viaje con razones de índole económica. Tras atribuirse los ya mencionados orígenes, continúa su discurso asegurando con mucha determinación:

«[...] que ella rea es mujer virtuosa y muy de bien y de buena vida y costumbres, de mucha verdad y crédito y de hacer bien a los pobres, y es mujer que no sabe más que de su casa y del meneo de ella, y sujeta a su marido y obediente, y nunca de ella hubo sospecha contra la ley de nuestro señor Jesús Cristo, por lo que no se puede presumir de ella que se fuera para Berbería, y quien la conozca así lo afirmará, por lo que debe ser absuelta»¹⁴.

Admira aquí lo sintético del autorretrato, en el cual la virtud, la piedad, el recogimiento y la mansedumbre son las cartas de presentación de una mujer que en primer lugar se confiesa honrada, hacendosa, buena cristiana y sumisa, alineándose así a la imagen de femineidad promovida por el modelo oficial de la Iglesia. No podemos perder de vista, sin embargo, el denuedo con que socava a la autoridad en frases relámpago donde arremete contra las presuposiciones infundadas en torno a su caso («por lo que no se puede presumir de ella que se fuera para Berbería»¹⁵) y exige además que se le absuelva.

Será la propia Lucía quien se encargue también de proporcionar una lista de personas que atestigüen a su favor. Es así como en septiembre de 1601 las autoridades portuguesas envían una petición a las españolas, que en apenas un mes interrogan a testigos en Sevilla y le responden al Tribunal de Lisboa. La complejidad de una figura como la de Lucía de Guzmán se hace más visible en este punto, cuando las personas interrogadas no sólo hacen comentarios favorables sobre ella, sino que la califican de buena cristiana, llegando incluso a confesar que «aunque» la reconocían como morisca, nunca habrían podido imaginar que alguna vez quisiera huir a Berbería, pues llevaba una vida cristiana ejemplar:

«Juan Castañón, especiero viejo de Sevilla [...] dijo [...] que la dicha Lucía de Guzmán, aunque entiende que es morisca y por tal fue tenida ella y su marido en esta ciudad, la ha tenido y tiene por buena y católica cristiana porque le vio hacer obras de tal asistiendo a la iglesia a oír misa los domingos y fiestas, y se acuerda este testigo que estando una vez enferma, a su pedimento le llevó el confesor a su casa y la confesó y le llevó el santísimo sacramento de la iglesia de San Isidro, donde era parroquiana»¹⁶.

No podemos minimizar esta conducta de buena cristiana que Lucía de Guzmán está validando a través de testigos, y de la cual la Inquisición hace caso

14. ANTT. *Processo de Luzia de Gusmão*, f. 93.

15. *Idem*.

16. *Ibidem*, ff. 95-95v.

omiso en su cacería tenaz de cripto-musulmanes. Tampoco deben pasarse por alto las palabras de su vecino Juan Castañón, quien no ve incompatibilidad alguna en decir que la acusada es una «buena y católica cristiana»¹⁷... morisca, hecho al que se refiere con toda naturalidad. No siempre la convivencia entre cristianos viejos y nuevos estuvo plagada de tensiones y desconfianza, como lo demuestra esta relación entre Lucía de Guzmán y su vecino sevillano. O si queremos verlo desde otra perspectiva: si de manifestaciones externas de religiosidad se trataba, las reglas estaban muy claras y todo el mundo las seguía en público, en un juego de apariencias, asunciones y sobrentendidos que Luis Bernabé describe de la siguiente forma:

«The pairing of Islamic clandestine life with Christian perception or repression is especially interesting. It arises from a peculiar theoretical basis: since the conversion of Muslims to Christianity was forced, the impossibility of a sincere change of religion was assumed. Everyone was aware of this, but everyone had to behave according to a legal framework, but only in appearance: some were Muslim but officially Christian; Old Christians knew (and could even understand) that the Moriscos were not Christians, but they also knew that they should behave as such. And the Moriscos were aware that many Old Christians knew they were truly Muslims. And they in turn knew that they knew. And amid all this we have truly converted Moriscos, or those who grew up as children in Christian circles, or people who believed what the authorities believed. After all, the Morisco Ricote in Cervantes' *Don Quixote* has a Christian wife and a Christian daughter, a true Muslim brother-in-law, while he himself really doesn't know which God to worship»¹⁸.

Siendo así de compleja la realidad, debemos estar conscientes de las máscaras públicas que muchos moriscos se veían obligados a usar para salvaguardar su creencia en el Islam y mantener una fe y una cultura de la que no querían desprenderse. Al mismo tiempo es preciso reservar un amplio margen de credibilidad para casos que demuestren lo contrario. Asumir de antemano que la vida llevada por Lucía de Guzmán en Sevilla había sido una farsa, y que el cristianismo que profesaba de ninguna manera pudo ser sincero, es negar de plano la posibilidad de asimilación y coexistencia que sí sabemos que ocurrió en el caso de muchos moriscos¹⁹, es partir de las mismas premisas que usó la Inquisición para juzgarlos, y es ceñirnos a una historia única, sin matices y por tanto incompleta sobre el ser morisco, tal y como fue construido desde los círculos de poder.

17. *Idem.*

18. L. F. BERNABÉ, «Islam in 16th-17th C. Europe: Identity, dissimulation, and visibility», Center for Early Modern Studies, Helen C. White, Madison, WI., 5 Feb. 2016, Conferencia, s.p.

19. Como demuestran, por sólo citar un par de ejemplos, los estudios exhaustivos de Trevor J. Dadson para la comunidad de Villarrubia de los Ojos, y de Amalia García Pedraza para el caso de Granada. T. J. DADSON, *Los moriscos de Villarrubia de los Ojos (siglos XV-XVIII). Historia de una minoría asimilada, expulsada y reintegrada*, Madrid, Iberoamericana, 2007. A. GARCÍA PEDRAZA, *Actitudes ante la muerte en la Granada del siglo XVI. Los moriscos que quisieron salvarse*, Granada, Fundación El legado andalusí, 2002.

Continuando con las declaraciones, la situación va a tornarse más complicada para Lucía de Guzmán cuando entren en juego las causas de su partida de Sevilla con el grupo de moriscos. Este viaje ella lo justifica de la siguiente manera:

«[...] por quebrar de su crédito con deudas y pérdidas que tuvo el dicho su marido, regresaron a Sevilla, donde vivieron por tiempo de cinco años poco más o menos, y por estar alcanzados con deudas que debían y no podían pagar, y con temor de que lo prendieran, el dicho su marido que lo andaban buscando ordenó que se fueran para la ciudad de Málaga [...]. Y la rea como mujer sujeta y que se veía sin remedio de vida consintió irse con el dicho su marido y con toda su casa y familia con aquella buena fe de irse a Málaga, y así lo entendió ella rea sin haber otra cosa en contrario»²⁰.

Semejante declaración, donde las motivaciones económicas se presentan como el móvil determinante, coquetea con aquella imagen de dependencia y sometimiento que Lucía se propone proyectar, sacando a escena a un marido que «ordenó» y a una «mujer sujeta», «sin remedio de vida», que «consintió». Si tuvo que embarcarse en semejante viaje fue porque, hasta cierto punto, se vio obligada a hacerlo; y si al final resulta que iban rumbo a Berbería, ella entendió otra cosa y siempre creyó, de «buena fe», que el destino era Málaga. Al adoptar esta postura Lucía juega con el perfil de una mujer engañada o, en última instancia, forzada a escapar, se envuelve en un halo de inocencia y a la vez mantiene su pequeño espacio de autoridad en las confesiones que ofrece y va reformulando luego²¹.

20. ANTT. *Processo de Luzia de Gusmão*, op.cit., f. 93.

21. No será ella la única en actuar así; otras moriscas del grupo, como Isabel de Herrera, apelan a la misma estrategia de distanciamiento, declaración del engaño que sufrieron y demostración de su firme conducta cristiana, como se evidencia en este pasaje: «[...] antes de ser tomados por los soldados de Tánger dos días vio ella declarante que todos en el dicho barco, estando en la costa de Berbería, andaban perturbados de manera como que determinando lanzarse en tierra de Berbería, y hablaban arábigo, lengua que ella no sabe, pero la dicha Inés López, por saber la dicha lengua, los entendió, la cual [...] entendiendo hasta ahí que ella declarante no sabía para donde iba y que pensaba que iba para Málaga, la desengañó allí y le dijo a ella declarante que no pensara que iba para Málaga, sino que todos cuantos iban allí en aquel barco iban para tierra de moros, y que era tierra muy buena [...]. Con lo que ella declarante se quedó muy perturbada y dijo en altas voces en el barco que todos oyeron que la pusieran en tierra, que era cristiana y no quería ir a tierra de moros, y nadie hizo caso de lo que ella dijo, sino que más bien entonces todas las mujeres que allí iban [...] le dijeron juntamente que no se afligiera porque iban para muy buena tierra [...], que ella declarante viviría allí de la manera que quisiera, porque si ella allá entre los moros quisiera ser mora, viviría como mora, y que si quisiera ser judía también viviría como judía, y que si quisiera vivir allá como cristiana que no se lo iban a estorbar. [...] Entonces con más importunación gritó que la lanzaran en tierra de cristianos. Entonces Álvaro de Luna [...] dijo que si ella hablaba más la habían de tirar al mar, y con temor de eso ella se quedó como muerta y nunca más volvió en sí hasta verse en tierra de Ceuta». ANTT. *Processo de Isabel Ferreira*, ff. 51-52.

Como puede apreciarse, el momento en que la verdad es revelada no está exento de dramatismo. Hay súplicas, gritos, declaraciones de cristiandad, desmayos, al estilo de un episodio de Miguel de Cervantes o Marfá de Zayas... todo en un trasfondo que se vuelve malévolamente en medio de las amenazas, las voces en árabe e incluso una tormenta que azota al barco (el dato

El pretexto de la partida, sin embargo, quedará en entredicho al interrogar a uno de los testigos sevillanos, que aunque afirma que la prisionera es buena cristiana, da una información totalmente distinta sobre su estado económico:

«[...] lo que de ella sabe es que la primera vez que conoció a la rea Lucía de Guzmán fue el tiempo que tiene dicho que le arrendó la casa y no antes, y que cuando se fueron ella y su marido ahora últimamente de Sevilla no se fueron por estar quebrados, que no lo estaban, y así le pagaron a éste dos meses antes que se hubiesen cumplido, y cuando se fueron decían que iban a Granada porque tenían allí un letrado pariente, y que después un fraile dominico llamado Fray Francisco le dijo a éste cómo los dichos Lucía de Guzmán y su marido y otros moriscos se iban a Berbería y los habían preso en Ceuta y llevado a la Inquisición de Portugal [...]»²².

Este cuadro de una familia morisca que al parecer vivía con cierta holgura, pues estaba en condiciones de abonar dos meses de renta por adelantado y de unirse a más personas para pagar el traslado a Berbería, va a mostrarse incompatible con la declaración que había hecho Lucía de Guzmán. Si además tenemos en cuenta las denuncias que se ven forzados a hacer los otros moriscos prisioneros, no será difícil percatarnos de que la primera estrategia de cristianizarse concebida por Lucía estaba abocada al fracaso.

Frente a la perseverancia de esta mujer por controlar los hilos con los que estaba entretejiendo su propia narrativa personal, tendrá que pasar otro año más para que su historia, tras ser recontada, reconfigurada y enmendada múltiples veces por ella misma, logre encajar en el modelo inamovible que tenían los inquisidores, donde si de moriscos se trataba sólo eran aceptables declaraciones que respondieran a claves estereotípicas como éstas: confesión de una genealogía morisca, comunicación de los preceptos del Islam de madre a hijos, aprendizaje religioso a puertas cerradas desde la niñez, seguimiento de los cultos y ritos musulmanes de forma clandestina, transmisión del legado cultural a los hijos, esperanza de salvación en la «ley de los moros», intención de irse a Berbería, y confabulación con otros moriscos para organizar la fuga. Tratando de ajustarse a estos parámetros, Lucía de Guzmán reconstruirá una vez más su relato, valiéndose ahora de una segunda estrategia de defensa: proyectar una imagen más a tono con lo que la Inquisición quería oír, asumiendo una identidad musulmana en sintonía con la figura del morisco infiel:

«Dice que reparando en sus culpas se ha acordado además que siendo moza de siete años en poder de su madre Catalina Fernández, morisca que ya enton-

es aportado por otra de las prisioneras). De esta forma la acusada, aunque reconoce que hubo un momento en que se enteró del destino del viaje, intenta proyectarse como víctima solitaria y se distancia de la postura de regocijo general. Otras reas harán lo mismo, o incluso abrirán una especie de agujero negro en la historia, donde ya sea porque se desmayan, están profundamente mareadas o deprimidas (el caso de Lucía), se quedan dormidas o se enferman de repente, no llegan a contaminarse con el ambiente de infidelidad que predomina en el barco, pues o no lo ven o no están en su sano juicio si lo aceptan.

22. ANTT. *Processo de Luzia de Gusmão*, f. 95v.

ces era viuda en la ciudad de Granada, viviendo en casa de Don Alonso de Alarcón a quien servían, le enseñó a ella confidente su dicha madre un día estando ambas solas que tuviera creencia en la secta de los moros porque en ella se había de salvar su alma, y que creyera solamente en el Dios grande levantando las manos al cielo, y que por guardar la dicha secta debía de guardar los viernes [...]»²³.

Lo primero que llama la atención aquí es la transmutación de la figura de la madre, llamada Catarina Sánchez en la declaración de 1600, y convertida ahora en Catalina Fernández. Aunque es un detalle puramente nominal –que también podría achacarse a un error en la transcripción del interrogatorio–, lo que no podemos pasar por alto es el hecho de que en la primera confesión su madre era cristiana vieja y gallega, y en este testimonio es referida como morisca. La confesión de la genealogía morisca, imprescindible para la maquinaria inquisitorial, queda al fin establecida por boca de la propia acusada.

En esta nueva respuesta cambia también la información referente a la casa donde Lucía y su madre servían, que originalmente era la del doctor Peñaranda, Oidor de Galicia, y su esposa doña Isabel de los Cobos. Con este matrimonio dijo antes que había vivido, primero en Galicia y después en Granada, hasta que la casaron con un paje de don Alonso Alarcón, yerno de doña Isabel de los Cobos. Sin embargo, lo que confiesa Lucía ahora deja fuera de escena al Oidor Peñaranda y a su esposa, e incluye sólo a don Alonso de Alarcón, en cuya casa de Granada dice que vivieron. En medio de los retoques que le da a su confesión –esta vez sin figuras de poder como el Oidor, y sin reductos de pureza de sangre como Galicia– lo más importante es quizás la revelación de su adoctrinamiento al Islam. Siguiendo uno de los patrones más acreditados por las autoridades inquisitoriales, esta mujer confiesa que fue introducida a la religión musulmana por su propia madre, en la soledad de la casa y a la temprana edad de siete años, aprendiendo los ritos de forma clandestina²⁴.

La necesidad (convertida tal vez en estrategia) de poner en sintonía lo que se dice y lo que se quiere oír, no va a parar aquí con el giro genealógico. Al cabo de dos años y medio y con numerosas sesiones de tortura a sus espaldas, Lucía de Guzmán enriquecerá la confesión de una versión un poco más islamizada de su propia vida, con elementos inculpadores como ir a los baños públicos, faltar a misa, guardar secretos de fe, etc.:

«[...] en la ciudad de Sevilla un día de Santa Ana, pasando ella declarante el río a Triana en compañía de Gracia, y no sabe su apellido, la cual la acompañaba para pagarle, y era morisca viuda [...], y pasando en el dicho barco un hombre que parecía morisco ensució con cosas de comer que llevaba una saya de velludo de ella declarante, y peleando ella con él y llamándole moro y otros nombres, la dicha Gracia le dijo que no lo llamara moro que aquel creía en Dios, y diciéndole

23. *Ibidem*, ff. 124-124v.

24. Como los casos analizados por Mary Elizabeth Perry en su libro *The Handless Maiden: Moriscos and the Politics of Religion in Early modern Spain*, Princeton, Princeton University Press, 2005.

ella en qué Dios creía, ella le dijo que también creía en Dios de los altos cielos, y que ese era el perfecto para creer. Y después de eso [...] un domingo por la mañana, yendo ella a los baños y no oyendo misa ese dicho día, le dijo ella a la dicha mujer Gracia que por amor de ella no oyó misa aquel día, y ella le respondió que Dios de los cielos era el que perdonaba los pecados [...]. Y que le tuviera ella aquello en secreto. Y no lo dijera a nadie»²⁵.

El Tribunal irá tomando en cuenta esta nueva versión, pero sólo parcialmente. Así Lucía de Guzmán, quien comienza poco a poco a construir un discurso de culpabilidad –aunque discreta–, va a verse obligada a declarar en numerosas ocasiones porque los inquisidores siempre terminaban emitiendo en libelos que «la dicha Rea no hace entera confesión de sus culpas ni satisface a la información de la justicia que hay contra ella, y deja de decir de algunas personas con las que se comunicó [...] y no dice de todas las ceremonias que hizo [...], las cuales personas [...] ella calla y encubre por favorecerlas en sus yerros y por ser todavía mora y no estar convertida verdaderamente a nuestra fe católica»²⁶.

Como puede verse, la ausencia de delaciones es una de las causas por las que Lucía no es tomada en serio. Por otra parte, resulta revelador el uso de la palabra «satisfacer» en este punto del informe, pues evidencia que cada proceso inquisitorial se nutre de modelos pre-establecidos, donde hay categorías construidas en base a denuncias, imágenes estereotipadas y expectativas muy específicas de lo que debe ser el reo modelo. A ellas será necesario ajustarse, independientemente de la verdad (si es que existe una) o de lo compleja que pueda ser la realidad de los hechos. La «información de la justicia» recopilada bajo coacción y tortura en los interrogatorios de los otros prisioneros del barco se convierte así en el parámetro en el que Lucía de Guzmán tiene que encajar, no importa si está llena de datos falsos, parciales, forzados o coyunturales. De ahí que el modelo de confesión esperado deba «satisfacer» lo que ya se asume como verdad, y tenga que incluir a su vez un número atractivo de delaciones, que alimentarán el círculo vicioso de inculpaciones inquisitoriales. A Lucía no le quedará más remedio que seguir la corriente, y es así como termina inculcando al resto de sus compañeros de viaje (de la misma forma que estos ya habían hecho con ella):

«[...] allá en el dicho Tánger todas las dichas personas que aquí ha dicho, quitando a su hija Constanza de Córdoba que estaba en casa del capitán [...], en la prisión donde estaban volvieron por otras veces a hablar de todas las sobredichas cosas y tener la misma comunicación de la secta de los moros diciéndose todos los unos a los otros que todavía vivían en la secta de los moros y que en ella esperaban salvarse»²⁷.

Esta delación colectiva de una identidad que se asume en un espacio otro (Tánger), se desdoblará en denuncias individuales a través de un goteo de anéc-

25. *Ibidem*, ff. 107-107v.

26. *Ibidem*, f. 120.

27. ANTT. *Processo de Luzia de Gusmão*, f. 32v.

dotas específicas donde Lucía acusa a varias personas, entre ellas a su amiga y compañera de viaje Inés López²⁸:

«Y dice que cuidando en sus culpas se acuerda además que habrá nueve años [...] en la ciudad de Sevilla fue a la casa de ella confidente una Inés López, morisca cautiva de un hombre que estaba al cargo de la contratación de la dicha ciudad y vivía en ella en San Bernardo, y estando ambas solas por ser amigas y conocidas [...] le dijo la sobredicha que al otro día [...] era un día de ayuno de la secta de los moros, que quisiera ella confidente ayunara porque ella no podía ayunar por ser esclava, pero que ayunaba en su corazón, y [...] se declararon una con otra que tenían creencia en la secta de los moros y en ella esperaban salvarse, y la sobredicha le dijo que cuando ella era libre hacía los dichos ayunos por guarda de la dicha secta, a lo que ella confidente respondió que también ella cuando podía hacía los ayunos sin comer en todo el día hasta la noche por guarda de la dicha secta. Y que esta comunicación tuvieron después por otras veces cuando se encontraban y había ocasión para eso»²⁹.

Agotados los recursos al alcance de los prisioneros, confesada la creencia en el Islam y revelado un puñado de nombres a modo de delación, no queda más que mitigar, en la medida de lo posible, la dureza de la condena. Es entonces, ante la inevitabilidad del castigo, cuando Lucía echará mano de una tercera estrategia: arrepentirse y victimizarse apelando a los códigos manejados por el ideario cristiano. ¿La excusa por la que tardó tantos años en declarar la *verdad* y arrepentirse?: «por ser mujer e ignorante»³⁰, por supuesto. Ella, no faltaba más, era la primera en reconocerlo y en explicárselo a las autoridades, en un hábil movimiento de su parte para ganar la conmiseración de quienes la atormentaban.

Semejante cambio de estrategia viene además acompañado por una confesión voluntaria. La acusada, *motu proprio*, «pide mesa», y tal gesto colabora-

28. Una de las figuras más llamativas a lo largo del proceso será precisamente la de Inés López, a la que siempre se atribuye un papel bastante activo en momentos clave del trayecto o de su vida en Sevilla. Tiene apenas 18 años y es además morisca cautiva –como la esclava morisca Juana, de 40 años y natural de las Alpujarras, juzgada y condenada en 1604 por un intento de fuga de Sevilla a Berbería, cuyo caso refiere Perry. M. E. PERRY, *op. cit.*, p. 130–. Hasta cierto punto, y a pesar de su juventud, Inés se desempeña como especie de líder, domina y pone en práctica ceremonias musulmanas y además habla «arábigo», pues entiende todo lo que dicen los hombres del barco, quienes comienzan a hablar árabe al acercarse a Berbería. El dominio de esta lengua no deja de llamar la atención en una joven como ella, quien habría nacido hacia 1581, varios años después de que se prohibiera oficialmente el uso del árabe en Granada (1567) y en Castilla (1570).

29. ANTT. *Proceso de Luzia de Gusmão*, ff. 137-137v. Las denuncias continuarán, llegando a incluir a familiares como Constanza, su hija mayor, a quien antes se había dejado al margen de las acusaciones: «Y dice más, que habrá nueve o diez años en la dicha ciudad de Sevilla estando ella declarante en los baños con la dicha su hija Constanza de Córdoba estaba así también Isabel Sánchez morisca [...], y a propósito de la sobredicha le preguntara si ella ayunaba en aquel día sin comer hasta la noche por guarda de la secta de los moros, ella le dijo que no podía ayunar porque estaba preñada. Las tres se declararon que tenían creencia en la secta de los moros y en ella esperaban salvarse [...]». *Ibidem*, ff. 137v-138.

30. *Ibidem*, f. 105v.

dor podría suponer mayor suavidad en el castigo, a juzgar por lo que ocurría en los casos de auto-delación, cuando los sospechosos se presentaban espontáneamente ante el Tribunal para conseguir menor severidad en las condenas. No olvidemos que «la tradición cristiana defendía que el hombre (y la mujer) eran pecadores por naturaleza, frágiles y dados a la confusión»³¹, por lo que un discurso de arrepentimiento que explotara la variable de víctima engañada que reconoce sus errores (más aún si se trataba de una mujer que se autoproclamaba débil y sumisa), tenía buenas posibilidades de convencer. Como bien señala María Luisa Candau: «Allí donde existe la represión, acusación y defensa juegan, en el fondo, con el mismo lenguaje y usan –más o menos inteligente o torpemente– el mismo discurso»³². De ahí que no resulten muy extrañas las oscilaciones de Lucía de Guzmán y sus reelaboraciones discursivas, siguiendo los parámetros del modelo impuesto por la Inquisición.

Si bien nunca sabremos a ciencia cierta cuánto de verdad y cuánto de invención hubo en las palabras de esta mujer, sí podemos percatarnos del margen de movilidad que se permite a la hora de formular y reformular su propia historia ante las autoridades, a la hora de presentar sus propias múltiples historias, un claro desafío a esa historia única que ya estaba escrita incluso antes de que ella confesara. Tal postura será posible gracias al carácter complejo y fluido de su identidad, y a una voluntad férrea de elevar su propia voz por encima de la versión oficial inscrita en los documentos inquisitoriales, los cuales, en medio de sus limitaciones, dejan traslucir modos de representación o estrategias de dominio y resistencia. Así, por ejemplo, la imagen de criptomusulmana que termina proyectando Lucía de Guzmán se convierte en una confesión a la medida para los inquisidores, pues reproduce el estereotipo de la colectividad morisca; pero a la vez desarticula los esquemas de opresión y hace legibles los gestos de rebeldía de quienes no tienen más remedio que someterse. En las declaraciones de Lucía va concibiéndose un guión que se reescribe continuamente, en un intento por resquebrajar el modelo de culpa que se le quiere imponer desde arriba. Al ficcionalizar su genealogía, adoptar varias identidades según el curso de los interrogatorios, victimizarse apelando a los códigos manejados por el ideario cristiano, y rescribir desde la oralidad su historia de vida, el discurso de Lucía de Guzmán denota una marcada resistencia. Esta se hace visible en el afán con que intenta explorar los límites del esquema de confesión estipulado, y en la forma en que lo pone a prueba continuamente tratando de volverlo a su favor, construyendo y reinventando un testimonio que pretende domesticar el espacio de enunciación ofrecido desde el poder. Como construcción discursiva el resultado es bastante precario, pero ya se sabe que

31. M. L. CANDAU CHACÓN, «Las deportaciones de los moriscos granadinos», en A. MOLINER I PRADA (ed.), *La expulsión de los moriscos*, Barcelona, Nabla, 2009, p. 139.

32. *Ibidem*, p. 139.

en términos de humanidad no había garantía alguna, y que los métodos de presión y tortura podían inducir a casi cualquier cosa³³.

Algo sí queda claro en medio de estos vaivenes: la dualidad era difícilmente aceptable, de ahí que los discursos de construcción del morisco usualmente se inclinaran hacia un extremo de la balanza: el cristiano o el musulmán, descartando ubicarse en puntos intermedios. Se intentaba así «ofrecer una imagen unitaria del morisco» que en realidad no existía, como señala Luis Bernabé, quien habla de «hombres con una doble cultura, que muestran una u otra dependiendo del lugar en donde estén o de la persona con la que compartan conversación»³⁴. Nada más cercano a las identidades itinerantes que desvela Steven Hutchinson en los personajes cervantinos³⁵, o a la teoría de la doble conciencia enunciada por W.E.B. Du Bois y analizada por Paul Gilroy en su estudio del Atlántico negro, donde en otro contexto habla de la «inestabilidad y la mutabilidad de las identidades, que son siempre inacabadas, que se están rechazando siempre»³⁶. Es esta doble cultura la que le permite a una morisca como Lucía de Guzmán llevar una vida de cristiana mientras residía en Sevilla, y a la vez aventurarse a cruzar el Mediterráneo para adherirse al Islam, que en medio de la hostilidad de la época también significaba «las raíces, el hogar, la cultura, el pasado y el afán de conservación»³⁷.

Por otra parte, debe señalarse que la identidad dual de los moriscos no proviene sólo del hecho de ser descendientes de musulmanes y haber nacido en la

33. Al respecto Lupercio de Argensola escribe en 1604: «Yo cierto creo que son tantas las mentiras que los hombres flacos publican en el tormento como las verdades: y al fin yo conozco hombres dignos de mil muertes que en el tormento con su perseverancia se libraron dellas; al fin se remite a la lengua del reo la sentencia que se le ha de dar: los delicados o flacos dicen en el tormento lo que les dicta el dolor presente, sin memoria de la pena que, si confiesan, han de padecer, y confórmanse con el deseo del juez [...]». L. L. ARGENSOLA, *Información de los sucesos del reino de Aragón en los años de 1590 y 1591, en que se advierte los yerros de algunos autores*, Madrid, Imprenta Real, 1808, p. 67.

Sobre la tortura y las confesiones de las víctimas, el capitán Alonso de Contreras, muy conocido en los Siglos de Oro, cuenta su experiencia personal de modo bastante paródico y revelador: «[...] me] metieron en una sala muy entapizada [...] allí cerca un potro [...], y estaba el verdugo, y el alcalde y el escribano. [...] era menester darme tormento [...]. El secretario me notificó no sé qué [...] y el verdugo me desnudó y echó en aquellas andas y me puso sus cordeles. Comenzáronme a decir dijese a quién había entregado las armas. Yo dije que me remitía a mi confesión; dijo que bien sé que te dieron a ti y a tu capitán cuatro mil ducados porque lo calládeses. Yo respondí, es mentira, que mi capitán supo de ello como el Gran Turco; lo que tengo dicho es la verdad [...]: recio caso es atormenten por decir la verdad [...]; si quiere vmd. que me desdiga lo haré». A. de CONTRERAS, *Vida del capitán Alonso de Contreras...*, M. SERRANO Y SANZ (ed.), Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2006, p. 215.

34. L. F. BERNABÉ, *Los moriscos...*, op. cit., p. 15.

35. S. HUTCHINSON, *Cervantine Journeys*, Wisconsin, University of Wisconsin Press, 1992.

36. P. GILROY, *The Black Atlantic...*, op. cit. p. xi.

37. M. GARCÍA-ARENAL, *Inquisición y moriscos. Los procesos del Tribunal de Cuenca*, Madrid, Siglo Veintiuno, 1978, p. 131.

Península. No hay que olvidar que abundaron los matrimonios mixtos, y que muchas veces no se falsificaba del todo el pasado al esgrimir una ascendencia cristiano-vieja, pues había verdaderas mezclas en la línea genealógica, aunque no pudieran probarse. Bernard Vincent ha estudiado con profundidad «los procesos relativos a moriscos que pretenden descender de un cristiano», y afirma que «algunas de estas filiaciones son inventadas, pero muchas son reales»³⁸. De ahí que incluso en casos donde hay un intento de falsificación genealógica evidente, como sucede con Lucía de Guzmán, no pueda descartarse del todo la existencia de algún antepasado cristiano. Algo de cierto pudo haber existido en las reconstrucciones del pasado que entretejió esta mujer de manera tan rústica... del mismo modo que una verdad más profunda subyacía en otras ficcionalizaciones genealógicas de la época: la constatación, precisamente, de una realidad híbrida y múltiple de la que España nunca más podría desprenderse³⁹.

-
38. B. VINCENT, *Andalucía en la Edad Moderna: economía y sociedad*, Granada, Excma. Diputación Provincial de Granada, 1985, p. 285. Las clasificaciones eran además bastante relativas y podían diferir según el lugar y las circunstancias. Julio Caro Baroja menciona que en sitios como Andalucía «bastaba que la línea paterna fuera cristiana vieja para que se considerara un individuo cristiano viejo» (J. CARO BAROJA, *Razas, pueblos y linajes*, Madrid, Revista de Occidente, 1957, p. 91); y que en Granada la distinción entre moriscos y cristianos viejos, dada la poca o nula diferencia racial, «se hacía teniendo sencillamente en cuenta la línea masculina y la religión del padre. Así, un cristiano viejo, e hidalgo por añadidura, podía ser, y de hecho era con frecuencia, hijo de madre morisca y nieto, también, de abuelas moriscas» (J. CARO BAROJA, *Los moriscos del reino de Granada*, Madrid, Istmo, 1991, p. 90).
39. A propósito de ficcionalizaciones, es necesario recordar su amplio uso no solo a nivel social sino también intelectual. Ficcionalizar (dígase falsificar) la génesis de textos literarios, además de históricos y religiosos, constituyó una práctica bastante común en la época. Pensemos en libros como *La verdadera historia del rey don Rodrigo* (1592), de Miguel de Luna; las *Guerras Civiles de Granada* (1595), de Ginés Pérez de Hita; o la obra cumbre de la literatura española, el *Quijote* (1605), sobre cuya clandestinidad intrínseca a causa de la ficcionalización de su genealogía textual ha ahondado Mercedes Alcalá Galán de forma novedosa. M. ALCALÁ GALÁN, *Escritura desatada: poéticas de la representación en Cervantes*, Alcalá de Henares, Centro de Estudios Cervantinos, 2009. En el plano histórico no podemos pasar por alto el mayor fenómeno de falsificación de la época, que comenzó con el hallazgo del pergamino de la Torre Turpiana en 1588, y acabó con las sucesivas apariciones (hasta 1599) de planchas de plomo que contenían textos grabados en árabe: los libros plúmbeos del Sacromonte. Precisamente a raíz del papel que tuvo el morisco Miguel de Luna en la traducción de los mismos, Luis Bernabé comenta este tipo de prácticas falsificadoras, señalando la existencia de «un modelo narrativo tradicional que [...] estaba arraigado en las mentalidades hispanas, el descubrimiento del libro oculto que contiene importantes y desconocidas noticias históricas y que necesitan de un experto traductor. El hallazgo más o menos fortuito de un escrito de la Antigüedad que ha de pasar por el tamiz del cambio de lengua [...] se había insertado en la tradición española a través de un triple vector textual. Los libros de caballería, los falsos cronicones y los textos de la Antigüedad clásica "exhumados" por los humanistas configuran un espacio textual o para-textual en el que la aparición de un insospechado texto es el primer escalón para recorrer con una cierta pátina de autoridad o verosimilitud los tramos de una historia imaginada». L.F. BERNABÉ, «Estudio preliminar», *Historia verdadera del rey don Rodrigo*, Granada, Universidad de Granada, 2001, pp. XL-XLI.

DESENTERRANDO HISTORIAS, MANIPULANDO IDENTIDADES: UN CASO DE ¿AMULATAMIENTO? EN LA CUBA COLONIAL

Múltiple e híbrida será también la realidad del siguiente proceso, otro ejemplo de voces marginales e historias de vida incompletas que se van reescribiendo a pedazos a medida que se enuncian, demostrando gran movilidad y minando el orden oficial. La segunda de nuestras mujeres, aquella que callaba con pertinacia en algún rincón perdido de La Habana dieciochesca, es una gran ausencia. Se llamaba María de la Merced Linares, era mulata y tenía un apodo inmejorable: La Tampoco. Desde su silencio documental Linares se convierte en el centro de una disputa de familia que tardará varios años en resolverse, desenterrará la figura de otra mujer clave que también va a hablar desde el mutismo, y propiciará un juego de reconstrucción de orígenes que saca a la luz los esfuerzos de ficcionalización genealógica, la reescritura constante de la identidad y la tensión entre el reconocimiento de la dualidad y la imposición de modelos fijos. Aunque las circunstancias y el contexto de este litigio cubano no guarden relación con el proceso de la morisca Lucía de Guzmán, ambos casos giran en torno a construcciones identitarias y ponen en evidencia su inestabilidad. No obstante hacerlo desde distintas épocas y espacios (España en el siglo XVI, Cuba en el XVIII), nos permiten establecer continuidades entre algunas de las variables activadas desde el poder al concebir la identidad del Otro, y también entre los mecanismos con que la alteridad se reinventa respondiendo a patrones de representación impuestos por modelos coloniales⁴⁰. Es esta línea de reflexión la que me lleva a cotejar dos manuscritos tan diferentes.

40. A propósito de la situación de los moriscos y su resonancia en el Nuevo Mundo, Mercedes García Arenal reitera el enfoque de la realidad granadina como «resultado de una empresa colonial» (M. GARCÍA-ARENAL, «Moriscos e indios. Para un estudio comparado de métodos de conquista y evangelización», *Chronica Nova*, 20, 1992, p. 169) y señala: «El año 1492 simboliza en la historia de España un doble movimiento: la expulsión del Otro interior, la negación de la heterogeneidad, y el descubrimiento del Otro exterior. (*Ibidem*, p. 156) [...] es en el Nuevo Mundo donde encontramos las últimas repercusiones del Islam ibérico, del mismo modo en que en la percepción y la consideración de las poblaciones indígenas americanas tuvieron peso de consideración las ideas acerca del moro o del musulmán como "otro" por antonomasia. (*Ibidem*, p. 154) [...] El Otro exterior es medido, casi sistemáticamente al principio de la conquista, en los términos conocidos para el Otro interior» (*Ibidem*, p. 162).

Esta línea de continuidad que nos muestra la raíz de los conceptos usados como marcadores de diferencia en un espacio otro, establece vínculos entre grupos minoritarios de España y América. Con los viajes al Nuevo Mundo se transportaron los modelos de conquista, colonización, evangelización y estigmatización concebidos durante siglos de enfrentamiento a los musulmanes; y junto a los moriscos que pasaron solapados cruzó también un bagaje de temores, ansiedades y estereotipos en torno a su figura. A este imaginario importado se unieron las herramientas que permitían combatirlo –o al menos identificarlo y segregarlo–: el discurso de la genealogía y la limpieza de sangre. Ese gran Otro interno que era el morisco en España proyectaría su sombra en alteridades por enfrentar en el ámbito exterior: primero los indígenas y luego los negros. El discurso de la diferencia con sello peninsular se abre paso en América, como analizara María Elena Martínez al hablar del impacto del concepto de lim-

Todo comienza en el año 1796, cuando el criollo Gerónimo Marrero Espinosa interpone una querrela contra su hermano Francisco Xavier (ambos descendientes de padre español) con el fin de impedirle «el matrimonio que intenta contraer con la China o Parda Merced Linares, conocida como Tampoco, a la sombra de vivir con ella en contubernio hace como 16 ó 20 años»⁴¹. Don Gerónimo resume la relación en los siguientes términos:

«[...] reinaba el contubernio de mi hermano con la expresada china o mulata, quienes sin pudor ni temor a Dios se presenciaban en un mismo carruaje, haciendo alarde de la culpa. [...] En cierta ocasión] el juez instruido del caso pasó [...] a la casa de la Tampoco, y horrorizado de hallarlo [a Francisco Xavier] enfermo y a su lado [...] los separ[ó], mandándo[lo] a que se curase en una de las casas de sus parientes, privándolos a uno y otro de comunicación, haciendo sacara de la casa de la Linares su baúl y trastes que esta le cuidaba [...]. Conocerá [mi hermano], corriendo las cortinas de su pasión, que por el amor inspirado de la naturaleza lo convoco a un Tribunal legítimo [...], porque [por] pensar casarse con esa china o mulata, con detrimento de mi posteridad y su familia, apuraré los medios de la justicia y [...] llegaré] hasta el solio soberano, porque para contener a las mulatas, esa voz de conciencia con que se entregan a los hombres blancos, se hace preciso manifestarlo por el Real y Supremo Consejo de estas Indias [...]»⁴².

Son varios los aspectos que sobresalen en esta enardecida acusación. En primer lugar, estamos frente al clásico cuadro de amancebamiento, tan común en la época colonial, entre un hombre blanco y una mujer mulata. Es justamente la limpieza de sangre de la que presume la familia de Francisco Xavier la que hace que su hermano Gerónimo se sienta con derecho a formular una querrela so pretexto de disenso matrimonial, pues su «legítimo padre no sólo gozaba la posesión de blancura sino de distinguida estirpe»⁴³, y permitir un enlace con una mujer de color mancharía de por vida el honor familiar. En ese sentido se ve amparado por la *Pragmática Sanción para evitar el abuso de contraer matrimonios desiguales*, que emitió Carlos III en 1776 y que fue ampliamente usada por las familias criollas en América a partir de 1778 para impedir la oficialización de parejas interraciales. En cuanto a la relación de concubinato que se denuncia, llama la atención la cantidad de años que había perdurado –alrededor de

pieza de sangre en la Colonia: «In the Hispanic Atlantic world, Iberian notions of genealogy and purity of blood –both of which involved a complex of ideas regarding descent and inheritance (biological and otherwise)– gave way to particular understandings of racial difference. [...] The Castilian crown’s creation of a transatlantic empire premised on the fiction of purity and dependent on Old Christian Spaniards for the political and spiritual projects not only ensured that concerns with blood remained strong in both the metropole and the colony but enable the rise of a particular creole historical consciousness». M. E. MARTÍNEZ, *Genealogical Fictions: Limpieza de Sangre, Religion, and Gender in Colonial Mexico*, California, Stanford University Press, 2008, pp. 21, 174.

41. AGI, [*Proceso de los hermanos Marrero Espinosa*], 1796-1798, Signatura: Ultramar 11, No. 19, f. 3v. En la transcripción del proceso he modernizado la ortografía para facilitar la lectura.

42. *Ibidem*, ff. 3v, 4, 11.

43. *Ibidem*, f. 10v.

20–, y más que nada la iniciativa por parte de Francisco Xavier de consumir lo que él mismo describe como el «matrimonio justo y honesto que tenemos acordado, [...] por] poder justamente considerarla en aptitud para mi Esposa»⁴⁴. No es esa la imagen generalizada de las relaciones interraciales en la época, donde se asume que la conducta más común era querer pasar por blanco y no precisamente lo contrario, y donde se da por sentado que el papel de la mulata era el de concubina y nunca el de esposa⁴⁵.

Vale la pena detenerse ahora en la figura de La Tampoco, que aunque es el móvil de la disputa no tendrá mucha voz en el asunto. Francisco Xavier apenas la menciona, como si quisiera protegerla del escándalo, y cuando la nombra lo hace con respeto, refiriéndose a ella como María de la Merced Linares. Su hermano Gerónimo, en cambio, le acorta el nombre y la marca siempre con la raza: una raza ambigua, inestable, que parece escapársele cada vez que intenta fijarla, pues lo mismo la llama parda que negra, mulata, china o china-mulata. Por si esta indefinición no fuera suficiente, le agrega el apelativo con que dice que la conocían: nada más y nada menos que La Tampoco, cuyo halo satírico y displicente induce a tomarla bastante a la ligera, cual personaje de teatro bufo o pincelada de choteo cubano. A lo largo del documento esta mujer se verá definida por la indefinición de su raza, por su silencio y por la negación intrínseca de un alias que a veces parece funcionar como apellido. No es blanca, tampoco negra, tampoco china, mulata tampoco... Es La Tampoco por antonomasia. Y en el mejor de los casos: 'la china-mulata Merced Linares y Tampoco'.

De las acaloradas acusaciones que recoge el proceso queda claro que Linares es descendiente de esclavos africanos y emigrantes asiáticos. Para más ambigüedad, estos últimos probablemente no fueran chinos sino filipinos, que en Cuba eran llamados 'Chinos-Manila'⁴⁶. Su estatus en la Isla no era mucho mejor que el de los negros, vivían en condiciones de semi-esclavitud y era muy común su unión con mujeres negras y mulatas. Linares debe haber sido fruto de uno de esos enlaces, que tenemos que reconstruir a partir de pistas como el apelativo de 'china' que conserva, o rastreando los escasos datos mencionados en el documento. Al contrario de lo que ocurrirá con los hermanos Marrero Espinosa, quienes exponen y debaten su genealogía insistentemente, Linares no tendrá la oportunidad –o la necesidad– de hacerlo, pues sus orígenes manchados se dan por incuestionables. Recordemos que «La 'sangre negra' se consideraba impura

44. *Ibidem*, ff. 18v, 19v, 31.

45. La investigadora Verena Stolcke, por ejemplo, menciona «Los constantes esfuerzos por parte de la población de color para avanzar socialmente blanqueándose mediante el matrimonio, o más bien mediante relaciones informales con gente más clara, cuando no blanca [...]». V. STOLCKE, *Racismo y sexualidad en la Cuba colonial*, Madrid, Alianza, 1992, p. 46.

46. Como el gran flujo de chinos a Cuba empezó en 1847, casi un siglo después de que Linares hubiera nacido, es posible que sus ascendientes asiáticos provinieran de Filipinas y no de China exactamente. Los trabajadores contratados filipinos empezaron a llegar a la isla desde finales del siglo XVI en el Galeón de Manila-Acapulco (o 'Nao de China'), y constituyeron una de las primeras comunidades asiáticas que se asentaron en Cuba.

porque se asociaba con la esclavitud. Un cuerpo negro o mulato exhibía el signo visible de su genealogía bárbara»⁴⁷, o sea: el «estigma hereditario de la *mancha de la esclavitud*»⁴⁸. Y ser mulata en específico equivalía a encarnar a un «ser condenado a la inmoralidad, [...] que] envilece todo lo que cae bajo su mano»⁴⁹.

En el momento de la querrela Linares es presentada como «Parda libre y viuda de un Negro»⁵⁰, lo que la hace integrar el engranaje económico movido por la población libre de color en la Cuba del siglo XVIII⁵¹. Durante el proceso Gerónimo afirma que a su hermano lo arrastra «su ambición a querer casarse con la china Merced Linares, estimulado del caudal que esta administra»⁵² y que en él «más puede el interés del dinero que esta tiene que su honor»⁵³. Tales alusiones indican que el nivel económico de Linares no era despreciable y que incluso estaba por encima del de don Gerónimo. Avanzando en el caso nos damos cuenta de que el autor del pleito no sólo es analfabeto, sino que al parecer vive precariamente, como lo demuestran sus constantes quejas⁵⁴. La única po-

47. V. STOLCKE, «Los mestizos no nacen, se hacen», *Identidades ambivalentes en América Latina (siglos XVI-XXI)*, Barcelona, Bellaterra, 2008, p. 40.

48. A. HELG, «La limpieza de sangre bajo las reformas borbónicas y su impacto en el Caribe Neogranadino», *Boletín de Historia y Antigüedades* Cl.858 (ene-jun 2014), p. 147. La sangre negra denotaba «un origen depravado permanente, [...] un estigma legal de exclusión, [pues ...] las genealogías de la gente con alguna ascendencia africana eran implícitamente radicadas en el África a través de la trata negrera transatlántica –un estigma hereditario llamado la *mancha de la esclavitud*–». *Ibidem*, pp. 146-147.

49. E. EZPONDA, *La mulata: estudio fisiológico, social y jurídico*, Madrid, Imprenta de Fortanet, 1878, p. 39.

50. AGL, *op. cit.*, f. 3v.

51. Los investigadores Jorge e Isabel Castellanos hablan de una «clase media de color libre, sino rica, por lo menos bastante acomodada». J. CASTELLANOS, I. CASTELLANOS, *Cultura afrocaribañera 1. El negro en Cuba, 1492-1844*, Miami, Universal, 1988, p. 86. Explican, además, que los negros libres en Cuba «fueron muy numerosos desde el comienzo mismo de la era colonial. [...] Las negras «horras» llegaron a convertirse en un elemento indispensable de la sociedad habanera del siglo XVI, pues poseían tabernas, hospedajes y fondas, y atendían a las necesidades de los viajeros de las flotas que hacían escala obligada en el puerto de la ciudad capital. [...] En el siglo XVIII los negros y mulatos libres prácticamente ejercían el monopolio de las ocupaciones manuales en Cuba. La casi totalidad de los carpinteros, albañiles, ebanistas, sastres, zapateros, plateros, joyeros, etc., pertenecían a este sector de la sociedad. [...] trabajaban para los blancos y [...] lejos de vivir marginados de la comunidad total, estaban integrados a ella, por lo menos desde el punto de vista económico. [...] De esa semilla surgió [...] una *burguesía «de color»*, algunos de cuyos miembros llegaron a acumular sustanciales fortunas». *Ibidem*, pp. 84, 85, 152.

52. AGL, *op. cit.*, f. 38v.

53. *Ibidem*, f. 30.

54. «soy un pobre que [...] escasamente adquiero con qué [...] alimentar mi familia [...] y se me está gravando en unos desembolsos que mi notoria pobreza no puede soportar. [...] Mi trabajo apenas me rinde para el sustento de mi mujer e hijos, pues a no ser por estos no me hubiera puesto en defensa de mi claro nacimiento. [...] de la boca quito a mis hijos el pan para el pago de expensas [...] por no dejar[los] impedidos con el feo lunar de oscura estirpe». *Ibidem*, ff. 29v-30, 44, 67-67v, 68v. Francisco Xavier cuestiona los lamentos de Gerónimo, que al «oficio de carpintero y sus ganancias, agrega las que le producen los bienes heredados de sus difuntos padres». *Ibidem*, f. 99.

sesión de la que podía presumir era su blancura –especie de hidalguía criolla reflejada en el color–, y la defenderá a capa y espada probando la pureza de sus orígenes y denigrando a Linares con los peores insultos⁵⁵.

Si bien la limpieza de sangre como posesión abstracta y el color blanco como patrimonio inmaterial eran los únicos baluartes de don Gerónimo –ya decía Stolke que «la blancura es concebida casi como un valor material intercambiable»⁵⁶–, veremos que estos se volverán en su contra al revelarse también como portadores de indefinición e inestabilidad. El proceso dará entonces un giro inesperado, en el que el marcador de la piel se convertirá en arma de doble filo y expondrá a la familia Marrero Espinosa como ambigua en potencia, equiparándola en tal sentido a la de Linares. El detonante será Francisco Xavier, más hombre de acción que de dramatismo, muy al tanto de la realidad en que vivía y consciente de las reglas que condicionaban la vida de la colonia. Con el fin de asegurar su matrimonio con Linares este hombre dará un paso radical: cambiarse de raza, y de blanco que era pasa oficialmente a ser mulato. Con tal gesto estratégico ‘desciende’ de forma voluntaria a la categoría de los Pardos y se homologa a efectos legales a la mujer con quien quiere casarse. A un nivel burocrático, lo que hizo Francisco Xavier fue ir a los archivos parroquiales y conseguir que sacaran su partida de bautismo del *Libro de Españoles* para insertarla en el *Libro de Negros, Mulatos e Indios*⁵⁷. A un nivel más profundo, lo que hace es remover los cimientos sobre los que se sostenía el honor familiar, poner en evidencia la fragilidad de las categorías de clasificación que separaban a los distintos grupos sociales, y cuestionar la noción misma de identidad como un constructo socio-político. Desde el marco burocrático que tiene como espacio de enunciación, este hombre va a concebir un guión sobre su propia identidad, va a construir un discurso de acuerdo con las reglas del juego, y con él va a producir una historia otra, diferente de la oficial, donde su condición de mulato es la verdadera y el estatus de blanco la falacia aparente. Reescribirá así la identidad asignada, manipulando según su conveniencia los parámetros dominantes.

55. Hay que tener siempre en cuenta «el factor *pigmentocrático* que dominaba las relaciones sociales en la Cuba de su época. [...] El más rico de los negros o mulatos tenía que cederle la acera y hablarle con el sombrero en la mano, en señal de respeto, al más pobre e ignorante de los blancos». J. CASTELLANOS, I. CASTELLANOS, *op. cit.*, p. 152.

56. V. STOLCKE, *op. cit.*, p. 109.

57. Esto lo justifica con una mezcla de evidencias institucionales, consenso popular y destino manifiesto: «[es] público y notorio que así yo como mis parientes gozábamos [d]el concepto de Pardos, e igualmente mis antepasados, y que parte de los primeros están [...] incorporados en las Milicias de Pardos; y que viviendo yo contento con la suerte que Dios se había servido depararme, de quien únicamente [pende] el destino y nacimiento de las criaturas, era conforme a justicia se mandase desanotar dicha partida [...] [no importa] si mi hermano vive tan satisfecho de su aparentada blancura, si en el concepto de tal valentea y me reta [...], [o] si esta delación mía en este Juzgado ha de obstarle siempre para ser blanco [...]». AGL, *op. cit.*, ff. 15v-16, 19v.

Al situarnos en un contexto como el de Francisco Xavier pensamos en la tendencia al blanqueamiento subrayada siempre en la clase de color⁵⁸; pero hay que advertir que aunque el gesto de este hombre parezca inaudito por ir en contra de la corriente de ascenso social, el hecho en sí de declararse pardo no fue insólito en la colonia, ni tampoco privativo del sexo masculino⁵⁹. Es importante advertir esa realidad, que matiza con creces el mito de un contexto colonial dominado por una «aspiración generalizada a blanquearse», y donde «resultaba realmente fácil que una mujer de color se rindiera al asedio de un blanco»⁶⁰. El de Francisco Xavier no es un caso aislado al querer oscurecer sus orígenes raciales, pero actitudes subversivas como la suya tendrán mucha resistencia, sobre todo por parte de la familia, como puede verse en el repudio de su hermano Gerónimo:

«Tanta es la sequedad en que a este hombre tiene su dicha concubina, que haciéndolo desbarbar se ha delatado en aquel juzgado de Pardo para igualarse: craso error [sic]. Y [...] principiando con el colorido de trasladar la partida baptismal ha [...] blasfemado de su propia sangre [...]. Me conviene para perpetua memoria dejar acreditada mi legitimidad [y] limpieza de sangre, [...] noticiándose [...] a Don Francisco Xavier mi hermano, que [...] ha querido perturbar la antigua posesión, paz y tranquilidad con que hemos disfrutado de nuestro limpio natalicio, a la sombra de desanotación de su Partida, a que la ciega pasión del mismo contubernio lo hizo precipitar»⁶¹.

Sin embargo, aunque Gerónimo asegure constantemente que ellos son «personas Blancas, limpias de toda mala raza, oriundos de cristianos viejos, sin mancha de mulatos ni penitenciados del Santo Oficio»⁶², Francisco Xavier alegará lo contrario, echando por tierra el discurso genealógico. Es aquí donde entra en juego otra figura clave para el proceso: Catalina Micaela Obando, madre de los hermanos Marrero.

Doña Catalina se había casado en 1736 con el español Alonso Marrero Espinosa –natural de El Hierro, Islas Canarias–. En 1755, pasadas las correspondientes «diligencias [...] de Limpieza de Sangre, vida y costumbres»⁶³, recibió el Hábito Interior de la Venerable Orden Tercera de Penitencia de Nuestro Seráfico Padre San Francisco, en La Habana. En 1786 –muerto ya su marido 20 años atrás– Catalina toma las riendas de un proceso judicial ante la Real Au-

58. Tendencia inmortalizada lo mismo en obras literarias –cuya máxima expresión es la novela *Cecilia Valdés*: C. VILLAVERDE, *Cecilia Valdés*, New York, El Espejo, 1882– que en textos coloniales de diverso género o en fuentes tan disímiles como Alexander von Humboldt. A. von HUMBOLDT, *Examen político sobre la isla de Cuba*, Tomo primero, Libro II, Gerona, Oliva, 1836.

59. Como ha demostrado la investigadora Karen Morrison. K. Y. MORRISON, *Cuba's Racial Crucible: the Sexual Economy of Social Identities, 1750-2000*, Bloomington & Indianapolis, Indiana University Press, 2015.

60. V. STOLCKE, *Racismo...*, op. cit., p. 109.

61. AGI, op. cit., f. 4v, 42.

62. *Ibidem*, f. 43.

63. *Ibidem*, f. 27v.

diencia, precisamente con el fin de impedir que una de sus hijas se casara con un mulato, para lo cual «confirió su poder especial a Don Francisco y Don Gerónimo Marrero de Espinosa, sus hijos, para que de mancomún et insolidum siguieran la causa de disenso al matrimonio que Felipe de Cabrera [Pardo] intentaba contraer con Doña María Ventura Marrero de Espinosa, también su hija»⁶⁴. Doña Catalina, que a lo largo de su vida mostró un gran celo por dejar constancia de su limpieza de sangre y proteger la blancura que identificaba a la familia, muere en 1795. Sólo un año después su primogénito, Francisco Xavier, decidirá casarse con la mulata con quien llevaba amancebado casi 20 años, aunque una década atrás y por orden de su madre se hubiera prestado a obstruir el matrimonio de la hermana con un Pardo –llegando a ganar la querella–. Muertos ahora los progenitores, sin el temor o el remordimiento de confrontarlos y con la libertad de acción que esto le daba, Francisco Xavier desvelará el lado oscuro del historial de la familia, que si bien era un secreto a voces, en la esfera pública se pasaba por alto. La punta de lanza de esta estrategia será otra mujer: nada más y nada menos que su propia madre. Es así que Catalina Micaela Obando –también llamada Catalina de Sosa– pasa a ocupar un lugar preponderante. Marcada al igual que María de la Merced Linares por una indefinición mucho más que nominal, y presente siempre desde la ausencia, Catalina será traída a colación una y otra vez, lo mismo para probar la limpieza de sangre de la familia que para refutarla. Y todo por un detalle que es revelado en medio del proceso: Catalina Obando era ‘hija de la Santa Iglesia’, una niña expósita a quien «nunca le conocieron padre ni madre, y sin otro abrigo que el de aquella mujer que por título de Piedad la crio, y por lo tanto se encuentra en la [...] Partida de matrimonio un apellido, otro diferente en la de entierros»⁶⁵. Desvelado lo anterior, huelga decir que de sus orígenes no se sabe nada. Es este vacío en el historial genealógico de Catalina el que permite usarlo como tábula rasa e inscribir en él versiones opuestas de su ascendencia. Lo que hace Francisco Xavier, en palabras de su hermano Gerónimo, es ir:

«delatándose de Pardo por que se le trastorne la partida de Bautismo [...], y por sonrojar a los de dicha familia [...] se jacta en decir donde quiera que es mulato para esparcir su voz entre la ignorancia, como acaba de acontecer en el Tribunal [...], que sin venir al caso expuso que nuestro padre era hombre blanco y nuestra madre la parda, cuyo desorden es digno de corrección [...]»⁶⁶.

El margen de credibilidad de lo que afirma Francisco Xavier es bastante amplio, pues ser hijo expósito en la época tenía una serie de connotaciones, y entre las más enraizadas estaba precisamente la de que esos niños eran producto de relaciones interraciales. La Casa Cuna de La Habana –Casa de Niños Expósitos– fue legitimada por Cédula Real en 1713, aunque se había inaugurado dos

64. *Ibidem*, f. 26v.

65. *Ibidem*, ff. 42v-43.

66. *Ibidem*, f. 29.

años antes y en la práctica funcionaba desde 1710. Muchos de los niños que llegaban allí eran de color —«no son pocos los casos en que se recibieron y asistieron hijos de negros y mulatos libres»⁶⁷—, y las amas o nodrizas que criaban a los que sobrevivían «eran generalmente pardas»⁶⁸. Por otro lado, el Obispo fray Gerónimo Valdés, fundador de la Casa Cuna, les dará su apellido a los huérfanos, y la connotación que luego adquirirá el ostentarlo evidencia que casi siempre se les vio bajo el prisma del color, pues se tenía la certeza de que su sangre era mezclada⁶⁹. Aunque Catalina no se apellidara Valdés, Francisco Xavier usa la percepción racial de los niños de la Casa Cuna para sostener que su madre no era blanca sino parda, y reclamar para sí la clasificación de mulato.

Siguiendo esta línea de asunciones, se echa a ver que las características físicas que hacían pasar por blanca a Catalina, y el hecho de que lograra el ansiado blanqueamiento, la sitúan en el extremo opuesto de la otra gran figura femenina del proceso: María de la Merced Linares. Lo que resulta interesante es que ambas están marcadas por la inestabilidad, que en un caso oscila entre lo blanco, lo mulato y esa región desclasada que constituía el apellido Valdés (aunque no fuera conservado); y en el otro va a fluctuar entre lo negro, también lo mulato como punto intermedio, y ese abyecto abismo que representaba lo chino⁷⁰. Demarcar una identidad fija para las dos será difícil, y esto se reflejará no sólo en la ambigüedad de su raza sino también en la inconsistencia nominal que persigue a estas mujeres.

Será precisamente esta indefinición, unida a la ausencia de marcadores físicos que a primera vista delataran ancestros negros en el caso de Catalina, lo que permitirá a su hijo Gerónimo sostener lo contrario que su hermano. Si para Francisco Xavier su madre era mulata, para Gerónimo será blanca. Como nunca se le conocieron padres no se puede probar mancha en sus progenitores, y la blancura por defecto la va a acreditar certificando que su partida de matrimonio se encuentra anotada en el *Libro de Españoles*, que las partidas de bautismo de los cinco hijos que tuvo aparecen en el mismo libro, que profesó en la Orden Tercera de Penitencia de San Francisco (para lo cual había que demostrar limpieza de sangre), que su familia ganó un juicio de disenso matri-

67. J. M. TORRES PICO, *Los expósitos y la sociedad colonial. La Casa Cuna de La Habana, 1710-1832*, La Habana, Historia, 2013, p. 27.

68. *Ibidem*, p. 39.

69. «El 'Valdés' sólo era un privilegio entre los de su misma raza y a la larga se convertirá en su mayor lacra. A ellos afectaría más que a ningún otro sector el problema del blanqueamiento: su piel más clara los acercaba a la raza blanca y los hacía desdeñar a negros y mulatos. Pero los blancos nunca los considerarían a su mismo nivel, y para la población negra eran unos desclasados». M. RIVAS, *Literatura y esclavitud en la novela cubana del siglo XIX*, Sevilla, CSIC, 1990, p. 159.

70. El tratamiento de los chinos en la Cuba colonial puede encontrarse en las investigaciones realizadas por Lisa Yun. Ver, entre otros: L. YUN, *The Coolie Speaks: Chinese Indentured Laborers and African Slaves in Cuba*, Philadelphia, Temple UP, 2008, y «El Coolie habla: obreros contratados chinos y esclavos africanos en Cuba», *E-misférica* 5.2: Race and its Others (Dec. 2008), Web.

monial que los establecía a todos como blancos, y que sus hermanas se habían casado «con personas de igual nacimiento»⁷¹.

La certidumbre de Gerónimo de que su madre era blanca tampoco carecía de lógica si tenemos en cuenta que los estatutos de la Casa Cuna rechazaban «a los hijos de las esclavas, mulatas y morenas», y que la institución se concebía como un servicio para clase blanca, como una vía de escape para la piadosa «gente noble y recogida», víctima de su propia «fragilidad» y susceptible –¡cómo no!– de «deslices». Al menos ese era el discurso oficial⁷², aunque en la práctica se demostrara una manga bastante ancha. Para nadie era un secreto que no pocos niños blancos nacidos del adulterio o de relaciones ilegítimas iban a parar a la Casa Cuna. En lo que a Catalina respecta, su inscripción de matrimonio como blanca, la categoría de blancos que recibieron sus hijos, o su filiación a una orden religiosa, bien podrían bastar para considerar legítima su limpieza de sangre. Con esto en mente, no se puede descartar la hipótesis de que Catalina, en efecto, haya sido blanca. Y es a esta perspectiva a la que se aferra su hijo Gerónimo, quien además de las pruebas que presenta –especie de justificación prospectiva para compensar la falta de historial genealógico por el lado materno–, traerá un desfile de testigos que declararán en favor de la madre y la familia en general, demostrando una «posesión [...] acreditada de su blancura»⁷³ con testimonios como los siguientes:

«Don José Abal, natural del Reino de Galicia, dijo que el nominado Don Francisco Xavier, sus padres y demás ascendientes son personas Blancas, limpios de toda mala raza de moros, mulatos, judíos y de los nuevamente convertidos a nuestra Santa Fe Católica, ni penitenciados por el Santo Oficio de la Inquisición, añadiendo que a varios paisanos del antedicho les oyó decir que venían de los legítimos Marreros y Espinosas de la referida villa, que era de las primeras familias [...] Aunque a la prenitada Doña Catalina no se le han conocido padres, denotaba su aspecto la blancura y trato entre las gentes de esta ciudad, pelo lacio y facciones finas. [...] Todo lo que tiene referido ha sido público y notorio, pública voz y fama»⁷⁴.

De lo anterior resalta un hecho: no hay pruebas concretas que certifiquen la ‘calidad’ de Carolina Micaela Obando, de ahí que buena parte de su reputación

71. AGI, *op. cit.*, f. 43.

72. La Real Cédula de 15 de abril de 1713 dice que la Casa Cuna se fundó «por la utilidad y beneficio que se sigue a esa Ciudad donde con la ocasión de las Armadas y pasajeros que concurren a ella es muy necesaria la referida casa por haberse experimentado grandes trabajos en gente noble y recogida que por encubrir algunos deslices ocasionados de la necesidad, o de su fragilidad propia, se salían a los campos y dejaban en ellos a sus hijos, arrojándolos algunas veces vivos en los fosos, otras en el mar (de que habían muchos y frecuentes ejemplares) y echándolos otros a la puerta de alguna casa, dejándolos expuestos a que los perros los despedazasen y comiesen. [...] Por eso se formaron] Constituciones para su régimen y gobierno, excluyendo de las excepciones y privilegios a los hijos de las esclavas, mulatas y morenas». J. M. TORRES PICO, *op. cit.*, pp. 15-16.

73. AGI, *op. cit.*, f. 68v.

74. *Ibidem*, ff. 49v, 50, 57.

de blanca descansa en la opinión pública. Del mismo modo, buena parte de la condición de blanco de su hijo Francisco Xavier descansará también en el juicio de los otros, y es precisamente esto lo que intentará desacreditar al presentarse como mulato, por más que su hermano Gerónimo insista en que los negros y mulatos son «aquellos que no admiten duda, que han sido, y son, tenidos y reputados por tales de público y notorio»⁷⁵ y que la «declaratoria de blanco o el mulatismo que se adopta pertenece a la Real Justicia, que el aspecto y figura de [su] hermano no manifiestan ese defecto y por lo tanto sería violencia alegar[lo] de su parte»⁷⁶.

El peso de lo que la sociedad decida señalar o pasar por alto deliberadamente, el lastre de la opinión pública, el consenso, la delación o la obliteración, jugarán un papel fundamental en la manera en que se configuran las identidades. En el día a día de la sociedad cubana de la época, así como en otros contextos socio-culturales caracterizados por la dinámica autenticidad-simulación, pueden encontrarse semejanzas en la situación de ambigüedad identitaria de los grupos marginados –sean estos raciales o religiosos– y en los mecanismos sociales que se activan para su validación o desautorización.

El imaginario colectivo, sin embargo, no era el único espacio de arbitrariedad en asuntos como este. Otra categoría que a lo largo del proceso se muestra igualmente endeble a la hora de producir ‘verdades’ será precisamente el entramado burocrático. Resulta que los reclamos de Francisco Xavier para inscribir su nacimiento en el *Libro de Negros, Mulatos e Indios* con el fin de presentarse oficialmente como pardo ante la sociedad, tenían una base sólida, que al conocerse complica más –o quizás aclara– la situación de la familia. La verdad era que su Partida de Bautismo había sido depositada originalmente en este libro y no en el de los blancos. Sólo fue a parar al *Libro de Españoles* 26 años después, tras alegarse una –muy conveniente– equivocación en el asentamiento. Para mayor coincidencia, lo mismo había ocurrido con la Partida de Matrimonio de su madre Catalina. La unión fue inscrita en el *Libro de Negros, Mulatos e Indios* en 1736, y 31 años más tarde se trasladará misteriosamente al libro de los blancos. Desde esta perspectiva, lo que reclama Francisco Xavier no es un cambio de las Partidas en sí, sino la restauración de ellas a su depósito original.

Ante las dimensiones que adquiere el asunto con semejante revelación, Gerónimo arremete contra el sistema eclesiástico de asientos y no dejará títtere con cabeza en su afán de probar que cualquier dato que atente contra la limpieza de sangre de su familia es producto del fraude, la negligencia o la corrupción. Subiendo el tono de la disputa imprecará a su hermano con un lenguaje que pretende despojarlo de raciocinio y privarlo de un auditorio:

«[...] por las siniestras operaciones y auxilios de confederados, un hombre encañonado en el amancebamiento, entorpecidas las potencias de la lascivia y enfu-

75. *Ibidem*, f. 4v.

76. *Ibidem*, f. 5.

recido según Santo Tomás, del amor, quiere arrostrar con toda su familia. No puede ser. Si en esta ciudad hubiere Juzgador para Matrimonios de conciencia y en que no peligraran [...] las familias, le daría el castigo de dejarlo casar, que tuviese por suegra a una Negra como fue la madre de la Tampoco, le dejaría tomar por compañera a una mujer que a más de su obscuro nacimiento, [la] edad le tiene la voz trémula y a los cuatro días exasperaría [...] Castigo a la verdad para un hombre desconocido de la racionalidad, [...] que] no debió ser oído, [...] porque] no debe ser oído el que delata su nacimiento; porque no sólo así se ofende, sino que arrastra con todo el cuerpo de su familia [...]. Se agrega a esto ser obvio en la jurisprudencia no causar efecto la declaratoria con detrimento de su propio honor en obsequio del mismo Estado Público, a la manera que acontece en la mujer casada que aunque en artículo mortis con juramento declare que la prole no es de su legítimo marido, no es creída ni se le oíría»⁷⁷.

Francisco Xavier, en cambio, más ecuánime y objetivo, rebatirá estos argumentos enfatizando la justicia de su petición y el peso de los votos esponsalicios que ha contraído con María de la Merced. ¿Importará a estas alturas mencionar que no estamos hablando de dos jóvenes, sino de una pareja que ni siquiera encaja en el límite de 25 años que menciona la Pragmática Sanción de 1776? A pesar de la contradicción que esto implica, Gerónimo lleva adelante la querrela haciendo virulentas alusiones a la edad de su hermano y de Linares:

«[...] es] cierta la desigualdad notoria entre él y su pretendida tanto en consanguinidad como en edad por ser la de ésta avanzada. [...] la mulata Linares o Tampoco [...] debería dar lustre a la multitud de años con que Dios la ha favorecido para que ejemplificara no solo a las hijas y nietas sino a los bisnietos que está procreando. [...] No la han] contenido las interpelaciones judiciales ni los setenta y dos años que cuenta de edad (según estoy instruido). [...] Éste es] un asunto que debió ser repelido [...] desde que llegó tan obstinado y con la festinación que se ve a un hombre de más de 55 años delatarse con detrimento de su familia, y finalmente una pretensión que inmediatamente arrastra con las intenciones soberanas, contra la República, contra el Estado y contra la quietud y tranquilidad de sus vecinos»⁷⁸.

Se ve aquí cómo Gerónimo usa a su favor el dato de la edad, ridiculizándolo y convirtiéndolo en obstáculo cuando debía ser un factor que cuestionara la validez de la querrela misma, pues ni los acusados eran menores, ni sus padres estaban vivos, ni mucho menos requerían permiso para casarse. Sin embargo, el hecho de que un matrimonio así perjudicara la reputación de una familia tenida por blanca y a la larga supusiera una desestabilización del orden colonial, fue suficiente para que las autoridades terminaran por aceptar el litigio contra dos personas de edad avanzada. Poniendo lo demás a un lado, lo que vemos es a una pareja que ha pasado junta gran parte de su vida y encuentra el momento ideal para casarse, quizás porque los mayores obstáculos han de-

77. *Ibidem*, f. 12.

78. *Ibidem*, ff. 2v, 3, 4, 4v, 6v, 22v.

saparecido, o porque los apremia la edad o la salud y no hay nada más en juego, sólo consumir lo que Francisco Xavier describirá como «un matrimonio con que voy a satisfacer el honor de una mujer ofendida, y aunque en otras circunstancias sería indiferente para mí que se remontasen hasta la más alta jerarquía, en el día no puedo portarme así porque los sentimientos de mi conciencia me obligan a cumplir el contrato esponsalicio, y estimo mi Alma más que la Vida [...]. Por más desvelos que [se pongan, me he] de casar con Merced Linares»⁷⁹.

Decididos a toda costa a consumir el matrimonio, lo intentarán varias veces pero sin éxito. Es así que Francisco Xavier apela al recurso de declararse mulato, y esa ya es historia conocida. Lo que no sabemos es que Gerónimo usará otra estrategia para zanjar la cuestión de la limpieza de sangre: receloso de la ausencia de una genealogía legitimadora por el lado materno, esgrime la Real Cédula sobre niños expósitos, flamante documento oficial emitido en 1794, apenas dos años antes de la querrela. El mismo otorgaba a los expósitos el estatus de hijos legítimos por mandato del Rey, y entre los beneficiados cabía Catalina Obando, representada in absentia por su hijo Gerónimo. Era un método infalible, pues por más que faltaran evidencias ¿quién se atrevería a cuestionar las ordenanzas de Su Majestad?⁸⁰.

En ciento y tantas páginas de proceso la situación todavía se complica bastante, pero el broche de oro será el matrimonio que une en 1798 a Francisco Xavier y María de la Merced en calidad de pardos libres⁸¹. Y es este el punto final del conflicto para la pareja, a efectos prácticos, claro está, porque la verborrea encendida aún se extenderá por varios folios, y Gerónimo no cejará en el intento de probar su limpieza de sangre e invalidar el enlace consagrado a sus espaldas. El Consejo de Indias tendrá entonces la última palabra, pero para eso habrá que esperar a que el abultado recurso cruce el Atlántico de ida y vuelta. En-

79. *Ibidem*, ff. 67v-68, 88v.

80. Citadas por Gerónimo al pie de la letra, en ellas el Rey decía lo siguiente: «informado de la miserable situación en que están los niños expósitos de casi todos mis dominios [...], corresponde a mi dignidad y autoridad Real mirarlos como a hijos [...]. En consecuencia de todo, ordeno y mando por el presente mi Real decreto [...] que todos los expósitos de ambos sexos existentes y futuros, así como los que hayan sido expósitos en las [...] Casas de Caridad [...] sean tenidos por legitimados por mi Real autoridad, por legítimos para todos los efectos civiles, y generalmente sin excepción [...]. Y declarando como declaro que no debe servir de nota de infamia o menos valor la cualidad de expósitos, no ha podido ni puede tampoco servir de óbice para efecto alguno civil [...]. Todos los expósitos y futuros quedan y han de quedar mientras no consienten sus verdaderos padres en la clase de hombres buenos del estado llano general, gozando los propios honores [...] de los demás vasallos honrados de su misma clase». *Ibidem*, ff. 60v, 61.

81. «[...] el Libro tercero de matrimonios de Indios, Mulatos y Negros [...] cita lo siguiente: En la ciudad de La Habana a veinte y seis de febrero de 1798 años [...] desposé por palabras de presente según Orden de Nuestra Santa Madre Iglesia a Francisco Xavier Espinosa, natural de esta ciudad, pardo libre [...] y a María de la Merced Linares de la misma naturalidad y condición. [...] [El] Padre (Notario) Teniente de Cura que era el actuario, [...] en cuanto echó las bendiciones nupciales, dándole la mano a Francisco Xavier prorrumpió estas palabras: 'Amigo, he tenido el gusto y regocijo de haberlo a Vuestra Merced casado'». *Ibidem*, ff. 92v, 102.

tretanto, la peculiar realidad socio-racial de la colonia y sus irregularidades burocráticas permitirán a la pareja, en el ocaso de su edad, disfrutar de una unión bendecida por la iglesia.

Con el litigio de los hermanos Marrero Espinosa estamos frente a un caso de inscripciones, reescrituras y manipulaciones que termina produciendo múltiples historias sobre la identidad; historias en pugna aunque pertenezcan a un mismo cuerpo; historias generadas desde la otredad en respuesta a representaciones fijas atribuidas por el poder. En una época en la que en Cuba aún se hablaba en términos de limpieza de sangre, y en la que buena parte de la población negra y de color aspiraba al blanqueamiento como estrategia de movilidad social, encontramos a esta familia criolla que en sí lo reúne todo, defendiendo y al mismo tiempo desarticulando la codificación de la apariencia física. Todo eso en medio de una sociedad colonial completamente estratificada, con líneas divisorias que separaban las razas y clases, y con reglas que perpetuaban el orden establecido. Lo que los europeos –españoles en este caso– consideraban sus otros coloniales, se perfilaba a través de un discurso oficial que representaba a esos otros manteniendo este orden, ajustándose a las instituciones, ciñéndose a categorías cerradas y reforzando las divisiones. Lo que harán los hermanos Marrero Espinosa a lo largo del proceso será responder a ese orden metropolitano y a la cadena de representaciones que acarrea, construyendo una imagen de sí mismos que manipula a su favor tanto el historial familiar como las variables del poder, y los lleva a auto-representarse para la metrópoli según su propia conveniencia. ¿De qué manera? Reescribiendo constantemente la identidad prescrita por el dominador, lo cual les permite experimentar con los orígenes, ficcionalizar genealogías, entrar y salir de categorías pre-determinadas, y a la larga proyectar la imagen que quieren de sí mismos, por más que haya pruebas que indiquen lo contrario. Este caso es de una riqueza apreciable, pues las intenciones de cada hermano son diametralmente opuestas: uno quiere reafirmarse blanco, el otro quiere probarse mulato... A pesar de la contradicción, sin embargo, los dos manipulan las mismas normas, juegan con el marco burocrático de cédulas, leyes y registros que les ofrece la Colonia, y se proponen desarticular cierta codificación de raza: uno restaurando la supuesta identidad perdida, y el otro moviéndola hacia una clasificación diferente. En la larga disputa que enfrenta a estos hermanos van concibiéndose guiones dispares con los que ensayan, reajustan y reescriben múltiples historias de familia, historias que conspiran contra el modelo oficial que establece una versión única, monolítica e indiscutible de la identidad. Los registros del gobierno colonial (los *Libros de Españoles* y su contrapartida) serán usados como fuente de autoridad y verdad... hasta que dejen de ser convenientes. En ese momento se hablará de fraudes, delincuencia, sobornos, veleidades, innumerables errores y favores de amistad, como hace Gerónimo para que se pase por alto el asentamiento primero del matrimonio de sus padres; o Francisco Xavier para que, al contrario, no sea movido de su lugar original. La calidad de expósito de la madre será usada por un hijo como prueba de oscuro nacimiento, pero dará un giro espectacular en

manos del otro cuando sostenga que estos niños fueron legitimados por el Rey. La variable de la raza fundada en una verdad intrínseca que, mientras no se pruebe lo contrario, se refleja en la apariencia, también será usada de un lado y de otro para demostrar lo mismo el estatus de blanco que su opuesto, con lo cual se evidencia la movilidad de las señales identitarias y se revela lo arbitrario tanto de las clasificaciones como de las instituciones que las avalaban (iglesias, reales audiencias, órdenes religiosas, genealogías, cédulas, etc.). Por otra parte, el peso de algo tan inmaterial como la opinión pública, el consenso o los rumores, se evidenciará en muchas de las pruebas que se presentan como definitivas, donde bastarán declaraciones de «parece..., se ve..., es tenida por..., es sabido, público y notorio...», y otras del mismo estilo para confirmar la raza blanca de la madre de la familia y desautorizar la mulatez del hijo que se asume pardo.

Al abordar un fenómeno que ha definido como «la ansiedad de la semejanza»⁸², Christina H. Lee comenta que en la España de los Siglos de Oro existía «an unprecedented and heightened awareness that identities are malleable and that they could be subject to self-fashioning»⁸³; de ahí que la clase dominante «repudiate the very notion of the fluidity and arbitrary constructiveness of identity»⁸⁴. Es lo que se ve en los intentos de autodefinición de Lucía de Guzmán y en la desconfianza con que el Santo Oficio repudia su identidad versátil. Cruzando un arco de diferencias contextuales, es lo que se verá también en la actitud de los hermanos Marrero Espinosa. Consciente de lo maleable de la identidad, Francisco Xavier va a modelar la suya a su conveniencia hasta sacarla de los patrones establecidos; mientras que Gerónimo –apegado al ideal dominante– luchará por mantenerla inalterable, repudiando la fluctuación y abogando por la fijeza. Una fijeza impostora si asumimos que la madre no era blanca pero que a falta de pruebas consiguió pasar por blanca primero, blanquearse después casándose con un español, e institucionalizarse comprando documentos y rangos con que avalar una limpieza de sangre ficticia. El estatus así alcanzado sería la base de la que partirían Gerónimo y Francisco Xavier, y esto volvería el caso mucho más complejo, palimpséstico... Al intentar reconstruir su pasado desde disciplinas contrarias de ficcionalización genealógica, oscureciendo en un caso y aclarando en el otro los orígenes familiares, estos hermanos manipulan el discurso legitimador de la limpieza de sangre y

82. «The anxiety of sameness [...] blooms in the Spanish imagination as the result of the efforts for cultural homogenization in the post-1492 period [...]. It is an anxiety that takes the form of an obsession with identity fraud and, more specifically, genealogical fraud. [...] In Spain, this anxiety arises in spaces in which material markers become less effective in classifying subjects into the dominant and the marginal. The dominant then responds to the fear of been overtaken by a passing subaltern by desperately imagining differences –real or not– that would reinforce the validity of the ruling social system». C. H. LEE, *The Anxiety of Sameness in Early Modern Spain*, California, Manchester University Press, 2015, pp. 4, 9.

83. *Ibidem*, p. 4.

84. *Ibidem*, p. 79.

dan testimonio de una realidad híbrida imposible de soslayar, como también hizo Lucía de Guzmán en su momento. Percibir la limpieza de sangre como un concepto migrante que fue adquiriendo connotaciones adicionales a medida que empezó a aplicarse al sujeto colonial americano, nos lleva a ver con más claridad el posible puente a tender entre un proceso inquisitorial de una morisca en España, y un caso de criollos que querían «ventilar» su raza en Cuba. Desde la religión y el color de piel, ambos ponen en evidencia lo maleable de la identidad y su carácter de construcción interesada. Para hacerlo juegan con las nociones de limpieza de sangre e información genealógica, reaccionan a la fijación de etiquetas rígidas con que se les quiere definir, intentan cruzar la frontera de las clasificaciones inflexibles que se les atribuyen, y pretenden a la larga violentar las jerarquías impuestas. Jerarquías que, como bien ha apuntado Walter Mignolo, tienen en definitivas un origen común si se piensa que:

«La introducción de los indios en la mentalidad europea, la expulsión de los moros y judíos de la península ibérica a finales del siglo XV y la redefinición de los negros africanos como esclavos dio lugar a una clasificación y categorización específica de la humanidad. El presuntuoso «modelo» de humanidad ideal en el que se basaba no había sido establecido por Dios como parte del orden natural, sino por el hombre blanco, cristiano y europeo. [...] la jerarquía depende de quién está en una posición de poder para decidir el modelo y de dónde se ubica uno con respecto a ella. [...] el modelo de humanidad renacentista europeo se convirtió en hegemónico, y los indios y esclavos africanos pasaron a la categoría de seres humanos de segunda clase, y eso cuando se los consideraba seres humanos»⁸⁵.

Por otro lado, se hace evidente que el temor a la diferencia, pero más aún el temor a la similitud⁸⁶, constituyeron una obsesión para la clase en el poder, lo mismo en la península Ibérica de los Siglos de Oro que en sus dominios coloniales un tiempo después. Este enorme desasosiego frente a la identidad del Otro ha sido explicado lúcidamente por Paul Gilroy:

«When identity refers to an indelible mark or code written into the bodies of its carriers, otherness can only be a threat. Identity is a latent destiny. Seen or unseen, on the surface of the body or buried deep in its cells, identity forever sets one group apart from others who lack the particular, chosen traits that become the basis of typology and comparative evaluation. [...] And yet, the desire to fix identity in the body is inevitably frustrated by the body's refusal to disclose the required signs of absolute incompatibility people imagine to be located there»⁸⁷.

85. W. MIGNOLO, *La idea de América Latina: la herida colonial y la opción decolonial*, Barcelona, Gedisa, 2007, pp. 40-41.

86. «[...] while conspicuous religious and socio-cultural difference was [...] perturbing and unsettling, [...] it was not as threatening to the dominant Spanish identity as the potential discovery of the arbitrariness that separated them from the undesirables of society –and therefore, the recognition of fundamental sameness». C. H. LEE, *op. cit.*, p. 4.

87. P. GILROY, *Against Race: Imagining Political Culture beyond the Color Line*, Cambridge, Massachusetts, Belknap P of Harvard University Press, 2000, pp. 103-104.

Trascendiendo los archivos, la realidad exudaba todo tipo de preocupaciones en torno a la identidad, como evidencian los casos de la morisca Lucía de Guzmán y de los hermanos Marrero Espinosa. Ver los procesos en paralelo puede revelar que en el fondo, aunque invisibles, hay hilos que se entrelazan... Quizás porque la reacción de los diferentes a ambos lados del Atlántico, de esos marcados por la religión, el color de la piel o la subjetividad de la sangre, dialoga aquí y allá en un lenguaje que a veces se conecta, apelando a estrategias similares para desestabilizar el discurso oficial y dejar impresas las huellas de su historia, de su propia versión de la historia... Aunque no siempre puedan lograrlo... Aunque sus palabras queden proscritas... Aunque sus cuerpos sean punidos, domesticados, soslayados...

RESUMEN

Usando como punto de partida el análisis de algunas de las estrategias discursivas con que los individuos excluidos étnica o racialmente se rescriben a sí mismos y desafían a las autoridades, este artículo saca a la luz dos documentos de archivo inéditos: un proceso de la Inquisición del año 1599 que involucra a un grupo de moriscos –encontrado en Lisboa en la Torre do Tombo–, y una demanda judicial de matrimonio interracial y pureza de sangre en Cuba a finales del siglo XVIII –encontrado en el Archivo General de Indias–. Al presentar estos materiales y desembrollar los fragmentos de historias de vida de la morisca granadina Lucía de Guzmán, de la familia cubana Marrero Espinosa y de la china-mulata María de la Merced Linares, alias La Tampoco, se hará énfasis en cómo los integrantes de grupos marginados lidian con el dilema de la identidad, cuestionando su fijación y manipulando sus ambivalencias de forma simple pero estratégica, en claro gesto de resistencia al poder.

Palabras clave: identidad, raza, limpieza de sangre, moriscos, mulatos, Cuba, España, Inquisición.

ABSTRACT

This article brings to light two unpublished archival documents: a Morisco Inquisition Trial from 1599 (found in the National Archive of Portugal, Torre do Tombo), and a legal trial concerning inter-racial marriage and “purity of blood” in 18th century Cuba (found in the General Archive of the Indies). Through close reading of these material, and by unraveling the life histories of Grenadian morisca Lucía de Guzmán, the Cuban family Marrero Espinosa and the Chinese-mulatto woman María de la Merced Linares (also known as La Tampoco), the article examines discursive strategies displayed by cultural or ethnically different subjects to shape and rewrite their selves, as well as the underlying act of resistance that this represents. In other words, it focuses on how people of

marginalized groups deal with the dilemma of identity when confronted by authority, questioning its fixation and manipulating its ambivalences in very simple but strategic ways.

Key words: identity, race, purity of blood, moriscos, mulatos, Cuba, Spain, Inquisition.