



1.

Los mestizos no nacen, se hacen

Verena Stolcke

A los hijos de español y de india o de indio y española, nos llaman mestizos, por decir que somos mezclados de ambas naciones; esto fue impuesto por los primeros españoles que tuvieron hijos en Indias, y por ser nombre impuesto por nuestros padres y por su significación, me llamo yo a boca llena, y me honro con él. Aunque en Indias, si a uno de ellos le dicen «sois un mestizo» o «es un mestizo», lo toman por menosprecio.¹

Introducción

Como señalaba Julio Cortázar, las palabras pueden cansarse y enfermar como se cansan y enferman los hombres y los caballos. A fuerza de ser repetidas, y muchas veces mal empleadas, terminan por agotarse. En lugar de brotar de las bocas o de la escritura como lo que fueron alguna vez, flechas de comunicación, pájaros del pensamiento y de la sensibilidad empezamos a sentirlas como monedas gastadas y servirnos de ellas como pañuelos de bolsillo, como zapatos usados.² Algo parecido ha ocurrido con la palabra *mestizaje*. En la última edición del *Diccionario de la lengua española* (2001), el término *mestizaje* se refiere al cruce «de diferentes razas» que engendra *mestizos*, pero también a «la mezcla de diferentes culturas que da origen a una nueva». Esta definición presupone que existen diferencias raciales o culturales que el mestizaje se encargaría de borrar.

La historia es valiosa en cuanto nos permite adquirir conciencia del pasado para entender mejor el presente. En la polémica actual acerca de los supuestos efectos corrosivos que tiene la migración internacional para la identidad nacional y la cohesión social en los paí-

1. De la Vega el Inca, 1990, pp. 424-425. Agradezco a Berta Ares Queija su valoración crítica de este artículo.

2. Conferencia de J. Cortázar en el Centro Cultural de Madrid (marzo de 1981) en el quinto aniversario del golpe militar en Argentina (2001, p. 1).

ses receptores, la noción del *mestizaje* es ubicua,³ y ya no está claro si el término se utiliza en un sentido literal, analógico o metafórico. Las circunstancias que originaron a dicha palabra parecen haberse desvanecido en la memoria, si bien el elemento más profundo y crucial en la vida y la historia de una palabra es precisamente su etimología, pues ésta atesora las circunstancias de su nacimiento y la memoria de sus significados.

En este capítulo analizaremos las circunstancias históricas que condujeron al desarrollo de una sociedad *mestiza* en la América hispánica durante el período colonial. La migración y la mezcla entre pueblos y culturas forma parte de la historia humana, mientras que las identidades sociales son siempre creadas y, por lo tanto, históricas.⁴ Como demostraremos, la categoría *mestizo*, al igual que cualquier término de clasificación sociocultural, no es producto de diferencias morales, culturales o «raciales» como tales, sino que está arraigada en los principios de carácter político e ideológico que, provenientes de la España tardomedieval, en la estructura y los valores de la familia que prevalecieron en la metrópolis, y en el régimen de trabajo a que fueron sometidos los indios americanos.

Historiadores y antropólogos han debatido durante décadas acerca de la naturaleza de la sociedad colonial hispanoamericana, su estructura política y sus principios ideológicos, así como de la naturaleza y condición de aquella nueva humanidad que surgió de la conquista, la lógica de su condición económica y social y la reproducción de la jerarquía social a medida que ésta se desarrollaba en el Nuevo Mundo.⁵ Los especialistas han polemizado acerca de cómo y hasta qué punto se transformó la interacción entre la «raza», la condición social y la división del trabajo en la sociedad colonial.⁶ Y en los últimos años

3. Stolcke, 1995, pp. 1-24.

4. Amselle, 1990; Gruzinski, 1999.

5. Entre los primeros investigadores cabe destacar Aguirre Beltrán, 1946; Mörner, 1967 y Stolcke (Martínez-Alier), 1974. Pioneros en la investigación histórico-antropológica acerca de la construcción social y cultural del mestizo en la sociedad colonial son Bernand y Gruzinski (1999). En las últimas dos décadas la historiadora Berta Ares Queija de la Escuela de Estudios Hispano-Americanos (CSIC), en Sevilla, ha producido meticulosos estudios sobre los orígenes y circunstancias que rodearon a los mestizos en el siglo XVI peruano. Véase Ares Queija, 2004; 1997; 1999; 2000; 2005.

6. Chance y Taylor, 1977, pp. 454-487; McCaa, Schwartz y Grubessich, 1978; Seed, 1982, pp. 569-606.

los célebres *cuadros de castas* de la Nueva España del siglo XVIII propiciaron una nueva corriente de investigación sobre la *sociedad de castas*, planteando nuevas cuestiones acerca de la compleja terminología de la clasificación social que estructuraba a la sociedad colonial de manera jerárquica.⁷ En este capítulo me centraré en el devenir de los mestizos como entrada estratégica para analizar la formación social del Nuevo Mundo.⁸

Las sociedades se constituyen históricamente, asimismo, la permanencia y transformación de las sociedades en el tiempo implican mecanismos de reproducción política y social que están invariablemente imbuidos por valores relativos a las relaciones de género. La conquista no se produjo en un vacío ideológico. Los conquistadores y colonizadores trajeron consigo sus propias tradiciones socioculturales y sus convicciones morales. Estos ideales sociomorales dieron forma al orden colonial emergente, a la vez que estas normas se vieron perturbadas por los numerosos retos y desafíos que planteaba el Nuevo Mundo. Por ello es indispensable prestar especial atención a la doctrina contemporánea de la *limpieza de sangre*, una singular concepción genealógica de la condición sociopolítica que tuvo un papel primordial en el ordenamiento de la sociedad tardomedieval hispana. Para comprender cómo se formó la sociedad hispano americana colonial de modo cabal resulta indispensable prestar especial atención a cómo se interrelacionaban la jerarquía social con los principios de identificación social de manera dinámica con los valores y categorías morales con respecto al matrimonio, las formas familiares, la sexualidad y las relaciones de género.

Un mundo nuevo

Los españoles y portugueses fueron pioneros en la expansión europea hacia el norte de África y al Nuevo Mundo, lo que para el filósofo y

7. Cope, 1994; Schwartz y Salomon, 1999; Lewis, 2003; Cabrera, 2003; Silverblatt, 2004; Martínez, 2004; Katzew, 2004; Deans-Smith, 2005.

8. Utilizaré el masculino *mestizo* a menos que indique el femenino. Ello se debe a que la investigación de las experiencias y aportaciones de las mestizas a la historia colonial es todavía muy escasa.

economista escocés Adam Smith (1723-1790) representó el acontecimiento más importante de la historia de la humanidad.⁹ Sus imperios sobrevivieron hasta el siglo XIX, cuando sus sucesores, las potencias coloniales británica y francesa, apenas habían adquirido sus perfiles definitivos. Hasta 1815 España y Portugal no sólo eclipsaban la expansión marítima de Europa sino que enseñaban al Viejo Mundo cómo conquistar y colonizar enormes territorios en el Nuevo Mundo, y cómo enriquecerse con sus vastos recursos naturales y humanos. Las posesiones españolas en México y Perú fueron consideradas como las primeras colonias «mezcladas» donde una minoría de colonizadores españoles creó un orden social enteramente nuevo. La subyugación de la población indígena y la explotación de un creciente número de esclavos negros importados de África dieron lugar a una nueva gama de personas hasta entonces absolutamente desconocidas.

El objetivo primordial de la empresa colonial fue sin lugar a dudas el enriquecimiento del Estado. No obstante, la Iglesia católica tuvo un papel tan importante como la Corona al perfilar las políticas coloniales españolas y portuguesas, y la interrelación de los europeos con los nativos y esclavos africanos.

El mestizaje tiene que ver ante todo con el sexo y la sexualidad, que invariablemente están dotados de significados sociopolíticos. En una época en la que la religión era indisociable de la política, la doctrina teológico-moral de la *limpieza de sangre* tardomedieval prescribía las identidades y la jerarquía social en lo político, lo moral y lo religioso, así como la manera de perpetuarlos en el tiempo. La *limpieza de sangre* se refería a la «calidad de no descender de moros, judíos, herejes o cualquier persona convicta por la Inquisición».¹⁰ Debido a su significado genealógico establecía una estrecha relación entre la virginidad y la castidad de las mujeres, el honor familiar y la preeminencia social de éstas. En la sociedad colonial este código teológico-moral de género desempeñó un papel constitutivo de las relaciones de poder entre los conquistadores europeos y la población nativa,¹¹ que afectó de modo decisivo a la reproducción colonial. Pero las nuevas

9. Smith, 1776.

10. Lira Montt, 1995, pp. 33-34.

11. Stolcke (Martínez-Alier), 1974; Socolow, 1978; Arrom, 1985; Silverblatt, 1987; Seed, 1988; Lavrin, 1989; Stoler, 1995; Dueñas Vargas, 1996; Johnson y Lipsett-Rivera, 1998; Twinam, 1999; Ramírez, 2000.

personas que las extendidas relaciones sexuales de los conquistadores con las mujeres nativas engendraron en el Nuevo Mundo plantearon también nuevos e imprevistos dilemas conceptuales y políticos en relación con los principios de la *limpieza de sangre* metropolitanos.

El devenir de los *mestizos*

En 1523 los dominios americanos fueron jurídicamente incorporados al reino de Castilla. Sus habitantes, los «indios», se convirtieron en vasallos de la Corona. En términos legales y religiosos se los consideraba como *gentiles*, puesto que desconocían las Sagradas Escrituras. Sus *almas pequeñas* merecían protección por parte de la Corona, pero la responsabilidad de instruirlos en la verdadera fe era exclusiva de la Iglesia.¹² Por su condición de *gentiles* se les consideraba de «sangre pura [...] sin mezcla o infección de ninguna secta maldita». Por esta razón, los caciques y principales adquirieron derechos legales para poder disfrutar de las prerrogativas sociales, dignidades y honores de la nobleza española.¹³

Sin embargo, la realidad de la conquista produjo resultados muy distritos. Con algunas notables excepciones, los funcionarios reales, autoridades eclesiásticas y colonos hicieron servir a los indios como mano de obra barata para trabajar en la agricultura, industria minera y servicios personales, exigiendo de manera ilegal cuantiosos tributos que minaron la organización socioeconómica y política de los indios. La conquista militar —los indios lucharon a menudo en ambos— las guerras civiles entre conquistadores, los desplazamientos forzados, el contagio de las enfermedades infecciosas por parte de los colonos, así como el hambre y la sed provocaron un colapso demográfico sin precedentes entre la población nativa.¹⁴ Asimismo, el abuso sexual de las mujeres indias era una práctica común.¹⁵ En su

12. Pagden, 1982.

13. Konetzke, vol. II, 1962, p. 67.

14. Sánchez Albornoz, 1984.

15. Ares Queija documenta la explotación sexual de las mujeres indias por los hombres españoles, así como las estrategias que éstas empleaban para atraerlos sexualmente y beneficiar así a su futura descendencia «mestiza» (2004). Véase también Gil, 1997, p. 15.

Nueva Corónica y Buen Gobierno (1615), el cronista andino Felipe Guamán Poma de Ayala (1534-1615), cuya madre pertenecía a la nobleza inca,¹⁶ nos proporciona una de las críticas más demoledoras de la conquista. En su manuscrito dirigido a Felipe II describía la grandísima destrucción y las brutalidades que los españoles inflingieron a los indios, lo que provocó un enorme desgobierno. Los cuatrocientos dibujos que ilustran la crónica muestran escenas impactantes de los innumerables abusos que los conquistadores, funcionarios reales y clero inflingieron a las comunidades indígenas.¹⁷

Mientras que la España de la Baja Edad Media era concebida como una «república cristiana» que funcionaba a la vez como iglesia e imperio, el Nuevo Mundo no se adecuaba fácilmente a dicho modelo. Para incorporar los dominios americanos en el Imperio español y limitar el abuso de los conquistadores, la orden de los franciscanos y las autoridades coloniales abogaron por el establecimiento de dos naciones separadas, o «repúblicas», en el Nuevo Mundo. Esta división de la sociedad colonial en una *república de españoles* y una *república de indios* reconocía implícitamente la igualdad legal de ambas naciones pero les atribuía una desigualdad en el aspecto moral y la perfección social. Sólo se permitía a los curas y magistrados, con sus mayordomos y sirvientes, se les permitía la entrada en los pueblos de indios. Este modelo dual resultó utópico. A finales del siglo XVI, indios y españoles se habían «mezclado» social, sexual, y económicamente.¹⁸ Los numerosos decretos reales que a lo largo del siglo XVIII prohibían a españoles, *mestizos*, negros y mulatos vivir en los pueblos de indios apenas tuvieron efecto. El elevado número de parientes «mezclados» que vivían en dichos pueblos demuestra que los españoles mantenían constantes relaciones sociales y sexuales con las mujeres indias.¹⁹

Sin ir más lejos, en 1501 el entonces gobernador de la Española (actualmente Haití y la República Dominicana), Nicolás de Ovando,

16. Guamán Poma creció entre españoles y fue catequizado como indio ladino (Adorno, 1988, pp. 4-5).

17. Guamán Poma de Ayala, 1980: XIII; Cabos Fontana, 2000; Adorno y Boserup, 2003.

18. Coello de la Rosa, 2005, p. 67; Maravall, 1949, pp. 199-227; Menegus Bornemann, 1991-1992.

19. Konetzke, *Colección de Documentos* (1953), pp. 491-492, 513, 554, 572, 566; (1962), pp. 53, 74, 238, 285.

informaba a los Reyes Católicos que a su llegada había encontrado a trescientos castellanos que «vivían con mucha libertad y habían tomado las más distinguidas y bellas mujeres locales como *mancebas* contra su voluntad.²⁰ Irónicamente, el propio Ovando había tenido un hijo con una mujer india.²¹ Para promover la evangelización e incrementar la población insular, la Corona apremió a los religiosos para que celebraran matrimonios indios en libertad y sobre todo, para que los españoles se casaran con mujeres indias (y viceversa), a pesar de las prohibiciones anteriores.²²

Las mujeres indias pronto formaron parte de los hogares de los conquistadores y primeros colonos. Pero a pesar de las amonestaciones de la Iglesia, los españoles no solían casarse con mujeres indias a menos que descendieran de las élites indígenas.²³ Por lo general la mayor parte de «mezclados» nacían fuera del matrimonio. En caso de que fueran reconocidos y protegidos por sus padres españoles, se solía separarlos de sus madres indias para que recibieran una educación cristiana.²⁴ Casi todos habían sido abandonados por sus padres. Así, en 1533, la Audiencia y la Cancillería Real de la Nueva España solicitaron a la Corona que proporcionara algún consuelo para el creciente número de descendientes de españoles y mujeres indias que vivían desamparados entre indios.²⁵ Existe además un buen número de casos documentados de conquistadores —Hernán Cortés, Francisco Pizarro,

20. Konetzke, *Colección de Documentos* (1953), pp. 4-5, 9.

21. Su nombre era Diego de Ovando. Participó como capitán en las guerras civiles en Perú (Lockhart, 1994, p. 186).

22. Según un Real Decreto de fecha 19 de octubre de 1514, Fernando el Católico ordenaba a Diego Colón «que si los naturales destes Reinos de Castilla que residen en la Isla Española se casasen con mujeres naturales desa isla, sería muy útil y provechoso al servicio de Dios y nuestro y conveniente a la población desa dicha isla [...] por la presente doy licencia y facultad a cualquier personas naturales destes dichos Reinos para que libremente se puedan casar con mujeres naturales desa dicha isla sin caer ni incurrir por ello en pena alguna, sin embargo de cualquier prohibición y vedamiento que en contrario sea, que en cuanto a esto toca, yo lo alzo y quito y dispense en todo ello [...]» (Konetzke, *Colección de Documentos* (1953), pp. 61-62, 62-63). No he encontrado ninguna prohibición de este tipo; Rípodas Ardanaz, 1977, pp. 230-236).

23. Para algunos de los pocos «matrimonios mezclados» iniciales en el Perú del siglo XVI, véase Ares Queija, 2004, pp. 16-19.

24. Un ejemplo fascinante lo constituye el caso de doña Francisca Pizarro (Rostowski de Díez Canseco, 1989).

25. Konetzke, *Colección de Documentos* (1953), pp. 147, 427.

Diego de Almagro y Hernando de Soto— que vivían con sus concubinas indias mientras que seguían siendo solteros o se casaban con una mujer socialmente apropiada de la península.²⁶ Tampoco era inusual entre españoles tener más de una familia —una en España y otra en las colonias.²⁷

La historiadora Berta Ares Queija ha examinado las partidas del *Primer Libro de Bautismos de Lima*, que a mediados del siglo XVI constituía la única parroquia de Lima, para ilustrar las dificultades que implicaba determinar con precisión el número y grado de parentesco de los descendientes «mezclados» en el Perú del siglo XVI. El registro se extiende de 1538 a 1547 y contiene un total de 1.299 partidas de bautismo, en 833 de las cuales la historiadora fue capaz de identificar la filiación étnica de los progenitores. De ellas, 347 partidas describen la descendencia de españoles e indias (excepto en tres casos donde el padre era indio y la madre española), 20 se refieren a aquellos en que el padre era español y la madre negra o mulata, y 75 describen los hijos de un padre negro y una madre india (excepto en un caso donde era al revés). Solamente 120 partidas sugieren que presumiblemente ambos padres eran hijos de españoles sobre la base de los dobles apellidos indicados en los registros.²⁸ Por lo tanto, como sostiene la autora, mientras que el número de mulatos era aparentemente insignificante frente a los zambaigos, la descendencia de españoles con mujeres indias representaba casi la mitad de la descendencia «mezclada», si bien esta realidad «mestiza» sólo irrumpió etimológicamente con fuerza a partir de 1550.²⁹

Sin lugar a dudas los registros parroquiales ofrecen valiosas aportaciones a las clasificaciones sociales de la América hispanocolonial. Lamentablemente apenas disponemos de dichos registros para el período inicial de la colonia. El registro de bautismo para los nacidos en Lima durante la primera mitad del siglo XVI es una excepción.

En 1565 el Segundo Concilio celebrado en la Nueva España estableció una separación de los libros de matrimonio, bautismo y naci-

26. Miró Quesada, 1965, pp. 12-13; Ares Queija, 2004, p. 17; González Hernández, 2002, pp. 190-214; Konetzke, *Colección de Documentos* (1953), pp. 187, 193.

27. Parma Cook y Cook, 1991.

28. Ares Queija, 2005, pp. 125-126; Ares Queija, 2000, pp. 78-80.

29. Ares Queija, 2000, pp. 80-81.

miento para los españoles, indios y castas.³⁰ Sin embargo, la conformidad con el mantenimiento de los libros parroquiales y el rigor de sus datos parece haber variado considerablemente. A pesar de lo estipulado, a mediados del siglo xvii sólo se guardaban dos libros separados, por ejemplo, en la parroquia de Santa Veracruz (Ciudad de México) para matrimonios, bautismos y nacimientos —uno para los españoles y otro para las *castas*.³¹ De nuevo, en 1770 se exigió a los curas parroquiales que mantuvieran tres libros separados, respectivamente para los naturales, para los españoles y para otras castas.³² A lo largo del siglo xix, en la Cuba colonial existían, por el contrario, dos registros diferentes (que operaban al mismo tiempo): uno para los blancos y otro para los llamados *pardos* y *morenos*.³³ Estas diferentes prácticas también sugieren que las identidades y distinciones coloniales se desarrollaron gradualmente y que variaron según las circunstancias sociodemográficas regionales.³⁴

Al principio la descendencia habida entre españoles e indios no fue distinguida como una nueva categoría sociolegal. El término *mestizo* no aparece en el mundo hispano colonial hasta 1539, cuando consta una mestiza por primera vez en una partida del Libro de Bautismos de Lima en referencia a la hija de un indio que sirvió como mitayo de don Pedro de Villa Real, chambelán del conquistador Francisco Pizarro. En su *Historia general y natural de las Indias* (1535), el cronista Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés describía a los *mestizos* americanos como «los hijos de cristianos e de indios». ³⁵ El término no vuelve a figurar hasta 1545 y en sólo tres casos.³⁶ Los fun-

30. De acuerdo con Garzón, la petición de mantener separados los registros parroquiales se extendió al resto de las colonias únicamente en 1614 (Garzón Balbuena, 2006, pp. 2-3); Ares Queija opina, en cambio, que esta norma ya estaba vigente en el virreinato de Perú durante la segunda mitad del siglo xvi. Tanto era así que se penalizaba a los curas parroquiales que no mantenían los registros debidamente separados (comunicación personal).

31. Hernán Cortés fundó la parroquia de Santa Veracruz en 1526 y su construcción se finalizó en 1568. El registro matrimonial para españoles se creó en 1568, y aunque el libro para las castas data de 1646, los datos relativos a uniones «mixtas», como muestra Love, no son siempre de fiar (Love, 1971, pp. 79-81).

32. Alvar, 1987, p. 48; Deans-Smith, 2005, p. 12.

33. Love, 1971, p. 80; Stolcke (Martínez-Alier), 1974; Konetzke, 1946, pp. 581-586.

34. Alvar, 1987.

35. Fernández de Oviedo, 1851-1855, I, p. 105.

36. Ares Queija, 2000, pp. 82-83. Según Harth-Terré (1965, p. 135), la mujer india con quien un español tenía descendencia era descrita generalmente como «su india»

cionarios y colonos españoles solían utilizar la fórmula «*hijo de español tenido en India*» para describirlos.³⁷ Pero cuando a mediados del siglo XVI aumentó su número y presencia social, se generalizó el término genérico *mestizo* (derivado del latín *mixticius* o mezclado), que se convirtió en una categoría jurídico-social de clasificación administrativa formal que segregó a este colectivo de los españoles e indios en términos político-legales. Así, en contraste con la multitud de denominaciones locales y regionales que se aplicaban de forma coloquial a los «mezclados», el término *mestizo* se convirtió en la designación oficial empleada para la recaptación o exención del tributo, reclutamiento de la mano de obra, acceso a cargos públicos o religiosos, etc.³⁸ Este término también empezó a ser utilizado en registros bautismales y matrimoniales, siempre y cuando éstos existieran.³⁹ Llegados a este punto, el poder performativo de esta nueva categoría de identificación sociopolítica ratificó no sólo la distancia sino también la desigualdad entre los progenitores de *mestizos* en la lucha simbólica por la posición política y derechos sociales en la colonia. La parte india que solía ser la madre, era progresivamente considerada socialmente inferior excepto si era de origen noble. Dicho de otro modo, cuando se institucionalizó una designación distinta para la descendencia «mixta» que la separaba en tanto que una categoría sociopolítica aparte en razón a su origen «mezclado», su madre y su padre empezaron a ser diferenciados socialmente y no a la inversa.

en el registro bautismal de Lima. En los pocos casos en que no consta el nombre del padre, el hijo era inscrito como «hijo de cristiano y de india». Harth-Terré considera que Don Pedro de Villa Real no tuvo una hija, sino un hijo. No fue hasta la década de 1580 cuando los mestizos de La Española fueron tratados como una categoría social separada (Guitar, <http://www.svsu.edu/Herman/MHD/cultura.htm>. 3-4).

37. Konezke, *Colección de Documentos* (1953), pp. 147, 168. Hasta la década de 1550 la descripción de «hijos de españoles y mujeres indias» era la más común. El término *mestizo* se generalizó cuando su número comenzó a preocupar a las autoridades civiles y eclesiásticas (Ares Queija, 1997, pp. 42-43; Ares Queija, 2000, p. 82. Sobre la prohibición real en la década de 1520 de que los españoles trasladaran a España a «ningún hijo que hubiese habido en mujer natural de las dichas Indias a estas partes (España) sin licencia nuestra...», véase Gil, 1997, pp. 19-21 (la cursiva es mía).

38. En el *Corpus* de la Real Academia Española de la Lengua el término *mestizo* aparece por vez primera en 1487 en un documento acerca de la refutación de un libelo herético. La subsiguiente entrada de 1513 hace referencia al híbrido de un perro. La primera entrada para la América española está tomada de Gonzalo Fernández de Oviedo (Real Academia Española, 2006).

39. Alvar, 1987.

Habitualmente la proliferación de mestizos ha sido atribuida al escaso número de mujeres europeas que llegaron al Nuevo Mundo. Ese desequilibrio en la tasa sexual de conquistadores y colonos que provenían del Viejo Mundo no explica, sin embargo, por qué los españoles tan rara vez se casaban con las madres indias de sus hijos «mestizos». De acuerdo con la concepción bilateral del parentesco y la filiación que prevalecía en la sociedad española de la época, una persona se consideraba como descendiente por igual de ambos progenitores. Por lo tanto los *mestizos* americanos, a través de sus madres indias eran, por un lado, reconocidos como descendientes de los primeros habitantes del Nuevo Mundo. Por el otro, a través de sus padres españoles se les reconocía como descendientes de aquellos que habían invadido y se habían apropiado de sus tierras por la fuerza. A causa de esta regla de descendencia bilateral el matrimonio legítimo entre iguales en posición social era también una condición *sine qua non* para preservar y perpetuar la jerarquía de honores sociales y de derechos jurídicos en la sociedad colonial. Y ya que pocos españoles se dignaban a contraer matrimonio con una india, los *mestizos* eran forzosamente y en su mayoría hijos ilegítimos. Por todas estas razones sociosexuales y morales los *mestizos* adquirieron una identidad sociopolítica excepcionalmente ambivalente que a la larga se tradujo en unas relaciones con las élites españolas y criollas cargadas de tensión y desconfianza.⁴⁰

40. Los términos empleados para designar a quienes nacieron de las relaciones sexuales entre colonizadores y colonizadas exhiben importantes diferencias regionales, políticas y culturales. En el imperio colonial británico, los llamados *half-breeds* fueron denominados *anglo-indians* o *anglo-egyptians*. En lugar de mezclar sus antecedentes estas categorías ordenan sus progenitores de modo jerárquico literal. En contraste, no parece haber existido una categoría social específica para individuos «mezclados» en el Imperio Otomano aunque evidentemente se producían relaciones sexuales entre colonizadores y colonizadas. Estas variaciones terminológicas tienen que ver con los distintos sistemas de matrimonio y de filiación y las consecuentes reglas de adscripción de los individuos a grupos sociopolíticos. Un tema que debería ser abordado desde la investigación comparativa. Para un análisis de la identidad ambivalente de los mestizos en el Perú de finales del siglo XVI, véase Ares Queija y Grzinski, 1997, pp. 37-59. Véase también Coello de la Rosa, 2006, pp. 56-67.

El hecho de ser *mestizos*

Los indios que sobrevivieron al colapso demográfico y el creciente grupo intermediario de *mestizos* en la América hispánica se encontraron muy pronto socialmente discriminados y económicamente en desventaja con respecto a los españoles y criollos. El reconocimiento formal de los indios como vasallos y súbditos de la Corona no les protegía de la expropiación de sus tierras y medios de vida ni tampoco del desprecio de los españoles. Así, a mediados del siglo XVI los *mestizos* empezaron a su vez a ser contemplados con aprehensión y desconfianza.

Después de 1520 no hubo más decretos reales que fomentaran el matrimonio de los colonos con sus concubinas indias. En 1538 el primer virrey de la Nueva España, don Antonio de Mendoza, conde de Tendilla (1535-1550), solicitó al rey la promulgación de un Real Decreto que obligara a los colonos españoles que tenían indios encomendados a desposarse con mujeres de la península. El monarca no sólo siguió las recomendaciones del virrey sino que además prometió conceder encomiendas a perpetuidad a aquellos colonos que se casaran con mujeres españolas,⁴¹ aunque la Iglesia continuaba fomentando el mestizaje al recomendar el matrimonio cristiano entre indios y españoles en interés de la salvación de sus almas. Sin embargo, don Francisco Pizarro, conquistador y primer gobernador de Perú (1532-1541) así como su successor en el cargo, don Cristobal Vaca de Castro (1541-1544), seguramente expresaron el sentimiento que predominaba entre la élite española al oponerse a tales uniones. En un informe escrito poco tiempo antes del asesinato de Francisco Pizarro a manos de los partidarios de Diego de Almagro durante las guerras civiles, el conquistador avisaba al monarca de la gran cantidad de españoles que satisfacían sus «deseos lascivos» con las indias que vivían en sus hogares, a pesar de las normas estrictas que prohibían a mujeres de dudosa moral —embarazadas o que al poco tiempo hubieran dado a luz— vivir bajo el mismo techo a menos que fueran sirvientas.⁴² Francisco Pizarro seguramente estaba bastante menos preocupado por la virtud de sus compatriotas que por los riesgos políticos que

41. Konetzke, *Colección de Documentos* (1953), pp. 187, 193.

42. Konetzke, *Colección de Documentos* (1953), p. 209.

constituía aquella descendencia mestiza, especialmente en la capital inca del Cuzco.⁴³

La primera generación de conquistadores y autoridades reales no escatimaron esfuerzos en reconocer y dotar a su progenie *mestiza*, y unos pocos llegaron incluso a casarse con sus madres indias.⁴⁴ Por ejemplo, en 1548, en Ciudad de México, los españoles fundaron una escuela para *mestizos* conocida con el nombre de Colegio de San Juan de Letrán. Los conventos que se fundaron en el Cuzco ofrecían a las *mestizas*, especialmente a las hijas de los primeros conquistadores, oportunidades de educación y ascenso social.⁴⁵ Algunos *mestizos* llegaron incluso a ser ordenados sacerdotes, como el expósito cuzqueño Francisco de Ávila (1573-1647), quien se convirtió en un implacable extirpador de idolatrías.⁴⁶

No obstante, este trato favorable constituía más la excepción que la norma e introdujo además sensibles desigualdades sociales entre los propios *mestizos*, que a la larga reforzaron su posición social ambivalente. A mediados del siglo XVI la reputación de los *mestizos* empeoró, así como su condición general a medida que aumentaba la burocratización del orden colonial. Ahora los *mestizos* eran sospechosos de *tener malas inclinaciones* y de *ser mal intencionados*.⁴⁷ Éstos eran adjetivos político morales que ponían de manifiesto la desconfianza que inspiraban. En sus informes las autoridades coloniales llamaban constantemente la atención acerca del hecho de que los *mestizos* y *mestizas* vivían con gran desorden moral entre los indios. Por ejemplo, en 1568 el rey Felipe II solicitó al quinto virrey del Perú, don Francisco de Toledo (1568-1581), que informara al Consejo

43. Francisco Pizarro tuvo una hija llamada Francisca (1534) y un hijo llamado Gonzalo (1535) con la hija del inca Atahualpa, Quispe Isa, bautizada con el nombre cristiano de Inés, con la cual Pizarro, sin embargo, nunca se casó. Pizarro había capturado al inca Atahualpa a quien ejecutó en agosto de 1533. Los hijos fueron separados de su madre y educados por su padre. Como otros mestizos de ascendencia noble, el rey les ordenó abandonar Perú y vivir en España para desarraigar a su dinastía y prevenir futuras rebeliones (Rostworowski de Díez Canseco, 1989). Véase también González Hernández, 2002.

44. Para un análisis de las estrategias que los padres españoles utilizaban para transmitir sus propiedades y encomiendas a sus hijos mestizos en el Perú del siglo XVI, véase Ares Queija, 2005.

45. Burns, 1999.

46. Bernard y Gruzinski [1993] 1999, vol. II, pp. 316-319.

47. Konetzke, *Colección de Documentos* (1953).

de Indias y propusiera soluciones a los problemas causados por el hecho de que «los *mestizos*, por inducción de sus madres indias, vestían como indios para pasar desapercibidos entre sus parientes maternos después de haber cometido un crimen». ⁴⁸ Una vez la Corona consiguió imponer su maquinaria administrativa, numerosos decretos reales limitaron las oportunidades para el ascenso económico y social de los *mestizos*. ⁴⁹ Estos comenzaron a ser asociados con otras categorías sociales consideradas como inferiores, como los mulatos y zambaigos (los hijos de padres negros y mujeres indias, o viceversa), lo que significaba que compartían las incapacidades sociales de éstos. Como consecuencia a los mestizos les resultaba cada vez más difícil ser admitidos a los seminarios y/o acceder al sacerdocio. ⁵⁰ Del mismo modo, a los indios y mulatos también se les prohibió llevar armas, acceder a cargos administrativos o eclesiásticos y poseer *encomiendas* (donaciones reales de tributo y mano de obra nativa). ⁵¹

Mestizos: semejanza o amenaza

Las autoridades coloniales y las élites locales, especialmente los *criollos*, quienes eran a menudo sospechosos de tener ascendencia india o mestiza, tenían motivos para recelar de los *mestizos*. ⁵² Estos eran la evidencia tangible de que las fronteras entre la república de españoles y la república de indios distaban de ser impermeables. Y no solo eso, sino que debido a su origen mixto su fidelidad hacia la Corona y

48. Konetzke, *Colección de Documentos* (1953), p. 436.

49. El masivo *corpus* legislativo promulgado por la Corona refleja un ideal. Los abundantes informes enviados por las autoridades coloniales y las respuestas de la Corona en forma de edictos y decretos ilustran las muchas contradicciones a que se enfrentaba la Administración del imperio colonial español y las políticas propuestas.

50. Ares Queija ha estudiado las reclamaciones de la primera generación de *mestizos* del virreinato del Perú debido a un Real Decreto de 1578 que prohibía a los obispos y arzobispos aceptarlos para el sacerdocio. El proceso duró toda una década. Lo que llama la atención es cómo los *mestizos* enfatizan las virtudes de su descendencia hispanoindia, el realce simbólico de sus madres y sus propios méritos como evangelizadores ideales (Ares Queija, 1997, pp. 48-59).

51. Para algunos de los Reales Decretos promulgados a tal efecto, véase Konetzke, *Colección de Documentos* (1953), pp. 256, 436, 479, 490, 491.

52. Solórzano y Pereyra, 1972, pp. 442-444.

sus representantes resultaba muy dudosa. En tiempos de inestabilidad política, la identidad ambivalente de los *mestizos* llegó a ser decisiva. El contencioso acerca de la perpetuidad de las *encomiendas*, que enfrentaba a los conquistadores y a las autoridades metropolitanas por la soberanía en las colonias, es un claro ejemplo. El problema giraba en torno a la posibilidad de otorgar a los *mestizos* el derecho a heredar las *encomiendas* de sus antepasados españoles. Existía además la constante amenaza de rebeliones indias contra las autoridades coloniales, lo que ponía a prueba sus lealtades políticas. En el caso peruano, las guerras intestinas entre conquistadores por el poder político y la larga resistencia incaica desgarraron el virreinato durante y después de la conquista.⁵³ Por el contrario, a lo largo del siglo XVI la Nueva España vivió un período de relativa estabilidad y consolidación del gobierno colonial.⁵⁴ No obstante, a mediados de siglo las élites locales de ambos virreinos pusieron de manifiesto agravios políticos y económicos similares ante la Corona con respecto al acceso a los recursos naturales y humanos, lo que sin duda afectó también la percepción y posición social de los *mestizos* en la colonia.

La conquista militar y política equivale siempre a una conquista económica. Lo que estaba en juego en la conquista de las Indias no era solamente el territorio *per se* sino la fuerza de trabajo de los indios. En las Antillas la Corona premió individualmente a los conquistadores concediéndoles el derecho al trabajo de los indios en forma de *repartimientos* en las tierras y en las minas de los encomenderos.⁵⁵ Los encomenderos, a su vez, tenían que asegurar el bien material y espiritual de aquellos indios. Hasta la década de 1540 no tenían el derecho

53. Coello de la Rosa, 2006. *The Harkness Collection in the Library of Congress. Document from early Peru. The Pizarros and the Almagros, 1531-1651*, 1936.

54. Wachtel, 1971; Bernand y Gruzinski [1993] 1999, vol. II, p. 140; Canny y Pagden, 1987; Gutierrez, 1990. Existen, sin embargo, algunas excepciones, como la presunta conspiración de encomenderos organizada en la década de 1560 y una rebelión de criollos descontentos en 1624 contra el virrey Diego de Carrillo de Mendoza y Pimentel, marqués de Gálvez y conde de Priego (1621-1624), en que se prendió fuego al palacio virreinal.

55. De acuerdo con Lockhart, el *repartimiento* tenía su origen en las divisiones hechas por Colón en La Española y desde allí se extendió (extendieron) hacia el continente. En su formato legal, las concesiones de mano de obra india en Perú y Nueva España debían más al repartimiento de las Antillas que a la *encomienda* oficial. El término *repartimiento* se mantuvo en la lengua popular y oficial para designar el área geográfica de dicha concesión (Lockhart, 1999, p. 5).

de exigirles ningún tributo. No obstante los indios prácticamente trabajaban por nada y su índice de mortalidad era extraordinariamente alto.⁵⁶

La perpetuidad de las encomiendas, basadas en la exacción del tributo y el trabajo de los indios, se convirtió en un tema espinoso en la lucha por el poder entre las élites criollas y la Corona pues estaba en juego la propia lógica colonial.⁵⁷ En 1536 la Corona decretó que las encomiendas serían concedidas por dos vidas, la del encomendero y la de su heredero (la concesión de la extensa encomienda de Hernán Cortés a perpetuidad fue sin lugar a dudas una excepción). Para proteger a los indios de la explotación de los encomenderos, asegurar la provisión de mano de obra nativa y garantizar la futura soberanía real sobre los dominios coloniales, en 1542 la Corona promulgó las *Leyes nuevas* que certificaban el fin del sistema de encomiendas a la muerte de sus poseedores, poniendo los indios bajo la tutela real. La reacción no se hizo esperar. Los conquistadores y sus descendientes protestaron violentamente contra dichas *Leyes* y exigieron que sus encomiendas fueran concedidas a perpetuidad. Particularmente los herederos *mestizos* eventuales poseían intereses políticos y económicos para conseguir la perpetuidad. Así, en 1545 un buen número de encomenderos, liderados por Gonzalo Pizarro, se alzaron contra la autoridad real y ejecutaron al primer virrey del Perú, don Blasco Núñez Vela. Alarmado por la dimensión de la protesta, el emperador Carlos V reconsideró las leyes que abolían la transmisión hereditaria de las encomiendas.⁵⁸ Un Real Decreto del 27 de febrero de 1549 prohibía a mulatos, *mestizos* e «ilegítimos» el derecho a disponer de la mano de obra india.⁵⁹

En la década de 1560 los *encomenderos* se habían transformado en una especie de aristocracia colonial. Rumores de una inminente

56. Lockhart, 1999, pp. 1-26; Crosby, 1972; Cook, 1981.

57. Tras la promulgación de las *Leyes de Burgos* de 1512 la Corona trató de regular el repartimiento de indios, aunque sin mucho éxito (Konetzke, *Colección de Documentos* (1953), pp. 38-57).

58. Konetzke, *Colección de Documentos* (1953), pp. 216-226.

59. Konetzke, *Colección de Documentos* (1953), pp. 256. Ares Quejja ha llamado la atención sobre el escaso interés de los investigadores en la autorización de la Corona a los mestizos legitimados para que pudieran heredar las encomiendas de sus padres (1997, pp. 40-42). Esta falta de claridad probablemente refleja una práctica colonial contradictoria y confusa.

revuelta contra los representantes de la Corona se extendían por todo el virreinato peruano. Mucho más al norte, en el virreinato de la Nueva España, la presunta o real conspiración contra el poder metropolitano (algunas veces señalada como la rebelión de los encomenderos de 1566), ocurrió prácticamente al mismo tiempo. Martín Cortés, el segundo marqués del Valle de Oaxaca, era el supuesto líder de la conspiración junto con los hermanos Alonso y Gil González de Ávila.⁶⁰ El hijo del conquistador había vuelto de Europa a Nueva España en 1563. La encomienda de su padre había sido concedida a perpetuidad, pero por aquellas fechas la Corona empezó a cuestionar su legalidad. La Audiencia convocó a Martín Cortés para dar cuenta de las irregularidades que supuestamente había cometido en la recaudación del tributo. Asimismo, se le notificó de la existencia de una Real Cédula en la que se prohibía la sucesión de su encomienda por más de tres vidas. La promulgación del real decreto hizo aumentar el descontento entre las élites criollas. Y no solo eso, sino que crecieron rumores acerca de una conspiración para derrocar al virrey y coronar a Martín Cortés como emperador de Nueva España.⁶¹ Sea como fuere, los hermanos Ávila fueron condenados a muerte y ejecutados públicamente el 3 de agosto de 1566, mientras que Cortés fue exiliado a España.⁶²

La ilegitimidad de muchos *mestizos* era un serio obstáculo para convertirse en herederos de los títulos y propiedades de sus padres españoles. En 1556 el Consejo de las Indias consultó al rey para reformar nuevamente las *Leyes nuevas*, y propuso que los hijos naturales de los conquistadores — hijos de solteros nacidos fuera del matrimonio — pudieran heredar las encomiendas.⁶³ Esta controvertida propuesta iba dirigida explícitamente a los *mestizos*, pero nunca «a los hijos de mujeres negras porque había que prevenir aquellas uniones grotescas dado que no podía esperarse que los españoles se casaran

60. Martín Cortés era el hijo legítimo de Hernán Cortés y Juana de Zúñiga. También era el (joven) hermanastro del otro Martín que el conquistador tuvo con la famosa india Marina, Malintzin o Malinche, su intérprete y compañera en la conquista de la Nueva España. Hernán Cortés había reconocido y educado al primer Martín, quien se convirtió en testigo de vista de la rebelión. Para una descripción un tanto romántica, véase Lanyon, 2004.

61. Bernand y Gruzinski [1993] 1999, vol. II, pp. 138-141.

62. Kahler, 2006; Lanyon, 2004, pp. 148-179; Jiménez-Abollado, 2006.

63. Konetzke, *Colección de Documentos* (1953), pp. 346-347.

con aquellas mujeres negras con quienes habían tenido descendencia».⁶⁴ Sin embargo, las autoridades coloniales no estaban dispuestas a ser tan generosas con ellos. El virrey del Perú, don Diego López de Zúñiga y Velasco, conde de Nieva (1561-1564), defendió la perpetuidad de las *encomiendas*, pero fue inflexible con la posibilidad de que *mestizos* y especialmente mulatos pudieran heredarlas de sus padres españoles. En un extenso informe de 1562, el conde de Nieva avisaba al rey del gran peligro que amenazaba al Perú si los españoles continuaban casándose con mujeres indias. El peligro, según el conde, no era otro que la amenaza de que aquellos *mestizos* pudieran rebelarse contra el gobierno colonial y derrocarlo. La solución pasaba, pues, por prohibirles casarse con mujeres indias, esclavas o extranjeras bajo pena de perder sus *encomiendas* así como el derecho a cederlas al primogénito.⁶⁵

Los contemporáneos eran seguramente conscientes de que una prohibición matrimonial de este tipo apenas podía prevenir el nacimiento (ilegítimo) de *mestizos* y mulatos fuera del matrimonio. Para prevenir el incremento de *mestizos* y zambaigos, un funcionario de la Corona llegó a sugerir que se prohibiera tajantemente a españoles y negros mantener relaciones sexuales con mujeres indias a riesgo de que su progenie fuera esclavizada.⁶⁶ No obstante, la Corona no interfirió con la doctrina eclesiástica de la libertad de matrimonio hasta finales del siglo XVIII. La controversia (legal) político-jurídica sobre si debía asignarse *encomiendas* a los hijos ilegítimos de españoles en caso de no haber ningún heredero legítimo o viuda continuó hasta bien entrado el siglo XVII.⁶⁷

La amenaza que representaba la resistencia de los indios para las autoridades coloniales fue otra fuente de inestabilidad política. Su desafío a las autoridades coloniales del virreinato del Perú duró hasta la dramática rebelión de Túpac Amaru II (1780-1783). Las re-

64. Konetzke, *Colección de Documentos* (1953), p. 347.

65. «Carta Información a S.M., del Conde de Nieva, Virrey del Perú, y Comisarios del Perú, acerca de la conveniencia de perpetuar las *encomiendas* o repartimientos de indios, Los Reyes, 4 de mayo de 1562», en Levillier, 1921, pp. 395-471, esp. 422-423. Agradezco a Ares Queija por llamar mi atención sobre este importante documento que ella analizó en 2005, pp. 121 y 129-130 y Ares Queija, 2000, p. 44, nota 16.

66. Ares Queija, 2005, p. 136.

67. Konetzke, *Colección de Documentos* (1953), pp. 559-566; Canny y Pagden, 1987, p. 53.

vueltas e insurrecciones que tuvieron lugar en el Virreinato de Nueva España durante la segunda mitad del siglo XVII nunca alcanzaron, en cambio, la enconada resistencia de los neoincas ni la trascendencia de las insurrecciones lideradas por Túpac Catari (1781) y Túpac Amaru II.⁶⁸

Las autoridades coloniales habían avisado insistentemente que los *mestizos* podrían participar en las rebeliones indígenas, así como prestar su apoyo a las élites criollas. Ares Queija ha señalado las conexiones que existían entre los *mestizos* del Cuzco y los incas resistentes de Vilcabamba. La documentación manejada muestra la activa implicación de un número significativo de *mestizos* en la revuelta de 1567 —una de las seis supuestas conspiraciones planeadas por españoles y *criollos* desafectos contra las autoridades coloniales.⁶⁹ Desde Vilcabamba, al norte del Cuzco, Manco Capac II —también llamado Manco Inca— había asediado el Cuzco por espacio de un año, sin éxito (1536-1537). Desde aquella derrota y hasta finales de la década de 1560, las tropas españolas se vieron continuamente hostigadas por los incas mediante tácticas de guerrilla. Pero hasta 1572 un ejército liderado por los generales Martín Hurtado de Arbieto y Juan Álvarez Maldonado no conquistó la fortaleza de Hatun Pucará y capturó a Túpac Amaru I y a sus seguidores. Túpac Amaru fue conducido al Cuzco donde se le juzgó por alta traición y fue decapitado en la plaza Mayor. Aunque el virrey Francisco de Toledo quiso acabar con la dinastía inca de manera ejemplar, el mito del Imperio Inca perduró en la memoria.⁷⁰ El virrey Toledo escribió una carta a Felipe II, con fecha en Cuzco, 1 de marzo de 1572, en la que señalaba:

Vuestra Majestad tiene proveído por sus cédulas reales que no consienta traer armas a los mestizos, hijos de españoles y indias [...] Mandé que se ejecutase con rigor, [...] aunque no sin querrela de muchos de los mestizos, que alegaban unos que no se debía entender con ellos por ser hijos de los conquistadores, [...] otros [...] que eran casados, otros que eran hijos de encomenderos y otros que por sus personas habían servido en algunas entradas y descubrimientos. Y ayudábanles los pa-

68. Flores Galindo, 1987; Burga, 1988; Thomson, 2003; Serulnikov, 2003.

69. Ares Queija, 2000, pp. 44, 46-48; Bernand y Gruzinski [1993] 1999, vol. II, pp. 68-80.

70. Rostworowski, 2001; Montoya Rojas, 2006; Gutiérrez, 1990, pp. 3-7.

dres y parientes vivos con la representación de la calidad de sus personas y los servicios que han hecho a Vuestra Majestad.⁷¹

Al final de su gobierno, el Virrey Toledo había logrado acabar con el poder de los *encomenderos*.⁷²

Limpieza de sangre: antecedentes ideológicos peninsulares de las clasificaciones sociales coloniales

Queda claro que los *mestizos* no eran una categoría social homogénea. Su inestable posición e identidad social tenían que ver con los contactos que inevitablemente mantenían con los otros grupos sociales que integraban la jerarquía social en la colonia. A menudo el estigma moral de su ilegitimidad se veía agravado por la sospecha de que además estuviesen «contaminados» por causa de la mezcla con esclavos africanos o su progenie mulata. Así, hacia el siglo XVIII se había generalizado la opinión de que los «mulatos, pardos, zambos y otras castas estaban viciados desde su nacimiento y tenían malos hábitos, siendo la mayoría de ellos espurios, adulteros e ilegítimos».⁷³ Ello era debido a que la jerarquía social no era solamente un asunto político-social sino que estaba inspirada además por una ideología de desigualdad moral.

Por lo tanto, los esclavos africanos tuvieron tanto impacto como la población nativa y sus descendientes en la formación de la compleja jerarquía político-jurídica y económica de la América hispánica. Se estima que el número de africanos que fueron transportados a América como esclavos durante la época colonial oscila entre 10 y 15 millones.⁷⁴ En el siglo XVIII el número de esclavos disminuyó en la península, pero aumentó ostensiblemente en el Caribe, América Cen-

71. Cuzco, I/III/1572, citado en Ares Queija, 2005, p. 121.

72. «Francisco de Toledo», *Wikipedia, the free encyclopedia*, http://en.wikipedia.org/w/index.php?title=Francisco_de_Toledo&printable=yes (accedido el 27 de febrero de 2006).

73. Konezke, *Colección de Documentos* (1962), pp. 823-824. Solórzano y Pereyra, 1972, p. 443.

74. Curtin, 1969.

tral y del Sur.⁷⁵ Cuatro quintas partes llegaron a las colonias entre la primera década de 1700 y mediados del siglo XIX.⁷⁶

En un primer momento los negros, mulatos y esclavos africanos habían llegado desde la península en el séquito de los conquistadores. Se les conocía como negros ladinos (negros que hablaban castellano) o negros mansos porque se suponía que estaban bautizados y conocían la lengua y la cultura de los colonizadores españoles. Durante el siglo XV no era extraño que hubiera esclavos africanos en los hogares españoles en la península. La mayoría de ellos habían sido adquiridos a los portugueses, quienes traficaban en la costa de Guinea, una región que hoy día abarca Senegal, Gambia, Guinea —Bissau, Guinea— Conakry, parte de Mali y Burkina Faso.⁷⁷ Además los piratas españoles capturaban a esclavos bereberes de fe musulmana en el norte de África. Y cuando los moriscos descendientes de la aristocracia musulmana se rebelaron en la nochevieja de 1568 con el propósito de recuperar Granada, a aquellos que fueron capturados se les condenó a la esclavitud.⁷⁸ Para la mentalidad de la época no existían individuos de más baja condición social que los negros y esclavos provenientes de Guinea. En efecto, en Luanda los traficantes portugueses se referían a los esclavos negros como «brutos sin inteligencia ni entendimiento» y «casi, si puede decirse, seres irracionales».⁷⁹ Los esclavos del norte de África disfrutaban, en cambio, del dudoso beneficio de pertenecer a una superior, aunque mayoritariamente despreciada, cultura musulmana.

De acuerdo con la opinión popular española de la época, la piel negra de los esclavos manumisos, de los negros nacidos en libertad o de los mulatos delataba su descendencia de los bárbaros africanos. Los criterios tardomedievales europeos de identificación se solían basar en la tipología aristotélica que diferenciaba entre bárbaros y civilizados, para definir a los extranjeros.⁸⁰ La conquista de América dio lugar a un intenso debate escolástico entre autoridades civiles, eclesiásticas e intelectuales acerca de la naturaleza de los indios y, sobre

75. Pagden, 1982.

76. Klein, 1986, p. 93.

77. Martín Casares, 2000; Earle y Lowe, 2005.

78. De Zayas, 1992, pp. 216-242.

79. Citado en Boxer, 1963, p. 29.

80. Lowe, 2005, p. 8.

todo, si debían ser esclavizados: la respuesta fue negativa. En cambio, la justificación aristotélica de la «esclavitud natural» de los africanos, que sostenía que algunos individuos son amos y otros esclavos, apenas fue contestada en España y mucho menos en las Indias. Las autoridades civiles y eclesiásticas, así como los colonos, sostenían que la esclavitud africana era un mal necesario para el florecimiento de las colonias. En el siglo XVI solamente encontramos algunos críticos de la esclavitud africana en la Orden de los Predicadores y en la Compañía de Jesús. Mientras el dominico Tomás de Mercado, OP, declaraba la esclavitud de los africanos como un pecado mortal y deploraba los abusos que comportaba, de acuerdo con Bartolomé de Albornoz no existía ninguna causa justa o razón para esclavizarlos. Los jesuitas Luis de Molina y Alonso de Sandoval, más circunspectos y paternalistas, rechazaron la crueldad pero nunca desaprobaron la esclavitud africana como tal. Los más abiertos y radicales críticos fueron Francisco José de Jaca y Epifanio de Moirans, dos frailes capuchinos, quienes a finales del siglo XVII provocaron un revuelo cuando juzgaron ilícita la esclavitud de cualquier ser humano. A consecuencia de ello fueron detenidos, expulsados de Cuba y enviados de vuelta a España.⁸¹

La «sangre negra» se consideraba impura porque se asociaba con la esclavitud. Un cuerpo negro o mulato exhibía el signo visible de su genealogía «bárbara».⁸² Como ya se ha dicho, la legitimidad de la conquista residía en el compromiso de la Corona de implantar la fe cristiana en los nuevos dominios. Los esclavos africanos eran considerados aptos para ser evangelizados al igual que los demás seres humanos. Era responsabilidad del amo, en efecto, civilizar, esto es, cristianizar a los esclavos. Solamente se permitía establecerse en las Indias a los cristianos viejos. A todos aquellos que podían entorpecer la misión evangelizadora se les prohibía ir al Nuevo Mundo. Ni a «moros, ni a judíos, ni a heréticos, ni tampoco a reconciliados o cristianos nuevos excepto si eran negros o esclavos que habían nacido ya en manumisión» se les permitía embarcarse hacia América.⁸³ Esta

81. Alonso de Sandoval, 1987; pp. 17-25. Véase también Scelle, vol. I, 1906; De Jaca, 2003.

82. Lowe, 2005, p. 7.

83. Citado en Friedemann, 2006.

prohibición se extendió rápidamente a los descendientes de éstos y estuvo en vigor hasta bien entrado el siglo XVIII.⁸⁴

Pero a pesar de estarles vedado el pasaje a las Indias, los «cristianos nuevos» llegaron sin demasiados problemas al Nuevo Mundo.⁸⁵ En 1569 el rey Felipe II había ordenado el establecimiento del Santo Oficio en el Perú (1570) y Nueva España (1571). Las brutales persecuciones de la Inquisición, así como las condenas y ejecuciones de judíos conversos sospechosos de practicar el judaísmo alcanzaron un punto álgido a mediados del siglo XVII en ambos virreinos. Estas acusaciones de supuestos criptojudíos, ya fueran verdaderas o el producto de conflictos sociales, son también un indicio de que la doctrina de la *limpieza de sangre*, que estructuró la sociedad ibérica tardomedieval, tuvo un papel igualmente incisivo en la organización sociojurídica de la nueva realidad humana americana.

La conquista del Nuevo Mundo en 1492 coincidió con la caída del reino de Granada y con la conversión forzada de los judíos y musulmanes a la fe cristiana bajo pena de expulsión. La pureza de sangre era un sistema legal y simbólico de carácter único en la Europa

84. Así, en un Real Decreto de 1513 el rey prohibía que «ningún hijo o nieto de persona quemada por la Inquisición ni tampoco a ningún hijo de reconciliado, ni tampoco a ningún hijo o nieto de judío o moro» entrara en las Indias (Konetzke, *Colección de Documentos*, 1956, p. 59).

85. De acuerdo con Silverblatt, citando a Liebman (1975, pp. 31-32), la persecución de los judíos en América tuvo su apogeo entre 1635 y 1649. En México casi 300 criptojudíos fueron juzgados por la Inquisición en comparación con los aproximadamente 180 en el Perú. Silverblatt, 2004, nota 3, pp. 263-264. En 1348, *Las Siete Partidas* habían declarado a los judíos una nación «extranjera». Semejante estigmatización fue seguida por otras leyes, lo que pone en evidencia la creciente animadversión contra los judíos, no sólo en España sino en toda Europa. Hasta el siglo XIV los judíos y musulmanes habían vivido de manera armónica en la península ibérica, a menudo en estrecha relación con la nobleza y la corte. A partir de entonces una oleada de ataques contra las juderías —barrios judíos— y sangrientas masacres se extendió por Castilla, Aragón, Cataluña, Valencia y Sevilla en medio de nuevas tensiones políticas entre nobles y cortesanos. Para escapar a la persecución, a la pérdida de propiedades o a la misma muerte, los judíos podían o bien convertirse al cristianismo o refugiarse en la vecina Portugal donde la atmósfera política era menos represiva. En 1449, tras otra revuelta popular, el Consejo de Toledo adoptó el primer estatuto de limpieza de sangre. Esta vez la ira popular se dirigió directamente contra los cristianos nuevos —judíos conversos— cuyas propiedades fueron confiscadas aparentemente por causa de una elevada tasa impuesta por la Corona pero presuntamente instigada por un influyente mercante converso. En 1536 se fundó la Inquisición en la vecina Portugal. Para un estudio de los orígenes de la persecución de judíos y musulmanes en la España tardomedieval, véase Nirenberg, 1996.

medieval que suscribió la persecución de los crímenes contra la cristiandad, es decir, el judaísmo y el islam. La Inquisición española tenía plena jurisdicción sobre la conservación de la pureza de sangre y fue la responsable principal de la creencia de que todos los conversos eran sospechosos.

La consolidación de los estatutos de pureza de sangre y la atmósfera de aprehensión y desconfianza que trajeron consigo las investigaciones genealógicas llevadas a cabo en la península ibérica por el Santo Oficio han merecido considerable atención por parte de los investigadores.⁸⁶ Pero seguimos sin saber cuál es el origen histórico del principio de *limpieza de sangre*, y su significado simbólico es controvertido. Las prerrogativas y el honor sociales se estructuraban en términos culturales y religiosos no sólo según el derecho canónico sino de acuerdo con la voluntad divina de Dios. Así entendida, la *pureza de sangre* simbolizaba la fe genuina e inquebrantable en Dios. La oposición entre pureza e impureza no toleraba ninguna gradación en asuntos espirituales y era ante todo un problema de índole moral. La sangre impura se entendía como aquella que estaba contaminada por la mácula indeleble derivada de los judíos deicidas, y de aquellos musulmanes que se habían negado a aceptar a Jesucristo como el Hijo de Dios. La sangre era concebida en un sentido metafórico como el vehículo que transmitía los vicios así como las virtudes morales y religiosas de generación en generación.⁸⁷ Resulta, no obstante, muy significativo que de acuerdo con los preceptos cristianos, la conversión de los infieles a la verdadera fe podía redimirlos de esa mácula. A través del bautismo, los judíos y musulmanes podían convertirse en gentiles o neófitos que habían sido ignorantes de las leyes de Dios antes de su conversión.⁸⁸ Como ya se ha dicho, este mismo argumento se aplicó más tarde a los indios del Nuevo Mundo para explicar la limpieza de sangre de éstos.

Dada la frecuencia de los matrimonios mixtos entre la nobleza española y los musulmanes y judíos que tuvo lugar hasta el siglo XIV, en realidad los «cristianos viejos» auténticos eran muy pocos. Durante el siglo XVI se empezaron a exigir pruebas —o probanzas— de sangre

86. Sicroff, 1979.

87. Zúñiga, 1999, pp. 425-452.

88. Alfonso Díaz de Montalvo (1405-1499), citado en Sicroff, 1979, p. 158.

para acceder a los cargos civiles, eclesiásticos y militares. Asimismo, la Inquisición podía anular licencias matrimoniales si el origen de las familias era dudoso. El ideal de la limpieza de sangre supuso un esfuerzo especial en el control de la sexualidad femenina por parte de los hombres de sus familias/familiares masculinos con el objetivo de salvaguardar la virginidad de las mujeres antes del matrimonio y su posterior castidad. El peligro no era otro que la infiltración de sangre impura en el linaje familiar. Cualquier persona nacida fuera del matrimonio era inmediatamente sospechosa de tener sangre impura.⁸⁹

Pero al mismo tiempo que aumentaba la preocupación con la limpieza de sangre hubo intensas disputas entre los inquisidores y las élites españolas acerca de la aplicación de los estatutos de limpieza de sangre. En el siglo XVII las desastrosas consecuencias políticas que las investigaciones genealógicas podrían tener para la unidad religiosa y nacional del Imperio Español se hicieron evidentes para la mayoría de intelectuales de la época. Los opositores de los estatutos advertían de sus consecuencias económicas y demográficas a medida que los conversos huían en masa de la península ibérica. Argumentaban que los estatutos eran contrarios a la ley canónica o civil así como a la tradición bíblica pues vedaban a los conversos la oportunidad de redimirse a través de la purificación del bautismo. También opiniones muy encontradas sobre si la limpieza de sangre era un asunto de índole religiosa o si por el contrario se refería a algún tipo de rasgo personal congénito esencial. No obstante, a pesar de estas disensiones resultó imposible liberar a España de lo que se había convertido en una ansiedad obsesiva sobre honores y distinciones sociales que, a su vez intensificaba la inquietud relativa a los matrimonios y el nacimiento legítimo.⁹⁰

Limpieza de sangre en el Nuevo Mundo

Los conquistadores, las autoridades coloniales y el clero trasladaron estos ideales sociales y el consecuente desasosiego religioso-moral al

89. Tucci Carneiro, 1988, p. 99.

90. Sicoff, 1979, pp. 259-342.

Nuevo Mundo. En la sociedad colonial el principio de pureza de sangre sirvió para distinguir no solamente a aquellos sospechosos de ser judíos o criptojudíos de los cristianos viejos e indios, sino también a los esclavos negros y a sus descendientes.

En esta última sección examinaremos por fin el controvertido significado simbólico del trascendental principio de clasificación social de limpieza de sangre. Si las identidades sociales son siempre construidas en contextos sociopolíticos, se hace indispensable establecer los criterios de identificación y distinción que actúan en un determinado momento de la historia. Para delimitar el significado de pureza de sangre es preciso ir más allá de la posición social de los *mestizos*, dado que ellos representaban sólo una categoría del complejo entramado de la sociedad colonial. De este modo se podrá vislumbrar asimismo cómo la lógica genealógica condicionó el control de los matrimonios, del sexo y de la sexualidad de acuerdo con relaciones de género específicas, en función de la salvaguarda de la jerarquía social.

El significado de la *limpieza de sangre* en la América española es polémico. Por un lado, los historiadores han asumido que; desde la conquista; «raza» y clase explicaban por sí mismas el cada vez más complejo tejido social de las colonias.⁹¹ Por el otro, algunos intelectuales han reconocido ahora la importancia ideológica que tuvo la doctrina de limpieza de sangre en el afianzamiento de la jerarquía social colonial, así como la transformación de su significado durante el siglo XVIII a medida que la sociedad colonial se volvía más compleja y otros grupos sociales buscaban mejorar de vida.⁹²

Las formas de interpretar el orden en el mundo y en la sociedad están ineludiblemente vinculadas con sus contextos históricos de conocimiento. Definitivamente, se consideraba que la humanidad tenía un origen común. La gradación de la «civilidad» entre humanos se

91. Véanse las notas 6, 7 y 8.

92. Twinam ha analizado la idea de la limpieza de sangre en su estudio sobre las solicitudes de legitimación que se dirigieron a la Corona desde la América española del siglo XVIII. Sin embargo, cuando se refiere a la definición de pureza de sangre, Twinam supone que se trata de una clasificación «racial» (Twinam, 1999, p. 47). Véase también Poole, 1999, pp. 359-389). Kuznesof sugiere que la idea hispánica de sangre como un vehículo inicialmente de fe religiosa y más tarde como una marca de condición social se relacionaba probablemente con la teoría fisiológica medieval (1995, p. 160).

medía en términos religiosos basados en preceptos morales cristianos en lugar de criterios *raciales*. Así, hasta finales del siglo XVII la doctrina de pureza de sangre ordenaba a hombres y mujeres en la América española de acuerdo con sus cualidades y conductas religiosas y morales. Como ya dijimos, cuando los amerindios fueron declarados vasallos de la Corona y por tanto gentiles se les reconoció poseer sangre pura; la sangre de los esclavos africanos era considerada, por el contrario, indeleblemente contaminada por sus orígenes bárbaros en Guinea.

El racismo moderno tiene su origen a finales del siglo XVII. Es, pues, un anacronismo interpretar la doctrina de limpieza de sangre, es decir, un lenguaje genealógico sobre el «nacimiento», la «sangre», la ascendencia, el linaje y/o la descendencia en los términos de la categoría moderna de «raza» que provenía de Europa y que se aplicó al Nuevo Mundo a partir del siglo XVIII.⁹³ El advenimiento de la filosofía natural europea de finales del siglo XVII buscaba descubrir las leyes naturales que regulaban la condición humana, abandonando la ontología teológico-moral previa. La preocupación de los naturalistas tenía que ver con los seres humanos en tanto criaturas físicas y miembros de sociedades organizadas. El énfasis cambió de la unidad humana a las diferencias culturales y físicas. La humanidad se dividió en dos, tres o incluso más «categorías» potenciales de seres humanos —en otras palabras, «razas» en el sentido moderno.⁹⁴ Estas nuevas teorías sobre las diferencias raciales y culturales entre los seres humanos encontraron tierra abonada en el Nuevo Mundo, que ahora estaba habitado por una amplia variedad de gentes.

A finales del siglo XVII las colonias hispanoamericanas se habían convertido en sociedades extraordinariamente fluidas y complejas. Lejos de transformarse en un orden social jerárquico cerrado e impermeable, un mosaico misceláneo de tonalidades fenotípicas y de

93. Schwartz y Salomon, 1999, pp. 443-478; Zúñiga, 1999. Yo misma cometí ese error (Stolcke, 1993). Véase también Schwartz, 1995.

94. Hodgen, 1964, p. 418. Un viajero anónimo envió un artículo al *Journal des Sçavans* (lunes, 24 de abril de 1684, pp. 148-155), en que utilizaba una categoría que se acerca a la idea moderna de «raza»: «*There are above all four or five species or races of man whose differences are so notable that they can serve as a basis for a new division of the earth*» Estas «razas» diferían sobre todo en lo que ahora denominaríamos como su fenotipo que, de acuerdo con el autor, no cambia en diferentes climas (Gusdorf, 1972, pp. 148-149).

desigualdades fue desenvolviéndose a partir de la intrincada y dinámica intersección entre el nacimiento, la clase socioeconómica, el rango social, y la «sangre» en la lucha por el reconomiento y la posición social. La obsesiva vigilancia religiosa y moral de la Inquisición contribuyó con seguridad a la ansiedad sobre la pureza de sangre entre las élites coloniales.

En la América española los motivos para someterse a un examen de pureza de sangre eran variados: por un lado, garantizar el derecho de los hijos a heredar las encomiendas de sus padres, por el otro, obtener el acceso a determinados cargos públicos y religiosos, sin olvidarnos de las oportunidades matrimoniales.⁹⁵ Al mismo tiempo, durante el siglo XVII el término hispanomedieval «casta» —linaje o ascendencia— empezó a figurar en los edictos y decretos reales.⁹⁶

Los historiadores de la Nueva España han descrito la sociedad colonial como una *sociedad de castas* sugiriendo que en el Nuevo Mundo el término casta se refería al crecimiento de la población «mezclada».⁹⁷ Hasta el momento se desconoce cuándo y por qué cambió su significado de connotar un linaje a referirse a la mezcla sociocultural.⁹⁸ La lógica ideológica que condujo a la utilización de la expresión genérica *de otras castas* para designar a las personas «mez-

95. Troconis de Veracochea, 1974, pp. 353-385.

96. En la *Colección de Documentos* coloniales de Konetzke el término *casta* aparece por vez primera en 1692 en un Real Decreto dirigido a Gaspar de Sandoval Silva y Mendoza, virrey de Nueva España (1688-1696), que se reconociera a los indios el valor de la tierra que los españoles y otras castas explotaban en la vecindad de su pueblo (Konetzke, *Colección de Documentos* (1962, p. 25). En la parroquia de la Santa Veracruz, Nueva España, se estableció en 1646 un registro parroquial para matrimonios de castas, que Love traduce como «*marriages of persons of mixed blood*» (Love, 1971, p. 80). Uno de los primeros estudios sistemáticos de los «cuadros de castas» es de Moreno Navarro, 1973).

97. Schwartz y Salomón, 1999, p. 444.

98. Cope, 1994, p. 24; Seed, 1996, pp. 7-11. De acuerdo con Cabrera (2003), el término *casta* apenas se encuentra en los trescientos paneles de las llamadas pinturas de casta que García Sáinz ha catalogado (1989, pp. 48-49). Pero Carrera se equivoca cuando traduce un registro de bautismo para «los de color quebrado» como un «libro de castas» (pp. 1 y 154, nota 2 del capítulo 1). Según Silverblatt, en el siglo XVII fue la combinación entre las nociones de *casta* y generación (ancestro o linaje y engendramiento, procreación) la que daba origen a la identidad social de una persona en la sociedad colonial. En los tribunales coloniales *casta* y generación se aplicaban más bien a los indios, negros y españoles que a la población «mezclada». Y ser un mestizo tenía tanto que ver con la legitimidad como con el linaje o estirpe familiar (2004, pp. 120-121). Véase Lewis, 2003. Uno de los primeros estudios de los cuadros de castas es el de Moreno Navarro, 1973).

cladas» puede haber sido la inversa. En lugar de indicar el origen «mezclado», el término *casta* puede haber querido subrayar el carácter idealmente cerrado incluso de las categorías sociales «mezcladas». En una época en la que las «nuevas categorías de gentes» se multiplicaban y crecían sus aspiraciones socioeconómicas, se intensificó la obsesión con el matrimonio, el nacimiento legítimo y la exclusión social —reflejado en la preocupación por la pureza de sangre— entre las élites españolas y criollas, y la palabra *casta* puede haberse difundido impermeabilizando las fronteras de las categorías sociales coloniales.

Los términos que se aplicaron a las «nuevas categorías de gentes» respondían al intento de crear orden en la sociedad colonial circunscribiéndolas. Sin embargo, el número creciente de individuos «mezclados» representaba una constante amenaza porque su ilegitimidad hacía su ascendencia peligrosamente dudosa. Así, en 1768, el rey Carlos III ordenó a la Audiencia de Lima que prohibiese acceder a la carrera de leyes a todos aquellos que no pudieran demostrar su legitimidad y pureza de sangre, en vista del «daño pernicioso ocasionado a la República y al buen gobierno por la multitud de juristas de oscuro nacimiento y mala educación que abundaba en aquel reino ... y para remediar el daño que es tan nocivo al público como vergonzoso para todos aquellos que no están marcados por la mancha infame del vil nacimiento de los zambos, mulatos y otras castas, con quienes los hombres de mediana condición se avergüenzan de tener relaciones».⁹⁹

A pesar del discurso abiertamente racial del siglo XVIII, en la América hispánica persistió, no obstante, el menos tangible lenguaje de la limpieza de sangre. Esto fue así porque ante tanta «mezcla» los marcadores raciales, como el fenotipo, resultaron ser un indicio muy poco fiable de la ascendencia genealógica y la identidad social de una persona.¹⁰⁰

Un ejemplo de la creciente inquietud que provocaba la ambigüedad «racial» en la sociedad colonial del siglo XVIII lo constituía el dilema que plantearon los expósitos. En España disfrutaban del beneficio de la duda con respecto a su honorable parentela y a los ojos de

99. Konetzke, *Colección de Documentos* (1962), pp. 340-341.

100. Stolcke (Martínez-Alier), 1974.

la Corona eran considerados como legítimos. Pero, como señalaba un magistrado del Consejo de Indias en 1772, este privilegio no debía hacerse extensivo a todos los expósitos de América «por la grande variedad de castas que se ha producido de la introducción de negros y la mezcla de ellos con los naturales del país». Debido a que la mayoría de expósitos americanos provenía de las clases y castas de más baja condición, el magistrado solicitó al rey que ordenase a los párrocos locales «que no dispensen ni ordenen a los expósitos, que por su aspecto y señales bien conocidas denoten ser mulatos u otras castas igualmente indecorosas para la jerarquía eclesiástica [...]». El Rey accedió y prohibió a los expósitos que fueran ordenados sacerdotes en las Indias excepto en circunstancias muy especiales.¹⁰¹

Ambos procedimientos simbólicos de clasificación social — la interpretación moral y religiosa de la pureza de sangre inicial y su concepción moderna «racial» posterior— tenían en común que la identidad sociopolítica se atribuía al nacimiento y a la ascendencia que se transmitía de manera genealógica. Este sistema de identificación social en la sociedad colonial tuvo, por lo tanto, consecuencias para las normas matrimoniales, el control de la sexualidad de las mujeres y las relaciones de género, ya que cuando la posición social, en lugar de provenir de los méritos individuales, se fundamenta en el «nacimiento», en la «sangre» (léase descendencia) en una sociedad jerárquica el control de la sexualidad de las mujeres y el matrimonio endogámico de clase/«raza» se convierte en la garantía del honor familiar en la competición por los honores y privilegios sociales. Bajo tales circunstancias políticas e ideológicas, sólo las mujeres podían asegurar un nacimiento legítimo y socialmente adecuado. Como señala aquel viejo adagio, *mater semper certa est*.

En 1752 el doctor Tembra, un funcionario colonial de Nueva España, nos proporciona la ilustración más elocuente de la intersección dinámica que se desarrolló en el imperio colonial español entre la jerarquía social, el valor de la virtud sexual de las mujeres, el honor fa-

101. Konetzke, *Colección de Documentos* (1962), pp. 392-393. Sobre la política con respecto a los expósitos en la sociedad colonial del siglo XVIII, véase Twinam, 1999, p. 284. En 1794 la Corona equiparó a los expósitos con personas de legítimo nacimiento en la mayoría de casos (p. 19). En la Cuba del siglo XIX los expósitos fueron inscritos en el registro parroquial como «blancos» (Stolcke [Martínez-Alier], 1974).

miliar, las relaciones de género y el orden en la república: una auténtica aritmética de clasificación social. Según el doctor Tembra, un matrimonio desigual podría celebrarse sin consentimiento paterno en las siguientes circunstancias:

Però si la doncella violada bajo palabra de matrimonio fuera de tan inferior condición que cause mayor deshonra a su linaje con su casamiento que la que ella padeciese con quedar violada; como si un Duque, un Conde, un Marqués, un Caballero de eminente nobleza hubiera violado a una mulata, a una china, a una coyota. [...] En este caso no deberá casarse con ella [...] porque resultaría mayor agravio a él y a todo su linaje que el que padeciera la doncella con quedar perdida y en todo caso debemos escoger el menor daño. [...] Pues aquel es un daño de una persona particular que en ella se queda, sin perjuicio de la República, pero éste fuera un perjuicio tan grave que denigrara toda una familia, deshonorara una persona pública, infamara o manchara todo su linaje noble y destruyera una cosa que es lustre y blasón de la República. Pero siendo la doncella violada de poca inferior condición, y no muy notable desigualdad, de forma que su inferioridad no ocasione notable deshonra a la familia, entonces si el prominente no quiere dotarla o ella justamente no quiere admitir la compensación de la dote; debe precisamente compelerse a que se case con ella; porque en ese caso prevalece su agravio a la injuria de los padres del prominente pues a ellos no se sigue notable deshonra ni grave daño del casamiento y a ella sí de no casarse.»¹⁰²

Entre las reformas borbónicas destaca la Pragmática Sanción para Evitar Matrimonios y el Abuso de Contraer Matrimonios Desiguales, dictada en España en 1776. Hecha extensiva a la América española en 1778, la Pragmática Sanción pretendía proteger la jerarquía social y racial al proporcionar a los padres un mayor control sobre las opciones matrimoniales de sus hijos y asegurar así la endogamia de clase socioracial. Aunque la nueva ley estaba pensada para solucionar problemas de orden sociopolítico como los que planteó el doctor Tembra, nunca lo consiguió.¹⁰³ Precisamente Carlos III promulgó la Pragmática Sanción porque siempre había hombres y mujeres blancas

102. Citado en Stolcke (Martínez-Alier), 1974, p. 101.

103. Stolcke (Martínez-Alier), 1974.

dispuestos a desafiar el orden político-racial y sus valores morales ca-sándose a contracorriente. Según la lógica de la sociedad colonial del ochocientos, «mulatos, negros, coyotes y personas de castas y razas similares» quedaban exentas de dicha Pragmática porque ninguno de ellos poseía honores sociales que proteger de un matrimonio desigual.¹⁰⁴ Pero los *mestizos* estaban obligados a obtener un permiso paterno para contraer matrimonio. En 1781 la Audiencia de Nuevo México añadió un edicto a la Pragmática Sanción en el que se especificaba que «los mestizos descendientes de españoles y mujeres indias o a la inversa, así como los castizos, merecen ser distinguidos del resto de razas [...] y están igualmente sujetos a los requerimientos y demandas que prescribe la Pragmática Real».¹⁰⁵ Aunque en la práctica estaban discriminados, los descendientes de indios y españoles fueron distinguidos de aquellos que portaban la mancha de la ascendencia de esclavos africanos.

Conclusión

Llegados a este punto quisiera replantear las líneas generales de mi argumento. Como ha quedado demostrado en este capítulo, los *mestizos*, como cualquier otra categoría social «mezclada» en la América española, no fueron el resultado de diferencias preexistentes entre sus progenitores. Sólo cuando los hijos de madres indias y padres españoles fueron designados con la denominación especial de *mestizos*, las distinciones sociopolíticas y las desigualdades entre sus padres cobraron vida y se institucionalizaron. Contrariamente al sentido común, los *mestizos*, no menos que los mulatos y los zambaigos, no nacieron sino que fueron contruidos. Y asimismo, la noción de *mestizaje*, que asume que las distinciones sociopolíticas realmente existen, no indica ninguna tolerancia ó ceguera por las discriminaciones socioculturales o sociorraciales, sino que en su lugar, las refuerza.

104. Konetzke, *Colección de Documentos* (1962), p. 476.

105. Konetzke, *Colección de Documentos* (1962), p. 477. Para otras cuestiones acerca de la Nueva España y de cómo interpretar la Pragmática Real sobre el Matrimonio, véase también Konetzke, *Colección de Documentos* (1962), pp. 527, 529, 670, 759-771, 794-796.

Para comprender la construcción histórica de las identidades coloniales y las relaciones ha sido igualmente necesario examinar el principio ideológico —*limpieza de sangre*— que justificaba la jerarquía social. Desde un principio la sociedad colonial hispanoamericana era un mundo dinámico e inestable a consecuencia de las fuentes constantes de antagonismos y conflictos —entre la Corona y las órdenes religiosas; entre los indios, *mestizos*, *criollos* y españoles. Así pues, la ideología de la pureza de sangre pasó de ser un concepto moral-religioso de la identidad y jerarquía social a una moderna noción racialista de la desigualdad socioeconómica a medida que se desarrollaban nuevos modelos para la interpretación del orden en la sociedad y en el universo durante el siglo XVIII.

Bajo estas circunstancias, y de nuevo contra el sentido común, las mujeres de las élites españolas y criollas se convirtieron en las protagonistas clave en la competición por el prestigio y los honores sociales, los cuales habían de estar estrechamente controlados por los varones de sus familias. No obstante, las mujeres de los estratos sociales inferiores eran a menudo presa de las ventajas sexuales de los hombres. Cuando los *mestizos* fueron construidos, no sólo hicieron patentes las desigualdades sociopolíticas y de género, sino que las convirtieron en legales.

Bibliografía

- Adorno, R. (1988), *Guaman Poma. Writing and Resistance in Colonial Peru*, Austin, Texas UP.
- Adorno, R. e I. Boserup (2003), *New Studies of the Autograph Manuscript of Felipe Guaman Poma de Ayala's Nueva Crónica y Buen Gobierno*, Museum Tusulanum, Copenague.
- Aguirre Beltrán, G. (1946), *La población negra de México. Estudio etnohistórico*, México, FCE.
- Alvar, M. (1987), *Léxico del mestizaje en Hispanoamérica*, Madrid, Ediciones de Cultura Hispánica, Instituto de Cooperación Iberoamericana.
- Amselle, J.-L. (1990), *Mestizo Logics. Anthropology and Identity in Africa and Elsewhere*, Stanford UP, Stanford.
- Ares Queija, B. (1997), «El papel de mediadores y la construcción de un discurso sobre la identidad de los mestizos peruanos (siglo XVI)», B. Ares

- Queija y S. Gruzinski, eds., *Entre dos mundos. Fronteras culturales y agentes mediadores*, Escuela de Estudios Hispano-Americanos, Sevilla.
- (1999), «Mestizos en hábito de indios: ¿estrategias transgresoras o identidades difusas?», R. M. Loureiro y S. Gruzinski, eds., *Passar as Fronteiras*, Centro de Estudos Gil Eanes, Lagos.
 - (2000), «Mestizos, mulatos y zambaigos (Virreinato del Perú, siglo XVI)», B. Ares Queija y A. Stella, eds., *Negros, mulatos, zambaigos. Derrotos africanos en los mundos ibéricos*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispano-Americanos.
 - (2004), «Mancebas de españoles, madres de mestizos. Imágenes de la mujer indígena en el Perú colonial temprano», G. Aizpuru y B. Ares Queija, eds., *Las mujeres en la construcción de las sociedades iberoamericanas*, CSIC-EEHA/El Colegio de México-CEH, Sevilla-México.
 - (2005), «... Un borracho de chicha y vino. La construcción social del mestizo (Perú, siglo XVI)», G. Salinero, ed., *Mezclado y sospechoso. Movilidad e identidades, España y América (siglos XVI-XVIII)*, Casa de Velásquez, Madrid, [1994].
- Arrom, S. M. (1985), *The Women of Mexico City, 1790-1857*, Stanford UP, Stanford.
- Bernand, C. y S. Gruzinski (1999), *Histoire du Nouveau Monde, vol. II: Les métissages (1550-1640)*, Librairie Arthème Fayard, París, 1993 [hay versión castellana en 1994 con el título de *Historia del Nuevo Mundo, Tomo II: Los mestizajes (1550-1640)*, México, FCE].
- Boxer, C. R. (1963), *Race Relations in the Portuguese Colonial Empire, 1415-1825*, Clarendon Press, Oxford.
- Burga, M. (1988), *Nacimiento de una utopía. Muerte y resurrección de los incas*, Instituto de Apoyo Agrario, Lima.
- Burns, K. (1999), *Colonial Habits: Convents and the Spiritual Economy of Cuzco, Peru*, Duke UP, Durham y Londres.
- Cabos Fontana, M.-C. (2000), *Memoire et acculturation dans les Andes: Guaman Poma de Ayala et les influences européennes, 1583-1615*, Collection de Recherches et Documents. Amerique Latine, Harmattan, París.
- Cabrera, M. M. (2003), *Imagining Identity in New Spain. Race, Lineage, and the Colonial Body in Portraiture and Casta Paintings*, Texas UP, Austin.
- Canny, N. y A. Pagden, eds. (1987), *Colonial Identity in the Atlantic World, 1500-1800*, Princeton UP, Princeton.
- Chance, J. K. y W. B. Taylor (1977), «Estate and Class in a Colonial City: Oaxaca in 1792», *Comparative Studies in Society and History*, 19, pp. 454-487.
- Coello de la Rosa, A. (2005), «Más allá del incario: Imperialismo e historia

- en José de Acosta, SJ (1540-1600)», *Colonial Latin American Review*, 14:1, Nueva York, pp. 55-81.
- (2006), *Espacios de exclusión, espacios de poder. El Cercado de Lima colonial (1568-1606)*, IEP/PUC, Lima.
- Cook, N. D. (1981), *Demographic Collapse. Indian Peru, 1520-1620*, Cambridge UP, Cambridge.
- Cope, R. D. (1994), *The Limits of Racial Domination. Plebeian Society in Colonial Mexico City, 1660-1720*, Wisconsin UP, Madison.
- Cortázar, J. (2001), SERPAL, Servicio de Prensa Alternativa, Reus.
- Crosby, A. W. (1972), *The Columbian Exchange. Biological and Cultural Consequences of 1492*, Greenwood Publishing Col., Westport, Connecticut.
- Curtin, P. D. (1969), *The Atlantic Slave Trade*, Wisconsin UP, Madison.
- Deans-Smith, S. (2005), «Creating the Colonial Subject: Casta Paintings, Collectors, and Critics in Eighteenth-Century Mexico and Spain», *Colonial Latin American Review*, 14:2, Nueva York, pp. 169-204.
- De Jaca, F. J. (2003), *La primera propuesta abolicionista de la esclavitud en el pensamiento hispano*, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca.
- De Zayas, R. (1992), *Les morisques et le racisme d'État*, La Différence, París.
- De la Vega el Inca, G. (1990), *Comentarios Reales*, Editorial Porrúa, México [1609].
- Dueñas Vargas, G. (1996), *Los hijos del pecado, ilegitimidad y vida familiar en la Santa Fé de Bogotá colonial*, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
- Earle, T. F. y K. Lowe, eds. (2005), *Black Africans in Renaissance Europe*, Cambridge UP, Cambridge.
- Fernández de Oviedo, G. (1851-1855), *Historia General y Natural de las Indias, Islas y Tierra Firme del Mar Océano*, ed. e introducción de J. Amador de los Ríos, Real Academia de la Historia, Madrid.
- Flores Galindo, A. (1987), *Buscando el inca: Identidad y utopía en los Andes*, Instituto de Apoyo Agrario, Lima.
- Friedemann, N. S. de (2006), *La saga del Negro. Aportes del negro a la cultura colombiana*, edición virtual de 2005_ lablaaa.org/blaaavirtual/letras/saga (accedido el 20 de febrero de 2006).
- García Sáinz, M. C. (1989), *Las castas mexicanas: Un género pictórico americano*, Olivetti, Milan.
- Garzón Balbuena, E. (2006), «Archivos parroquiales de Puebla y Oaxaca, siglos XVI-XVIII, como fuente para la historia novohispana», <http://www.adabi.org.mx/investigación/art_egb01.htm> (accedido el 16 febrero de 2006).

- Gil, J. (1997), «Los primeros mestizos indios en España: una voz ausente», B. Ares Queija y S. Gruzinski, eds., *Entre dos mundos, Fronteras culturales y agentes mediadores*, Escuela de Estudios Hispano-Americanos, Sevilla.
- González Hernández, C. (2002), *Doña Marina (La Malinche) y la formación de la identidad mexicana*, Encuentro, Madrid.
- Gruzinski, S. (1999), *La pensée métisse*, Fayard, París.
- Guamán Poma de Ayala, F. (1980), *El Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno*, Siglo XXI, México.
- Guitar, L. A., «Criollos - El nacimiento de la identidad americana y de la cultura americana en la Hispaniola», <<http://www.svsu.edu/Herman/MHD/cultura.htm>>.
- Gusdorf, G. (1972), *Dieu, La Nature, l'Homme au Siècle des Lumières*, Payot, París.
- Gutiérrez, N. (1990), «Memoria indígena en el nacionalismo precursor de México y Perú», *Estudios pInterdisciplinarios de América Latina y el Caribe* 1:2. *Harkness Collection in the Library of Congress. Document from Early Peru. The Pizarros and the Almagros, 1531-1651* (1936), United States Government Printing Office, Washington.
- Harth-Terré, E. (1965), «El mestizaje y la miscegenación en los primeros años de la fundación de Lima», *Revista Histórica. Órgano de la Academia Nacional de la Historia*, 28, Lima, pp. 132-144.
- Hodgen, M. T. (1964), *Early Anthropology in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, Pennsylvania UP, Filadelfia.
- Jiménez Abollado, F. L. (2006), «La encomienda Indiana, del sueño señorial a la legitimidad de la Corona: el centro de la Nueva España (1521-1570)», <<http://www.adghn.org/confel/2005/encomienda.pdf>>, accedido el 15 de abril de 2006.
- Johnson, L. L. y S. Lipsett-Rivera, eds. (1998), *The Faces of Honor. Sex, Shame, and Violence in Colonial Latin America*, New Mexico UP, Albuquerque.
- Kahler, M. E. (2006), «Editor's Forword», *The Harkness Collection in the Library of Congress. Manuscripts Concerning Mexico*, Library of Congress, Washington.
- Katzew, I. (2004), *Casta Paintings. Images of Race in Eighteenth Century Mexico*, Yale UP, New Haven y Londres.
- Klein, H. S. (1986), *African Slavery in Latin America and the Caribbean*, Oxford UP, Oxford.
- Konetzke, R. (1946), «Documentos para la historia y crítica de los registros parroquiales en las Indias», *Revista de Indias*, 25, pp. 581-586.

- (1962), *Colección de Documentos para la Historia de la Formación Social de Hispanoamérica 1493-1810*, CSIC, vol. II, Madrid.
- Kuznesof, E. (1995), «Ethnic and gender influences on "Spanish" Creole society in colonial Spanish America», *Colonial Latin American Review*, 4:1, Nueva York, pp. 153-176.
- Lanyon, A. (2004), *The New World of Martín Cortés*, Cambridge, Da Capo Press, Massachusetts.
- Lavrin, A., ed. (1989), *Sexuality and Marriage in Colonial Latin America*, University of Nebraska Press, Lincoln.
- Levillier, R. (1921), *Gobernantes del Perú. Cartas y Papeles, Siglo XVI*, Sucesores de Rivadeneyra SA, Madrid.
- Lewis, L. A. (2003), *Hall of Mirrors. Power, Witchcraft, and Caste in Colonial Mexico*, Duke UP, Durham y Londres.
- Lira Montt, L. (1995), «El estatuto de limpieza de sangre en el derecho indiano», *XI Congreso del Instituto Internacional de Historia del Derecho Indiano*, Instituto de Investigaciones de Historia del Derecho Indiano, Buenos Aires.
- Lockhart, J. (1994), *Spanish Peru. 1532-1560*, Wisconsin UP, Madison.
- (1999), «Encomienda and Hacienda: The evolution of the Great Estate in the Spanish Indies», J. Lockart, *Of Things of the Indies*, Stanford UP, Stanford.
- Love, E. F. (1971), «Marriage patterns of persons of African Descent in a colonial Mexican city», *The Hispanic American Historical Review*, 51:1, pp. 79-81.
- Lowe, K. (2005), «Introduction: The black African presence in Renaissance Europe», T. F. Earle y K. Lowe, eds., *Black Africans in Renaissance Europe*, Cambridge UP, Cambridge.
- Maravall, J. A. (1949), «La utopía político-religiosa de los franciscanos en Nueva España», *Estudios Americanos. Revista de la Escuela de Estudios Hispano Americanos-Sevilla*, I, n.º 2, pp. 199-227.
- Martín Casares, A. (2000), *La esclavitud en al Granada del siglo XVI. Género, raza y religión*, Universidad de Granada y Diputación Provincial de Granada, Granada.
- Martínez, M. E. (2004), «The Black Blood of New Spain: *Limpieza de Sangre*, Racial Violence, and Gendered Power in Early Colonial Mexico», *The William and Mary Quarterly*, 61:3, pp. 479-520.
- McCaa, R., S. Schwartz y A. Grubessich (1978), «Race and Class in Colonial Latin America: A Critique», *Comparative Studies in Society and History*, 21, pp. 421-433.
- Menegus Bornemann, M. (1991-1992), *Del señorío a la república de indios. El caso de Toluca: 1500-1600*, Ministerio de Agricultura, Pesca y Alimentación, Secretaría General Técnica, Madrid.

- Miró Quesada, A. (1965), «Ideas y procesos de mestizaje en el Perú», *Revista Histórica. Órgano de la Academia Nacional de la Historia*, 28, pp. 9-23.
- Montoya, R. (2006), «Historia, memoria y olvido en los Andes quechuas», Cyberayllu, <www.andes.missouri.edu/andes/especiales/memoria/rm_memoria.html> (accedido el 17 de febrero de 2006).
- Moreno Navarro, I. (1973), *Los «cuadros del mestizaje» americano. Estudio antropológico del mestizaje*, José Porrúa Turanzas, Madrid.
- Mörner, M. (1967), *Race Mixture in the History of Latin America*, Little, Brown & Company, Londres.
- Nirenberg, D. (1996), *Communities of Violence: Persecution of Minorities in the Middle Ages*, Princeton UP, Princeton.
- Pagden, A. (1982), *The Fall of Natural Man. The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology*, Cambridge UP, Cambridge.
- Parma Cook, A. y N. D. Cook (1991), *Good Faith and Trustful Ignorance. A Case of Transatlantic Bigamy*, Duke UP, Durham y Londres.
- Poole, S. (1999), «The politics of *limpieza de sangre*: Juan de Ovando and his circle in the reign of Phillip II», *The Americas*, 55:3, Sant Louis, pp. 359-389.
- Ramírez, M. I. (2000), *Las mujeres y la sociedad colonial de Santa Fé de Bogotá, 1750-1810*, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Bogotá.
- Real Academia Española (RAE), *Banco de Datos del Español*, <http://corpus.rae.es/cgi-bin/crpsrvEx.dll> (accedido el 24 de enero de 2006).
- Rípodas Ardanaz, D. (1977), *El matrimonio en Indias. Realidad social y regulación jurídica*, Fundación para la Educación, la Ciencia y la Cultura, Buenos Aires.
- Rostworowski de Díez Canseco, M. (1989), *Doña Francisca Pizarro. Una ilustre mestiza, 1534-1598*, IEP, Lima.
- (2001), *Historia del Tahuantinsuyu*, IEP, Lima.
- Sánchez Albornoz, N. (1984), «The Population of Colonial Spanish America», *The Cambridge History of Latin America: Volume 2: Colonial*, A., Leslie Bethell, eds., Cambridge UP, Cambridge.
- Sandoval, A. de (1987), *Un tratado sobre la esclavitud*, Alianza Editorial, Madrid.
- Scelle, G. (1906), *La traité nègriere aux Indes Castille*, vol. I, París.
- Schwartz, S. B. (1995), «Colonial identities and the *sociedad de castas*», *Colonial Latin American Review*, 4:1, Nueva York, pp. 185-201.
- Schwartz, S. B. y F. Salomon (1999), «New Peoples and New Kinds of People: Adaptation, Readjustment, and Ethnogenesis in South American Indigenous Societies (Colonial Era)», *The Cambridge History of the Nati-*

- ve *Peoples of the Americas, III: South America*, part 2, F. Salomon y S. B. Schwartz, eds., Cambridge UP, Cambridge.
- Seed, P. (1996), «Caste and class structure in colonial Spanish America», B. A. Tenenbaum et al., eds., *Encyclopedia of Latin American History and Culture*, Simon & Schuster, Nueva York.
- (1982), «Social Dimensions of Race: Mexico City, 1753», *Hispanic American Historical Review*, 62:4, pp. 569-606.
- (1988), *To Love, Honor, and Obey in Colonial Mexico. Conflicts over Marriage Choice, 1574-1821*, Stanford UP, Stanford.
- Serulnikov, S. (2003), *Subverting Colonial Authority: Challenges to Spanish Rule in Eighteenth Century Southern Andes*, Duke UP, Durham.
- Sicroff, A. A. (1979), *Los estatutos de limpieza de sangre. Controversias entre los siglos XV y XVII*, Taurus Ediciones S.A., Madrid.
- Silverblatt, I. (1987), *Moon, Sun and Witches. Gender Ideologies and Class in Inca and Colonial Peru*, Princeton UP, Princeton.
- (2004), *Modern Inquisition. Peru and the Colonial Origins of the Civilized World*, Duke UP, Durham y Londres.
- Smith, A. (1776), *Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*.
- Socolow, S. (1978), *The Merchants of Buenos Aires: 1778-1810*, Cambridge UP, Cambridge.
- Solórzano y Pereyra, J. de (1972), *Política Indiana*, Lope de Vega, Madrid [1647].
- Stolcke (Martínez-Alier), V. (1974), *Marriage, Class and Colour in Nineteenth Century Cuba: A Study of Racial Attitudes and Sexual Values*, Cambridge UP, Cambridge.
- (1993), «Is sex to gender as race is to ethnicity?», T. del Valle, ed., *Gendered Anthropology*, Routledge, Londres.
- (1995), «Talking Culture. New Boundaries, New Rhetorics of Exclusion in Europe», *Current Anthropology*, 36:1 (febrero, 1995), pp. 1-24.
- Stoler, A. L. (1995), *Race and Education of Desire. Foucault's History of Sexuality and the Colonial Order of Things*, Duke UP, Durham y Londres.
- Thomson, S. (2003), *We Alone Will Rule: Native Andian Politics in the Age of Insurgency (Living in Latin America)*, Wisconsin UP, Madison.
- Troconis de Veracochea, E. (1974), «La "limpieza de sangre" a través de la Real Audiencia de Caracas», *Memoria. II Congreso Venezolano de Historia*, 3, Caracas, pp. 353-385.
- Tucci Carneiro, M. L. (1988), *Preconceito racial - Portugal e Brasil-Colônia*, Editora Brasiliense, Sao Paulo.
- Twinam, A. (1999), *Public Lives, Private Secrets. Gender, Honor, Sexuality, and Illegitimacy in Colonial Spanish America*, Stanford UP, Stanford.

Wachtel, N. (1971), *La vision des vaincus. Les indiens du Pérou devant la conquête espagnole (1530-1570)*, Gallimard, París.

Zúñiga, J.-P. (1999), «La voix du sang. Du métis à l'idée de métissage en Amérique espagnole», *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 54:2, París, pp. 425-452.

SEGUNDA PARTE
ÁREA ANDINA