



Ortega Arjonilla, EM 2021 Céspedes y la Colonialidad del Archivo: Historias de Negritud y Fuga en la Modernidad Española Peninsular. *Open Library of Humanities*, 7(2): 4, pp. 1–20. DOI: <https://doi.org/10.16995/olh.4686>



Open Library of Humanities

Céspedes y la Colonialidad del Archivo: Historias de Negritud y Fuga en la Modernidad Española Peninsular

Esther (Mayoko) Ortega Arjonilla, Tufts-Skidmore Spain, esther.ortega@tufts-skidmore.es

Las actas del proceso inquisitorial que se produjo en Toledo entre los años 1587 y 1589 contra la persona de Céspedes da pie a este artículo. En primer lugar, el artículo realiza una revisión de cómo este archivo ha sido leído por parte de la historiografía y una crítica a estas lecturas por la colonialidad de estas miradas. En segundo lugar, el artículo propone una lectura que pone en primer plano aspectos no analizados del archivo que tienen que ver con la historia racial de la España de la Edad Moderna y su relación problemática con la negritud y la esclavitud, tanto en el pasado como en el presente.

The minutes of the inquisitorial process that took place in Toledo between the years 1587 and 1589 against the person of Céspedes give rise to this article. Firstly, the article reviews how this archive has been read by historiographers and makes a criticism of these readings due to the coloniality of these views. Secondly, the article offers a reading that explores unanalyzed aspects of the archive that have to do with the racial history of Spain in the Modern Age and its problematic relationship with blackness and slavery, both in the past and in the present.



El género dentro de la negritud era una proposición polimorfa
(Riley Snorton, 2019: 114)

Introducción

La historia de Céspedes es conocida en la historiografía española como el caso de una persona que transita el género y que es descubierta y juzgada por el tribunal de la inquisición por esta cuestión. Ha pasado a la historia de las resistencias como un referente por ser considerado como la primera mujer cirujana de la historia de España o también como la primera persona transexual conocida en la historia de España. Sin embargo, ambas lecturas apuestan por realizar una narrativa de género unicausal de la figura de Céspedes.¹ En la pugna y disputa por su figura se produce una invisibilización de su negritud así como de su condición de persona esclavizada, en sus primeros años de vida. En este texto propongo una lectura diferente de Céspedes, sus significados y su relación con la historiografía española. Una lectura que parta del archivo de Céspedes para en primer lugar, cuestionar la colonialidad en la escritura de la historia y el reforzamiento de la ignorancia blanca como forma epistémica privilegiada, incluyendo planteamientos feministas y *queer* en su disputa por hacer de Céspedes su modelo identitario. En segundo lugar, una lectura desde un análisis interseccional que no obvie la importancia de la ‘raza’ y que nos dé una idea más ajustada no solo de su figura sino que plantee una posible narración de la negritud negada en el contexto español.

1. Epistemología de la Ignorancia: Narrativa Historiográfica sobre el ‘Archivo Céspedes’

¿Cómo dar cuenta de nuestras historias cuando nos han negado el nombre, el recuerdo, el cuerpo en el territorio o el archivo? ¿Cómo dar cuenta de nuestras historias cuando nos han negado la humanidad misma? ¿Cómo dar cuenta de nuestras historias cuando han sido contadas desde la supuesta objetividad del testigo modesto? ¿Qué historia cuenta como historia? La objetividad de la historia se ha basado en que el ejercicio que se realiza es el de interpretación de unos ‘hechos’ con la ayuda de las técnicas historiográficas. La historiografía española con respecto a Céspedes ha ejercido la posición de ‘testigo modesto’ (Haraway, 1997), el observador que desde la ‘neutralidad epistémica’ analiza los hechos desnudos que nos cuenta, en este caso, el archivo. Sin embargo, desde las epistemologías feministas negras sabemos² que la ‘neutralidad

¹ En todo el texto he optado por nombrar a Céspedes siempre como Céspedes sin el nombre propio generizado en femenino o masculino. Esto es una decisión política de la escritura pero también un gesto de respeto al personaje que, como veremos, en un momento decide denominarse a sí mismo de esta forma.

² Utilizo en este caso la primera persona del plural, sabemos, conscientemente como articulación política. Sigo la línea marcada por diversas investigadoras, en concreto, la política del ‘punto de vista feminista negro’ que rompe la distancia

epistémica' no existe y que, en todo caso, una maximización de la objetividad se producirá cuando el punto de vista situado del testigo modesto sea desvelado, desnaturalizado y descentrado, y al tiempo sustituido por las visiones parciales de las que nunca hemos sido consideradas siquiera como potenciales testigos modestos; sujetos que elaboramos otras narraciones posibles de la historia que, no son historias alternativas sino mejores historias.

Así, la narración que aquí iré elaborando es, en mi opinión, una mejor historia posible sobre la figura de Céspedes pero sobre todo sobre la forma concreta que adquiere la intersección de las múltiples opresiones encarnadas que Céspedes representa y cómo estas han sido actualizadas en la matriz de dominación (Collins, 2000: 21).

En este artículo abordaré, desde mi posición encarnada como feminista negra disidente sexual afrodiaspórica, nacida en este territorio hoy llamado reino de España, y desde mi comprensión de la tradición de pensamiento negro radical en la que me ubico, en primer lugar, la relación de la historiografía española con la figura de Céspedes, y en segundo, realizaré una propuesta desde las tradiciones teóricas que me habitan, antes mencionadas. La propuesta, además, requiere de un ensamblaje teórico-metodológico en el que hay tres elementos o conceptos clave: ignorancia blanca, inocencia blanca y narrativas de desterritorialización antinegra que detallo a continuación.

En este texto aplico el marco general de las epistemologías de la ignorancia, y especialmente el concepto de *ignorancia blanca* que ha desarrollado el filósofo afrojamaicano Charles W. Mills (1997, 2007). Al igual que Mills entiendo que 'realizar un mapeo de la epistemología de la ignorancia es un preámbulo a reformular una epistemología que nos dé un conocimiento legítimo' (Mills, 2007: 15–16). Pero, ¿qué es esto que entendemos como epistemología de la ignorancia e ignorancia blanca? Mills entiende que esta ignorancia es algo producido sistemáticamente por un sistema de supremacía blanca del cual el conocimiento, las formas que tenemos de conocer, se erigen en una de sus patas:

Lo que quiero precisar, entonces, es la idea de una ignorancia, un no saber, que no es contingente, sino en el que la raza – el racismo blanco y / o la dominación racial blanca y sus ramificaciones – juega un papel causal crucial. (Mills, 2007: 20)

Y como señalan Sullivan y Tuana, las editoras del volumen colectivo en el que aparece este texto de Mills, la epistemología de la ignorancia ha de entenderse como parte de un

del sujeto cognoscente respecto al objeto de estudio y por tanto cuestiona la validez de la objetividad científica como premisa y meta; hago este movimiento como apuesta política irrenunciable siguiendo el ejemplo de Patricia Hill Collins (2000), entre otras. Utilizaré la primera persona del plural cuando hable de la apuesta política colectiva desde la que desarrollo este artículo y en la que estoy inmersa.

sistema supremacista en el que la especie humana es dividida en dos grupos en términos raciales, personas completas y subhumanos (Sullivan y Tuana, 2007: 2–3).

Una de las formas que adquiere esa epistemología de la ignorancia es lo que la antropóloga afrosurinamesa y profesora emérita de la universidad de Utrecht, Gloria Wekker (2016) ha denominado *inocencia blanca* para analizar el contexto neerlandés. Ella habla de toda una serie de comportamientos y actitudes que forman parte del archivo cultural neerlandés y que se podría asimilar a una forma de estar en el mundo, que comparte con otros antiguos imperios coloniales, como es el caso de España. Estas actitudes, según Wekker, son una vía de escape cuando en el imaginario colectivo esa pérdida del imperio colonial no se ha resuelto, tan solo se ha olvidado, dando lugar a una especie de ‘melancolía poscolonial’ (Gilroy, 2005), en la que esta inocencia está acompañada de gran ira y violencia; y yo añadiría, especialmente hacia quienes visibilizan esta *inocencia blanca*. En el archivo cultural español se identifica claramente una desvinculación entre lo que ha supuesto su historia colonial y la historia peninsular a través de un supuestamente inocente ‘no saber’ que además ha sido, de nuevo, producido conscientemente. Dentro de esta desvinculación se enmarca la relación del reino de España con ‘lo afro’ también en una doble vía: por un lado, ignorando la implicación del reino en la esclavización de personas secuestradas en el continente africano, fundamentalmente en su costa occidental. Por otro lado, blanqueando su posición y negando la diversidad étnico-racial que existía en la península ibérica antes del siglo XVI.

Un tercer elemento con el que quiero pensar cómo ha trabajado la historiografía blanca con respecto a Céspedes y que tiene estrecha vinculación con esta negación de la diversidad racial en la península previa al siglo XVI es el concepto de *narrativas de desterritorialización antinegra* elaborado por Tito Mitjans (2020), investigador activista feminista afrocaribeño, transmasculino no binario. Mitjans propone este concepto, en el contexto de su investigación activista en Chiapas (México), para pensar de qué maneras podemos ‘conectar las ausencias que el lenguaje produce sobre ciertas comunidades con los procesos de racialización de los paisajes’ (Mitjans, 2020: 66). Estos procesos de racialización del paisaje toman distintas formas en función de los espacios socio-históricos en los que están comprendidos. Para el caso español, y más concretamente para la España peninsular, hay un intento de desvinculación absoluta y desidentificación con respecto a cualquier cosa que tenga que ver con la negritud, pasada o presente. Así, este concepto nos sirve para entender el proceso por el cual tanto a nivel institucional como a nivel del imaginario social la península no ha sido territorio en el que habitasen poblaciones negras. En el plano institucional estas narrativas de desterritorialización se producen para recrear los procesos de unificación territorial y uniformización cultural,

racial y religiosa que se produjeron en los inicios de la modernidad. Específicamente, la negación de los vínculos con la negritud hace que la historiografía piense en las poblaciones que vivían en el último reino musulmán que perduró en la península como poblaciones ‘moras’ o ‘moriscas’,³ asimilando fenotípicamente a estas a poblaciones actuales de origen árabe y no a las amazigh o ‘hispano-amazigh’ (Antumi Toasijé, en comunicación personal), que representaron un porcentaje importante de estas poblaciones ‘moras’ o posteriormente ‘moriscas’, y serían más cercanas a lo que hoy se considera poblaciones afro, o negro-africanas.

Céspedes no es un personaje histórico poco conocido para la historiografía española, de hecho, hasta podemos encontrar una entrada biográfica en la página web de la Real Academia de la Historia.⁴ Desde hace ya más de tres décadas, Céspedes se ha convertido en un personaje singular e incluso famoso dentro de la historiografía española, como apunta el historiador Francisco Vázquez García en dos de sus trabajos más recientes en los que analiza la figura de Céspedes (Vázquez García, 2017; Vázquez García and Cleminson, 2018). Si bien Vázquez García realiza una clasificación en función de las tradiciones académicas que se han detenido en el análisis de Céspedes creo que la clasificación es aun más compleja, ya que diversas disciplinas y tradiciones se apoyan entre sí para reforzar sus posiciones identitarias con respecto al personaje y, sobre todo, la lectura del mismo desde el presente. Céspedes es objeto de análisis desde la historia de la medicina (Maganto Pavón, 2007a, 2007b; Esper *et al.*, 2015; Vaquero *et al.*, 2019), en los estudios sobre historia moderna en la península o en los estudios culturales (Moreno Mengíbar and Vazquez Garcia, 2000; Vázquez García and Cleminson, 2010; García Barranco, 2011; Martín Casares and Díaz Hernández, 2016), desde la historia del derecho (Ruiz Rodríguez and Hernández Delgado, 2017), y podríamos pensar que casi un fetiche en los estudios de género y en los incipientes estudios trans en el estado. Su popularidad incluso trasciende el ámbito puramente académico para ser personaje de ‘novela histórica’ (Sánchez Vidal, 2010), metáfora de obras artísticas contemporáneas como el cortometraje *A/O (Caso Céspedes)* de (Cabello/Carceller, 2010), o simplemente objeto de disputa entre diferentes comunidades feministas, lesbianas y trans que ven en Céspedes un espejo y un referente identitario en la primera modernidad. No

³ La población morisca es la población de cultura musulmana que, tras las sucesivas conquistas de los reinos musulmanes en la península por parte de los reinos cristianos son obligadas a convertirse al cristianismo. De ahí que, en ocasiones, utilice la expresión ‘devenir morisco/a’ ya que fue la conversión forzosa la que definió la creación este colectivo. Las personas moriscas eran diversas fenotípicamente ya que en principio, no era una categoría racial; sin embargo, a partir de la conquista del reino nazarí de Granada y a lo largo del siglo XVI se va conformando una ‘identidad’ morisca asimilada a una categoría racial que culmina en el periodo posterior a la Guerra de las Alpujarras (1568-1571), cuando ‘morisco/a’ pasa a ser una categoría racial.

⁴ Ver: <http://dbe.rah.es/biografias/134205/elena-y-eleno-de-cespedes>.

obstante, he de puntualizar aquí que no me sitúo en una posición equidistante respecto a estas comunidades que tratan de hacer de Céspedes su referente identitario. No hay equidistancia posible ya que el propio Céspedes se nombra a sí mismo en masculino o neutro. Mi crítica a todas estas comunidades se sitúa en la línea de ser conscientes de las elusiones que realizan en el ejercicio de hacer suyo el personaje.

El tratamiento de Céspedes por parte de la historiografía ha sido muy discutible, ya que como señalo aquí se ha ocupado de dilucidar cuestiones de género en el personaje sin tener en cuenta su racialidad, importantísima por el momento histórico en el cual Céspedes vivió y que es señalado como el punto de inflexión para hablar de racismo en la península ibérica (Toasijé, 2019b). Son pocas/os investigadoras/es las/os que señalan la necesidad de estudiar la figura de Céspedes teniendo en cuenta su racialidad, o que al menos, apunten hacia la necesidad de investigar la importancia que esta racialidad pudo tener en su devenir personal. Además del historiador afro español Antumi Toasijé anteriormente mencionado, probablemente, el investigador que en mayor profundidad y agudeza ha estudiado la figura de Céspedes ha sido Israel Burshatin que señala la importancia de la condición de esclavitud en Céspedes (Burshatin, 1999), así como la imposibilidad de leer tanto su género como su sexualidad independientemente de su 'raza' (Burshatin, 2002); la otra autora que, además en español, hace énfasis en esta idea de la necesidad de una lectura interseccional de su figura es María José Belbel (2010) que hace un completo recorrido, además, sobre las obras escritas sobre Céspedes hasta el momento de publicación de su trabajo diez años atrás. Salvando a estos dos autores se ha leído/entendido a Céspedes, en el mejor de los casos, como alguien que desafía las normas de género, cuando no se ha realizado una suerte de anacronismo al hablar de transexualidad en su figura, como en el caso del libro del urólogo Maganto Pavón (2007a). También en todos o casi todos los casos se menciona que su madre era una mujer negra esclavizada; algunos investigadores apuntan a la alta probabilidad de que el esclavizador de ésta, Benito de Medina, fuese el padre de Céspedes, e incluso van más allá al afirmar que es posible que esta misma persona fuese el padre del futuro hijo de Céspedes (Ruiz Rodríguez and Hernández Delgado, 2017).

Mención especial merece el reciente artículo de Martín Casares y Díaz Hernández (2016) en el que ambas especialistas en el estudio de la esclavitud peninsular en la edad moderna, matizan ciertos aspectos de trabajos anteriores sobre Céspedes poniendo énfasis en las redes que establece a lo largo de su vida y que, en su argumento, posibilitan su ascenso social y su disidencia de género. La importancia de la redes sociales que sirven de soporte para el ascenso social a Céspedes ya fue puesta de manifiesto de alguna manera por Barbazza (1984). Esta investigadora afirma que los espacios sociales rurales y plebeyos son los que posibilitan cierto margen de libertad e individualidad a Céspedes para conformar su identidad, en contraposición al mundo urbano de los gremios con

unas estructuras muy definidas y rígidas en las que Céspedes no parece tener cabida. La lectura que Barbazza realiza enfatiza que son estas redes plebeyas las que posibilitan la existencia de Céspedes pero al tiempo destaca la insuficiencia de las mismas para proporcionarle una cierta estabilidad. En su interpretación, Céspedes es leída como una mujer (hoy diríamos cisgénero) que utiliza ciertos ‘engaños’, como tomar hábito de varón o nombrarse hermafrodita ante el tribunal de la Inquisición, para conseguir vivir la vida que desea. Para Barbazza son los paulatinos desenmascaramientos de estos ‘engaños’ los que imposibilitan la estabilidad personal, social y económica de Céspedes; solo puntualmente se alude a la racialización como un posible obstáculo añadido en su intento de asentarse y de practicar los oficios aprendidos.

Martín Casares y Díaz Hernández (2016) realizan un esfuerzo importante por pensar la figura de Céspedes desde la perspectiva del análisis de redes, además de intentar traducir la experiencia de Céspedes a la perspectiva de una persona disidente de género en nuestros conceptos contemporáneos. Sin embargo, difiero también en su interpretación ya que en el trabajo se elude la marca de ‘no pertenencia’ racial de Céspedes para este análisis de redes. Argumentan que no es posible conocer con exactitud la pertenencia racial de Céspedes debido a que había una amplia gama de términos para connotar la diferencia racial en la península en esta época. Desde un análisis afrocentrado no considero que esta ‘exactitud’ sea necesaria para apuntar la extrema importancia de la ascendencia afro de Céspedes y pensar esto como un factor fundamental en la reflexión sobre la ‘fluidez’ del personaje en sus diferentes aspectos: fluidez racial, de género, sexual y de estatus social.

Pero ¿quién era esta persona, Céspedes, cuya historia produce fascinación tanto entre historiadores como entre un público más general? Conocemos a esta persona por el proceso judicial ante el tribunal de la inquisición al que se vio sometida. Las actas de este proceso, como anteriormente mencioné, pueden ser consultadas en el Archivo Histórico Nacional y han sido transcritas prácticamente en su totalidad en un volumen titulado *La máscara infame. Actas de la inquisición a Eleno de Céspedes* (2010) y más recientemente también por Burshatin (2019a), traducción que aparece en el catálogo de la exposición *Cabello/Carceller. Borrador para una exposición sin título (cap. III)*, realizada en el Museo de Arte Contemporáneo (MUAC) de la UNAM.

Muy sucintamente, ya que no hay espacio para presentar aquí en toda su extensión al personaje, tomo el resumen inicial de la sentencia que recoge aspectos fundamentales de su biografía.

Natural de Alama, esclava y después libre, casó con un hombre y tuvo un hijo; desaparecido y muerto su marido se vistió de hombre y estuvo en la guerra de los moriscos de Granada; se examinó de cirujano y se casó con una mujer. Fue presa en

Ocaña y llevada a la Inquisición, donde se le acusa y condena por desprecio al matrimonio y tener pacto con el demonio.

Fue penitenciada a diez años en un hospital para que sirviese sin sueldo en las enfermerías y a salir al auto público de fe que se celebró en la plaza del Zocodover el domingo 18 de diciembre de 1588, al que salió en forma de penitente con coraza e insignias que manifestaban su delito, abjuró de levi y se le dieron cien azotes por las calles públicas de Toledo y otros cien por las de Ciempozuelos (Cano Fernández et al., 2010: 77).

La figura de Céspedes, en este sentido, nos serviría perfectamente para hablar de la historia de la esclavitud en el Estado, en un momento concreto en el que se está asentando la vinculación de la 'raza' con la institución esclavista. La Granada de mediados del siglo XVI, en momentos previos a la 'Guerra de las Alpujarras (1568–1571)', en la que la Corona hispánica se enfrenta a la población devenida 'morisca' desde la conquista del reino de Granada por parte de la corona de Castilla en 1492. A partir de ese momento, la población morisca ve mucho más recortadas sus libertades y finaliza siendo primero deportada a otros territorios hispánicos (peninsulares) y posterior y definitivamente expulsada de la península en 1609.

Sin embargo, Céspedes a quienes en multitud de ocasiones la historiografía ha denominado 'morisca', participó en la Guerra de las Alpujarras junto a las tropas de la corona hispánica. Exploraremos el personaje de Céspedes desde el respeto a su figura pero también primando la característica de su racialización para analizar y dar sentido a su vida y los huecos que nos deja la narración de su vida a través del archivo.

2. Relecturas del Archivo Céspedes desde la Negritud

Frente a las narrativas de desterritorialización anti-negra y la desmemoria histórica de la negritud como parte de este archivo colonial en el reino de España, me propongo a continuación realizar una narración de esta historia desde una posición otra. Esta narración parte de nuevo de la pregunta realizada con anterioridad, ¿Cómo dar cuenta de nuestras historias cuando nos han negado el nombre, el recuerdo, el cuerpo en el territorio o el archivo? Para poder responder a esta pregunta hemos de volver a buscar conexiones con formas imaginativas de narrar nuestras historias que ha utilizado la afrodiáspora como parte de una resistencia ancestral.

Saidiya Hartman (2008), académica y escritora afroamericana se pregunta por los límites del archivo cuando tenemos casi nula información, como es el caso de la mayor parte de las personas pertenecientes a la afrodiáspora, de las que solemos desconocer prácticamente todo. Aparecemos como referencias secundarias en los archivos, muy

pocas veces como elementos principales, excepto en los casos de archivos de compra-venta, en los que aparecemos como bienes fungibles durante un largo periodo de la historia moderna e incluso en la contemporaneidad. Sin embargo, el caso de Céspedes tiene la peculiaridad de que sí contamos con información proveniente del archivo, de hecho, tenemos hasta su propio testimonio en el proceso inquisitorial al que se vio sometido. Paradójicamente, o no tanto quizá, la historia de Céspedes ha sido contada pero como con demasiada frecuencia ocurre con la voz de los sujetos subalternos, su propia narración, sus palabras no encontraron demasiado eco ni en el pasado ni en el presente.

Israel Burshatin (2002) apunta hacia este lugar cuando refiriéndose a cómo se percibió en el pasado el testimonio de Céspedes por parte de un ‘familiar’ de la Inquisición,⁵ Jerónimo de Huerta, que unos años después del juicio editó una traducción de la *Historia Natural* de Plinio en la que describe el testimonio de Céspedes en el discurso de su vida⁶ como el ‘Engaño de una esclava que se hacía hombre’, es decir, se entiende la historia de Céspedes como la narración de un fraude, ‘una mentira desesperada contada por una esclava’ (Burshatin, 2002: 119).

Me interesan especialmente tanto algunos datos que aporta Burshatin en este artículo como su interpretación de la ‘lectura’ que en la época se hacía de Céspedes. Curiosamente, este Jerónimo de Huerta, publicó esta traducción anotada del clásico de Cayo Plinio, *Historia Natural*, diez años después del juicio a Céspedes pero como Burshatin deja ver en este artículo, no parece casual que elija esta obra, la misma que utiliza Céspedes, precisamente, para elaborar su defensa en el juicio inquisitorial. En esta edición anotada, Huerta escribe lo siguiente sobre Céspedes:

[...] invención y engaño, como fue el que sucedió en Castilla, con *aquella esclava Andaluza*, llamada Elena de Céspedes, la cual dejado el hábito de mujer, fingió muchos años ser hombre, mostraba serlo aunque mal tallado, y sin barba con cierto artificio engañoso, y era tan al natural que después de haberle mirado algunos cirujanos, y declarado ser hombre, se casó en Cien Pozuelos [...]. (citado en Burshatin 2002: 119)

Burshatin argumenta así que tanto Huerta como el tribunal de la Inquisición que juzgó a Céspedes interpreta ‘la feminidad de Eleno como esclavitud en el espejo de la historia natural’ (Burshatin, 2002: 119).

⁵ Se denominaba así a las personas que hacían de informantes para el tribunal de la Inquisición.

⁶ El ‘discurso de su vida’ era el testimonio en su defensa de una persona (en este caso, Céspedes) ante el tribunal de la Inquisición.

2.1. *La esclava andaluza*

Los historiadores Francisco Vázquez García y Richard Cleminson, que han trabajado conjuntamente sobre los cambios respecto a las concepciones del sexo y sexualidades disidentes en España tanto en la edad moderna como en época contemporánea, señalan que en el caso de Céspedes, que se nombra y declara hermafrodita, su amplio conocimiento de la medicina y la historia natural le permiten presentarse ante el tribunal inquisitorial como un caso extraño, incluso insólito pero que en absoluto transgrede los límites de la naturaleza. También estos autores apuntan a que esos conocimientos de Céspedes son adquiridos por varias vías: una, su extensa biblioteca; otra, su propia experiencia en la práctica quirúrgica y la tradición oral que señalan como características distintivas de la medicina morisca con la que probablemente tuvo estrecho contacto (Vázquez García and Cleminson, 2010). Además, esos momentos de la primera modernidad, el modelo de un solo sexo con diferentes formas y la literatura sobre las maravillas de la naturaleza, entre las que se encuentran las hermafroditas, estaban aun vigentes en lo que hoy consideramos Europa occidental (Laqueur, 1990; Vázquez García and Moreno Mengíbar, 1995; Daston and Park, 2001).

Sin embargo, la lectura que Huerta hace sobre Céspedes, y que señalábamos más arriba, viene a desautorizar esta defensa del hermafroditismo como algo que es parte de la naturaleza. En este sentido Burshatin (2002) señala que Huerta desplaza la maravilla de la naturaleza que suponen las hermafroditas por un intento de engaño contra-natura de la que *una esclava andaluza*, es capaz de inventar. Nombrar a Céspedes como una esclava andaluza supone entonces marcar características de género y raza.

Como ya hemos visto, la lectura de Céspedes en el pasado obvia su testimonio y resitúa su posición en términos de género y raza. Curiosamente este ejercicio se realiza en el pasado nombrando a Céspedes por su condición de nacimiento en esclavitud, nombrando en femenino y también marcando un origen geográfico, *esclava andaluza*, que dentro de la península vendría a marcar lo que en la actualidad entendemos como espacios de posibilidad de las vidas negras. Esta idea da importancia a pensar las vidas de las personas afro y afrodescendientes, tanto en el pasado como en el presente, bajo una realidad geográfica que viene marcada por una geografía etnocéntrica y supremacista que borra y deslocaliza el sentido de pertenencia a un lugar de las corporalidades afro (McKittrick, 2006), en territorios supuestamente diaspóricos como sería la península ibérica.

Sin embargo, la lectura de Céspedes realizada en la contemporaneidad por la mayor parte de la historiografía, efectúa un tropo por el cual el ejercicio de circunscribir geográficamente la posibilidad de una vida negra en la península a *una esclava andaluza* se obvia y se niega ahora para toda la península. Este tropo es parte de una estrategia

que se empezó a forjar en el pasado, con la expulsión definitiva de la población considerada *morisca* en 1609 y la ampliación del blanqueamiento geográfico de la península como apunta Toasijé (2019a). Se produce entonces un ejercicio perverso de ‘circulación repetitiva de la anti-negritud desde el pasado al presente y de nuevo hacia el pasado’ (Hudson and McKittrick, 2014: 239–240). Añadiría que este ejercicio de circulación repetitiva no solo es reproducido sino ampliado y actualizado a las narrativas actuales de organización geográfica del mundo en las cuales la negritud en Europa se correspondería siempre con un espacio diaspórico, y por tanto, este mismo ejercicio produce la imposibilidad de pensar en la figura de Céspedes, reclamada en la actualidad como positiva y referente para mujeres en el ámbito médico-científico, lesbianas y personas trans*,⁷ como una persona afrodescendiente.

2.2. Afrografías de la disidencia sexo-genérica en el estado español

En este punto se me hace necesario entonces marcar una especie de línea de tiempo que sea también geográfica, que me permita realizar esa ‘narrativa otra’ desde un punto de vista que privilegie la voz de Céspedes y, a través de su voz resituar su posición como ancestro posible de una genealogía de la disidencia sexo-genérica afrodescendiente, lo que en otros lugares denominé como afrografías o biomitografías situadas (Ortega Arjonilla, 2019).

En el ‘Discurso de su vida’ Céspedes narra ante el tribunal de la Inquisición lo que ha sido el periplo de su vida, desde su nacimiento hasta el momento en que es apresado por el tribunal para ser juzgado por bigamia, sodomía y confabulación con el diablo, acusaciones todas gravísimas que le podían costar la vida. Es de resaltar que tiene respuesta para todas estas acusaciones revertiéndolas con las enseñanzas de la tradición clásica greco-romana de la historia natural y alineándose con ser un buen cristiano que ha intentado seguir el camino recto de sus padres, nombrados por Céspedes como *cristianos viejos*.

Sin duda, una de las cosas que más ha llamado mi atención al leer las transcripciones del discurso de su vida es la alta movilidad y el asiduo cambio de residencia, por diferentes circunstancias, unas justificadas en el discurso y otras simplemente parecen acontecer en el devenir ‘natural’ de las profesiones u oficios que desempeña o en el propio devenir de su vida. He podido contar hasta quince localizaciones en las que

⁷ Utilizo trans* (con asterisco) para marcar y denotar toda una tradición que dentro de los estudios trans suponen una llamada de atención sobre la realidad diversa de las personas que no se identifican con el sexo asignado en el nacimiento. El asterisco, entonces, vendría a marcar una posición inclusiva, a modo de paraguas, del amplio espectro de identidades que no se sitúan en un esquema binario; para más profundidad ver, por ejemplo, la entrada Trans* en (Platero, Rosón y Ortega, 2017).

Céspedes se estableció: en algunas, no más de algunas semanas, en otras, contabiliza por años. A algunos de estos lugares regresa en varias ocasiones, como es el caso de su localidad de nacimiento, Alhama de Granada (Burshatin, 2019a).

El investigador y profesor trans afroamericano C. Riley Snorton (2019) señala que en las historias de fuga de la esclavitud en Estados Unidos se ha utilizado constantemente el término *passing*. Este *passing* vendría a realizar una lectura de estas historias de fuga en las que se presentarían algunas modalidades de ‘travestismo’ con un papel fundamental a la hora de escapar y transitar las geografías anti-negras de la época esclavista en los Estados Unidos. Sin embargo, este autor también señala que pensar las maniobras de fuga basadas en tránsitos de género como *passing* supone, entre otras cosas, pensarlas como una estrategia temporal que se puede/debe revertir y que refiere a un ‘modo de ser original’ que estaría anclado en lo natural y biológico. Frente a esta lectura, Snorton propone pensar estas estrategias como estrategias de transitividad, en las que la fugitividad llevaba incorporada modos de escape en los que se cambiaba el género pero cuyas fórmulas no eran estáticas, ni conllevaban un retorno a lo natural sino que son estrategias en las que el género se hace fungible, modificable en uso y transitivo dentro de la negritud. Esta noción de fungibilidad de los cuerpos negros remite a una idea de uso, de utilización y sustitución por otro cuando uno esté agotado por el propio uso (2019: 90–91). Snorton sigue la senda de la teórica cultural afroamericana Hortense Spillers (1987) que planteó cómo la lectura del género en los cuerpos de las mujeres esclavizadas no puede realizarse en los términos en los que se hace con las mujeres blancas ya que la institución esclavista hace que las personas negras no tengan derechos sobre sus cuerpos ni sobre su descendencia. Si bien tanto Spillers como Snorton están trabajando con esta idea en el marco de las geografías estadounidenses de la esclavitud y la trata transatlántica creo que algunas partes de sus análisis nos pueden proporcionar claves para pensar el peso que lo afro y el nacimiento en esclavitud de Céspedes tienen en la conformación de la narración de su vida.

La esclavitud en la península ibérica en la época moderna, más concretamente entre finales del siglo XV y finales del siglo XVII está asociada a un cierto tipo de personas. Era un modelo esclavista marcado por la ‘raza’, en el que a las personas esclavizadas se las denominaba genéricamente moros y negros (Piqueras, 2012). Progresivamente durante la edad moderna, pero ya sin duda desde los siglos XV y XVI hay una clara vinculación y equiparación de *negro* con *esclavo*, incluso en la documentación de la época esta asimilación nominal aparece con bastante frecuencia (García Barranco, 2011).

La esclavitud en la península ibérica en la edad moderna era mucho más frecuente de lo que se ha querido contar, pero estaba marcada igualmente por entender a la persona esclavizada como la ‘otredad’, y su humanidad era puesta en cuestión

teológicamente, lo que posteriormente durante la llamada Ilustración europea derivó en el racismo científico. Sin embargo, en el caso de las personas esclavizadas de origen negro-africano, que hoy llamamos afrodescendientes, el color es el que determina su no-pertenencia a la comunidad de sangre (Piqueras, 2012), a los llamados ‘cristianos viejos’. Como muy certeramente señala García Barranco había una multiplicidad de términos que se consideraban sinónimo de esclavitud en la primera modernidad en la península y que referían a posiciones homogeneizantes de colectivos tales como moro/a, berberisco/a, morisco/a, negro/a o mulato/a; sin embargo, de esta amplitud de términos relacionados con la condición de esclavitud solo los términos negro/a y mulato/a hacían referencia a una naturalización biológica del ‘color’ y de la esclavitud asociada al mismo (García Barranco, 2011: 9–11).

Hay que recordar que la esclavitud como institución encontraba uno de sus mecanismos de sostenimiento en la perpetuación de la condición de esclavitud por línea materna, es decir, nacer de una madre esclavizada hacía que la descendencia adquiriese desde el momento del nacimiento la misma condición de su progenitora. De la misma manera, las personas esclavizadas no tenían ningún tipo de derechos de propiedad, ni sobre sus propios cuerpos ni sobre los cuerpos de su descendencia.

Con sus diferencias geográficas y de tradición, la esclavitud negroafricana en la edad moderna compartió, ya sea en territorios americanos como en los territorios peninsulares de la monarquía hispánica algunas características comunes que me permiten pensar con Spillers o Snorton a la hora de trazar un relato posible sobre la transfugitividad de Céspedes.

Snorton apunta que en las historias de fuga de diferentes mujeres negras en los Estados Unidos, éstas tomaron oficios generizados en los que el género viene marcado por el color, como en el caso de Jacobs que pasa por ser marinero ennegreciéndose o en el caso de los Craft, una pareja en la que ella pasa por ser el ‘amo blanco’ y su marido por su sirviente negro (Snorton, 2019: 104–126).

Si como Snorton plantea, el género viene marcado por el color en las historias de fuga, y al tiempo es marcado para una serie de oficios, cabe preguntarse si, en parte, fueron los diferentes oficios performados por Céspedes los que le posibilitaron dejar de ser leído como *una esclava andaluza*. En esa lectura, la disidencia de género en Céspedes ha de ser analizada como parte indisoluble de su historia de fugitividad de la esclavitud.

La historia de Céspedes entonces, analizando esa alta movilidad de la que hablábamos, es una historia que creo hay que leer desde la fuga. La fuga de un cuerpo afro leído en femenino debido a su racialización y probablemente por las marcas que portaba en su cara como esclava (Burshatin, 1999: 421). Un cuerpo siempre bajo sospecha. Un cuerpo transitivo y en tránsito, en fuga constante.

Céspedes crea una gramática de la fuga en la que la transitividad, la auto-representación y la fuga de sí mismo marcarán el camino de su vida. Comienza aprendiendo el oficio de calcetera y tejedora, que parece aprende de su madre, recordemos, una mujer negra esclavizada. De hecho, los oficios de tejedoras o hilanderas están asociados a ser oficios realizados por mujeres, y en muchos casos por mujeres esclavizadas, en la modernidad española (Martín Casares, 2014). Realiza este oficio en su localidad de nacimiento, Alhama, y también en la ciudad de Granada. Posteriormente comienza a ejercer el oficio de sastre, aunque intercalado con otros en temporalidades más cortas como mozo de labranza y pastor en Arcos de la Frontera.

Como mozo de labranza en esta localidad es la primera vez que se nombra como Céspedes, sin nombre generizado, y también la primera vez que menciona explícitamente un conflicto que atañe a su racialización y a su género. Céspedes, que trabajaba como pastor en ese momento, es sospechoso de ser Monfí⁸ y es apresado por el corregidor de Arcos. Solo le liberan tras la identificación de un vecino de Alhama que le conoce, sin embargo, es obligado a llevar de nuevo hábito de mujer y a servir a un cura al que abandona a los siete u ocho meses. A partir de este momento, Céspedes adopta definitivamente el hábito de hombre en los diferentes oficios que desempeña y en las diferentes localidades en las que los realiza. Es en este momento que se desencadena la Guerra de las Alpujarras y Céspedes decide participar como soldado en el bando de la monarquía hispánica en la compañía de Luis Ponce de León en dos etapas diferentes, la primera después de abandonar al cura al que servía y una segunda en la que sustituye a un vecino 'quintado' de Arcos (Burshatin, 2019a: 71–74).

Me parece importante marcar este momento en que es apresado bajo sospecha de ser monfí como uno crucial en su vida. Como ya he señalado la acusación de monfí conlleva una condición de racialización asociada, los monfíes son moriscos 'rebeldes' y, como también he señalado, el ser morisco/a en ese momento ya se asociaba a una esclavitud de tipo 'confesional-territorial' (García Barranco, 2011: 9). Céspedes ve su 'esquema corporal' (Fanon, 2009) transgredido cuando es apresado por monfí y luego liberado como mujer (y obligado a portar hábito femenino); sin embargo, a diferencia de Fanon, la transgresión no le lleva a un esquema epidérmico-racial (¡Mira, *un negro!*) sino uno más complejo en el que la transgresión atiende a un esquema que podríamos denominar racial-genérico epidérmico, ¡Una *esclava andaluza!*. Interpreto la participación como soldado en la guerra como una forma de fuga que trasciende tanto su racialización

⁸ Los monfíes eran cuadrillas de personas de cultura musulmana que se resistían tanto a la conversión forzosa después de la conquista de Granada, por la que pasaron a ser denominados moriscos, como a la presión en aumento de la monarquía hispánica durante el siglo XVI y XVII. Los monfíes se refugiaron en las montañas de Andalucía y desde ahí ejercían la resistencia contra la monarquía en diferentes formas entre las que se incluía el bandolerismo. En la Guerra de las Alpujarras, los monfíes actuaron como parte de las tropas moriscas.

como su género. No parece haber mejor ejercicio de fugitividad que luchar en la guerra como soldado y buen cristiano.

Su concurso en la guerra marca el siguiente punto de inflexión en el devenir de su vida, ya que a partir de ese momento se desempeña con el oficio de sastre, para el que se había examinado en un periodo intermedio entre las dos etapas de su participación en la guerra. Como sastre continúa ejerciendo en diferentes lugares, Arcos de la Frontera, Marchena, Vélez Málaga, Alhama, Archidona y Osuna antes de trasladarse a la Corte (Madrid) para seguir allí desempeñando el oficio de sastre; entre las diferentes localizaciones andaluzas en las que trabaja se cuentan aproximadamente unos seis o siete años (Burshatin, 2019a: 73–75). Parecen periodos de tiempo bastante cortos para asentarse en cada uno de los lugares, aunque solo refiere problemas en Vélez-Málaga, localidad en la que, dice, tuvo una riña con un regidor.

Ya en Madrid, continúa con su oficio de sastre pero conoce a un cirujano valenciano que le enseña el oficio de cirujano y comienza a ejercerlo en un hospital de la corte (Madrid) durante unos tres años, hasta que se desplaza a la sierra de Madrid para tratar a un criado del rey llamado Obregón y ahí se queda ejerciendo su nuevo oficio durante unos dos años más. De ahí vuelve a Madrid para sacarse el título y, de hecho, consigue dos: uno para sangrar y purgar, el otro de cirugía (Burshatin, 2019a:75). Ejerce el oficio de cirujano durante bastantes años en Madrid hasta que le trasladan a Cuenca y de ahí se mueve junto a las tropas de soldados heridos de los que estuvo cuidando a La Guarda, Pinto, Valdemoro y Ciempozuelos. En Ciempozuelos conoce a María del Caño y tras un tiempo de relación deciden casarse para lo cual necesitan hacer pública la intención de casamiento para evitar la bigamia. Es en ese momento que Céspedes ha de pasar varias pruebas que certifiquen su aptitud para el casamiento, tanto para evitar la bigamia como por otro tipo de sospechas y denuncias que se ciernen sobre su persona; finalmente, tras la certificación de varios médicos que certifican que es hombre, se casa con María del Caño en Yepes. Tras más de un año de matrimonio y convivencia ha de trasladarse a Ocaña para ejercer como cirujano, donde reaparece una figura del pasado de Céspedes que le conocía de la Guerra de las Alpujarras y que le denuncia por que ‘decían que era macho y hembra’ (Burshatin, 2019a: 78).

Esta denuncia es la que da pie a que intervenga el tribunal de la Inquisición y que Céspedes sea apresado y juzgado; también es esta denuncia la que abre la posibilidad de que conozcamos la historia de Céspedes con detalles y testimonios sobre su vida y su propia historia narrada en el discurso de su vida aunque transcrita por diferente personal del tribunal de la inquisición que se encargan de realizar el primer filtro interpretativo de este ‘discurso de su vida’ como muestran las continuas anotaciones al margen y cambios de género al nombrar a Céspedes.

Finalmente, Céspedes es condenado por bigamia pero con un tono ejemplarizante por parte del tribunal inquisitorial. Condenado a portar el Sambenito por las calles del Toledo y de Ciempozuelos, a doscientos latigazos, cien en cada una de las localizaciones anteriores y a cumplir posteriormente condena de diez años de trabajo gratuito en el Hospital Real de Toledo en el que tendría que prestar sus conocimientos médicos. En el contexto del análisis realizado hasta ahora, cabe preguntarse por el significado de una condena a diez años de trabajo ‘sin sueldo’ para una persona que había nacido en esclavitud y a la que constantemente en las actas del proceso se le recuerda esta condición. Una condena ejemplarizante, tanto para Céspedes como para la sociedad de la época, si bien parece que no surtió el efecto deseado ya que a penas un par de meses después de comenzar a prestar servicio en el hospital, el administrador del mismo pide su traslado a otra instalación para que cumpla la condena ya que: ‘es grande el estorbo y enbaraço que a causado la entrada de la dicha Elena de Céspedes por la mucha gente que acude a verla y a curarse con ella.’ (Burshatin, 2002: 118). Trasladado al Hospital de Puente del Arzobispo, la historia fugitiva de Céspedes se difumina para nosotras en el presente a partir de ese momento. A partir de ahí parece que solo nos queda imaginar la continuidad de esa fugitividad desde narraciones biomitográficas que no pueden ser parte de este ensayo.

A mí me gusta pensar en Céspedes como alguien que desborda las normatividades e imaginarios, tanto de su época como actuales, en términos raciales, sexuales y de género. Una persona Afro que inaugura una genealogía propia en el reino de España contestando al imperativo racista cisheteronormativo colonial y resistiéndolo, constantemente a la fuga.

3. Conclusiones

La mirada sobre el ‘archivo Céspedes’ se despliega desde el pasado y se afirma tanto en la historiografía como en la cultura popular del presente para devolver la mirada presentista al pasado. El ‘archivo Céspedes’ es un compendio de declaraciones en las que se trata de anular la verosimilitud del testimonio dado por Céspedes en su propio proceso, reforzando la ideología que comenzaba a asentarse en ese momento sobre la naturaleza de los cuerpos, así como la legitimación ontológica y de la condición social de los mismos en la monarquía hispánica y en la modernidad española. El proceso inquisitorial y su desenlace supusieron en su época el aparente desenmascaramiento, como señalaba Huerta, de un intento de *engaño que sucedió en Castilla con una esclava andaluza*. La naturalización del marco racial, de género y geográfico impuesto por la colonialidad de esta primera modernidad.

Las continuidades en la lectura colonial del cuerpo y del archivo nos devuelven hoy la imagen de Céspedes como un/a héroe o heroína que desafió las normas de género de su tiempo bien para desarrollar profesiones vetadas a las mujeres, bien para tener una vida amorosa, sexual y afectiva acorde con sus sentimientos, o bien como un héroe *transexual* en una lectura que coloca a Céspedes como precursor de la figura del transexual moderno.

La disputa por la ‘identidad’ de Céspedes nos habla entonces de una disputa en la que se establecen continuidades con el pasado en las formas en las que se lee en la actualidad el archivo como la interpretación de ‘hechos’ que desvelan la necesidad actual de conocer el sexo, la ‘verdad’ de la identidad que finalmente reposa en el escrutinio de su vida y su cuerpo desde la mirada experta, pasada o presente.

No pretendo entrar en esa disputa sino denunciar la mirada colonial y racista que se ejerce al disputarse la (verdadera) identidad de Céspedes. El punto de vista feminista negro y la crítica negra radical me han enseñado que la visión desde el margen y desde abajo revelan historias parciales que están mejor contadas. Como señala Saidiya Hartman cuando se pregunta por los límites del archivo, las contra-narrativas de la negritud son historias de fracaso porque no se han podido establecer como historia. La historia de Céspedes es quizá una de estas historias.

El ‘archivo Céspedes’ revela la historia de una fuga constante. Claramente, es alguien que se rebela contra el destino que le deparaba su nacimiento en esclavitud y su posición racial, sexual y de género en el marco peninsular de la modernidad.

Céspedes se rebela contra este destino en todo momento, lugar y en toda temporalidad, a lo largo de su vida y en la propia narración de su historia en el ‘Discurso de su vida’; con lo que cuenta y lo que elude contar, también en la forma en que lo hace. Sobrevive al juicio inquisitorial y a la condena y se le pierde el rastro poco después, hasta el presente.

No necesitamos hacer un héroe afro a Céspedes. Tampoco ponerlo de ejemplo de orgullo de negritud, de hecho, su intento es el contrario, desennegrecerse. Su nombrarse Céspedes, hermafrodito, cirujano y esposo de María del Caño, descendiente de cristianos viejos es su forma de escape. Su historia de fuga es la fuga de sí mismo, de la subjetivación que la colonialidad impuso sobre su ser.

Acknowledgements

Este artículo es parte del proyecto 'Epistemologías híbridas: cuerpos, biometrías y ensamblajes' con referencia PID2019-105428RB-I00. Agradezco las múltiples conversaciones mantenidas con investigadoras y activistas de la disidencia sexo-genérica afro, racializada y migrante sin las cuales las ideas que plasmo en este artículo no habrían visto la luz. Asimismo, quiero mencionar la ayuda específica que me prestaron cuando comencé a profundizar en la investigación sobre Céspedes el historiador Dr. Antumi Toasijé y la historiadora Dra. Karo Moret; reconozco en ambas la cooperación como forma de investigación de nuestra comunidad afro. Por último, mencionar a mi querida amiga y colega Dra. Rebeca Ibáñez, que muchos años atrás cuando ambas nos iniciábamos en esta cosa de la investigación me mostró la figura de Céspedes por primera vez.

Competing Interests

La autora no tiene conflictos de interés que declarar respecto a este artículo.

Referencias

- Barbaza, MC** 1984 Un caso de subversión social: el proceso de Elena de Céspedes. *Criticón*, 26, p. 39.
- Belbel, M J** 2010 *Añadiendo delicto a delicto: La pesadumbre de Eleno de Céspedes*. Centro Andaluz de Arte Contemporáneo. <http://www.caac.es/docms/01.htm>
- Burshatin, I** 1999 Written on the Body: Slave or Hermaphrodite in Sixteenth-Century Spain. En: Blackmore, J y Hutcheson, G S, *Queer Iberia: Sexualities, Cultures and Crossings from the Middle Ages to the Renaissance*. Durham & London: Duke University Press, pp. 420–456. DOI: <https://doi.org/10.2307/j.ctv1220ntr.19>
- Burshatin, I** 2002 Elena alias Eleno: Genders, sexualities, and 'race' in the mirror of natural history in sixteenth-century Spain. *Gender Reversals and Gender Cultures*. Routledge, pp. 105–122.
- Burshatin, I** 2019a Actas del proceso de Eleno de Céspedes en el Tribunal de la Inquisición de Toledo, 1587–1589. En: Cabello/Carceller (Ed.), Cabello/Carceller. Anexo caso Céspedes. Ciudad de México: R.M. Verlag, pp. 66–109.
- Cabello/Carceller** 2010 *A/O (Caso Céspedes)*. Colección MACBA. Fundación MACBA
- Cano Fernández, S** et al. 2010 *La máscara infame. Actas de la Inquisición a Eleno de Céspedes*. Madrid: Editorial Luis Vives.
- Collins, P H** 2000 *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*. New York & London: Routledge.
- Daston, L y Park, K** 2001 *Wonders and the order of nature, 1150–1750*. New York: Zone Books.
- Esper, R C** et al. 2015 Elena de Céspedes. La azarosa vida de una cirujana del siglo XVI. *Gaceta Médica de México*, 151, pp. 538–542.
- Fanon, F** 2009 *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Ediciones AKAL. DOI: <https://doi.org/10.7476/9788523212148>
- García Barranco, M** 2011 Negrafricanas y mulatas: identidades ocultas en el Imperio Español. *Arenal. Revista de historia de las mujeres*, 18(1), pp. 5–21. DOI: <https://doi.org/10.30827/arenal.v18i1.1439>

- Gilroy, P** 2005 *Postcolonial melancholia*. Columbia University Press.
- Haraway, D J** 1997 *Testigo_Modesto@Segundo_ Milenio: HombreHembra_Conoce_Oncorotón(R). Feminismo y tecnociencia*. Barcelona: Editorial UOC [2004].
- Hartman, S** 2008 Venus in Two Acts. *Small Axe*, 12(2), pp. 1–14. DOI: <https://doi.org/10.1215/12-2-1>
- Hudson, P J y McKittrick, K** 2014 The geographies of blackness and anti-blackness: An interview with Katherine McKittrick. *The CLR James Journal*, 20(1/2), pp. 233–240. DOI: <https://doi.org/10.5840/clrxjames201492215>
- Laqueur, T W** 1990 *La construcción del sexo: cuerpo y género desde los griegos hasta Freud*. Madrid: Cátedra [1994].
- Maganto Pavón, E** 2007a *El proceso inquisitorial contra Elena/o de Céspedes (1587–1588)*. Madrid: Método Gráfico.
- Maganto Pavón, E** 2007b La intervención del Dr. Francisco Díaz en el proceso inquisitorial contra Elena/o de Céspedes, una cirujana transexual condenada por la Inquisición de Toledo en 1587. *Archivos Españoles de Urología (Ed. impresa)*, 60(8), pp. 873–886. DOI: <https://doi.org/10.4321/S0004-06142007000800005>
- Martín Casares, A** 2014 Productivas y silenciadas: el mundo laboral de las esclavas en España. En: Martín Casares, A y Periañez Gómez, R (Eds.) *Mujeres esclavas y abolicionistas en la España de los siglos XVI al XIX*. Madrid: Frankfurt am Main: Iberoamericana Editorial Vervuert, S.L., pp. 57–94. DOI: <https://doi.org/10.31819/9783954872947-004>
- Martín Casares, A y Díaz Hernández, M** 2016 Nuevas reflexiones sobre ‘Elena, alias Eleno de Céspedes’, transgénero, redes sociales y libertad en la España del siglo XVI. *Bulletin for Spanish and Portuguese Historical Studies*, 41(1(2)), pp. 27–41. DOI: <https://doi.org/10.26431/0739-182X.1218>
- McKittrick, K** 2006 *Demonic grounds: Black women and the cartographies of struggle*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Mills, C W** 1997 *The Racial Contract*. Ithaca: Cornell University Press.
- Mills, C W** 2007 White Ignorance, in *Race and Epistemologies of Ignorance*. Albany: SUNY Press, pp. 13–38.
- Mitjans, A** 2020 De puentes afrotransfeministas: Articulaciones feministas afrodiaspóricas frente a los procesos de desterritorialización antinegras. *Millcayac: Revista Digital de Ciencias Sociales*, 7(12), pp. 61–84.
- Moreno Mengíbar, A y Vazquez Garcia, F** 2000 Hermafroditas y cambios de sexo en la España moderna. En: Lafuente, A (Ed.) *Monstruos y seres imaginarios en la Biblioteca Nacional*. Madrid: BNE, pp. 91–104.
- Ortega Arjonilla, E (Mayoko)** 2019. Las negras siempre fuimos queer. En *El libro del buen Vmor: Sexualidades raras y políticas extrañas*. (pp. 222–229). Ayuntamiento de Madrid.
- Piqueras, J A** 2012 *La esclavitud en las Españas: Un lazo trasatlántico*. Madrid: Catarata.
- Platero, L; Rosón, M y Ortega, E** 2017 *Barbarismos queer y otras esdrújulas*. Barcelona: Bellaterra Edicions.

Ruiz Rodríguez, J I y Hernández Delgado, A 2017 *Elena o Eleno de Céspedes. Un hombre atrapado en el cuerpo de una mujer, en la España de Felipe II*. Madrid: Dykinson.

Sánchez Vidal, A 2010 *Esclava de nadie*. Madrid: Espasa.

Snorton, C R 2019 *Negra por los cuatro costados. Una historia racial de la identidad trans*. Barcelona: Bellaterra Edicions.

Spillers, H J 1987 Mama's Baby, Papa's Maybe: An American Grammar Book. *Diacritics*, 17(2), pp. 64–81. DOI: <https://doi.org/10.2307/464747>

Sullivan, S y Tuana, N 2007 *Race and Epistemologies of Ignorance*. Albany: SUNY Press.

Toasijé, A. 2019a La historicidad de las comunidades africanas y africano-descendientes denominadas negras en España. En: Maroto Blanco, J M y López Fernández, R (Eds.) *Migraciones y población africana en España: Historias, relatos y prácticas de resistencia*. Granada: Universidad de Granada, pp. 105–125.

Toasijé, A 2019b *Presencia e influencia africana y africano-descendiente denominada negra en la historia y prehistoria de España, frente a la desaffricanización y ultraeuropeización en la construcción del pasado*. Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá.

Vaquero, C et al. 2019 Elena de Céspedes: la asombrosa historia de una mujer que ejerció de cirujana como varón. *Revista española de investigaciones quirúrgicas*, 22(2), pp. 85–88.

Vázquez García, F 2017 Siendo justos con Helena de Céspedes. Cambios de sexo antes de la transexualidad. *Andalucía en la Historia*, pp. 80–84.

Vázquez García, F y Cleminson, R 2010 Subjectivities in transition: gender and sexual identities in cases of sex change and hermaphroditism in Spain, c. 1500–1800. *History of Science*, 48(1), pp. 1–38. DOI: <https://doi.org/10.1177/007327531004800101>

Vázquez García, F y Cleminson, R 2018 *Sexo, identidad y hermafroditas en el mundo ibérico, 1500–1800*. Madrid: Ediciones Cátedra.

Vázquez García, F y Moreno Mengíbar, A 1995 Un solo sexo. Invención de la monosexualidad y expulsión del hermafroditismo (España, Siglos XV–XIX). *Daimon Revista Internacional de Filosofía*, 11, pp. 95–112.

Wekker, G 2016 *White Innocence: Paradoxes of Colonialism and Race*. Durham: Duke University Press Books. DOI: <https://doi.org/10.1515/9780822374565>

