

“Los mestizos no nacen sino que se hacen”

Verena Stolcke*

Resumen

En este ensayo se analiza el proceso de construcción de la categoría social de *l@s mestiz@s* en los inicios de la colonización de hispano-América desde una perspectiva semántico-histórica y antropológica, así como las diferencias en su afianzamiento y gestión política en distintos contextos geopolíticos de la colonial. Partiendo de sus investigaciones previas, donde desarrolló una interpretación del racismo como doctrina legitimadora de la desigualdad socioeconómica junto con las formas de dominación y control socio-sexual, en especial de las mujeres, la autora explora los mecanismos utilizados por la administración colonial para distinguir formalmente a *l@s mestiz@s* de otros grupos sociales así como los criterios de identificación empleados para ello, examinando el significado cambiante de la doctrina peninsular de limpieza de sangre.

Palabras clave: Mestizaje; Clasificación Social; Limpieza de Sangre; América Latina

“A los hijos de español y de india o de indio y española, nos llaman mestizos, por decir que somos mezclados de ambas naciones; 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 menosprecio¹.”

Introducción

Como señalaba Julio Cortázar, las palabras pueden cansarse y enfermarse, como se cansan y e 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 sentir las palabras como monedas gastadas y servirnos de ellas como pañuelos de bolsillo, como zapatos usados². 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 cruzamiento de “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 países receptores la noción del *mestizaje* es ubicua³. Y ya no está claro si el término se

* Departament d'Antropologia Social i Cultural. Universitat Autònoma de Barcelona (UAB). E-mail: Verena.Stolcke@uab.es

Esta conferencia presentada en el IX Congreso Argentino de Antropología Social (2008) ya fue publicada en Verena Stolcke & Alexandre Coello (editores), *Identidades Ambivalentes en América Latina (Siglos XVI-XXI)*, Barcelona: Bellaterra, 2007

¹ De La Vega El Inca, 1990: 424-425. Agradezco a Berta Ares Queija por la 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: 1).

³ Stolcke, 1995: 1-24.

utiliza en un sentido literal, analógico o metafórico. Las circunstancias que dieron origen 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 ella atesora las circunstancias de su nacimiento y la memoria de sus significados.

En este ensayo analizaré 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 es parte de la historia humana, mientras que las identidades sociales son siempre creadas, y por lo tanto, históricas⁴. Como mostraré, la categoría mestizo al igual que cualesquiera términos 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 tardo medieval, la estructura y los valores de la familia que prevalecieron en la metrópolis, y 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 hispano americana, su estructura política y principios ideológicos, así como 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 Mundo⁵. Los especialistas han polemizado acerca de cómo y hasta que punto se transformó la interacción entre la “raza”, la condición social, y la división del trabajo en la sociedad colonial⁶. Y en los últimos años los célebres *cuadros de castas* de la Nueva España en el 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 la sociedad colonial de manera jerárquica⁷. En este ensayo me centraré en el devenir de los mestizos como entrada estratégica para analizar la formación social del Nuevo Mundo⁸.

Las sociedades se constituyen históricamente; la permanencia y transformación de las sociedades en el tiempo implican asimismo 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 socio-culturales y convicciones morales. Estos ideales socio-morales dieron forma al orden colonial emergente al tiempo que estas normas se vieron perturbados por los numerosos retos y desafíos que planteaba el Nuevo Mundo. Por ello es indispensable prestar especial atención a la doctrina contemporánea de *limpieza de sangre*, una singular concepción genealógica de la condición socio-política que jugó un papel primordial en el ordenamiento de la sociedad tardo medieval hispana. Para comprender cómo se formó la sociedad hispano americana colonial de modo cabal resulta por lo tanto 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 relaciones de género.

⁴ Amselle, 1990; Gruzinski, 1999.

⁵ Entre los primeros investigadores cabe destacar Aguirre Beltrán, 1946; Mörner, 1967 y Stolcke (Martinez-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 (1993). 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 & Taylor, 1977: 454-487; McCaa, Schwartz & Grubessich, 1978; Seed, 1982: 569-606.

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.

Un mundo nuevo

Los españoles y portugueses fueron pioneros en la expansión europea al norte de África y al Nuevo Mundo, lo que para el filósofo y economista escocés Adam Smith (1723–1790) representó el acontecimiento más importante en la historia de la humanidad⁹. Sus imperios sobrevivieron hasta el siglo XIX, cuando sus sucesores, las potencias coloniales británica y francesa, apenas iban adquiriendo sus perfiles definitivos. Hasta 1815 España y Portugal no sólo eclipsaban la expansión marítima de Europa sino que enseñaban al Viejo Mundo como conquistar y colonizar enormes territorios en el Nuevo Mundo, y como enriquecerse de sus vastos recursos naturales y humanos. Las posesiones españolas en México y Perú fueron vistas 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 gentes 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 jugó un papel tan importante como la Corona en 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 están invariablemente dotados de significados socio-políticos. En una época en que la religión era indisociable de la política, la doctrina teológico-moral de *limpieza de sangre* tardo medieval prescribía las identidades y la jerarquía social en lo político, lo moral y 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 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 nativa¹¹, que afectó de modo decisivo la reproducción colonial. Pero las nuevas gentes 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 a los principios de *limpieza de sangre* metropolitanos.

El devenir de los *mestizos*

En 1523 los dominios americanos fueron jurídicamente incorporados en el 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 Iglesia¹². 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 española¹³.

⁹ Smith, 1776.

¹⁰ Lira Montt, 1995: 33-34.

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

¹² Pagden, 1982.

¹³ Konetzke, Vol. II, 1962: 67.

Sin embargo, la realidad de la conquista produjo resultados muy diversos. Con algunas notables excepciones, los funcionarios reales, autoridades eclesiásticas y colonos forzaron 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 socio-económica 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 nativa¹⁴. Asimismo, el abuso sexual de las mujeres indias era una práctica común¹⁵. En su *Nueva Corónica y Buen Gobierno* (1615), el cronista andino Felipe Guaman Poma de Ayala (1538?-1620?), cuya madre pertenecía a la nobleza Inca¹⁶, 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 indígenas¹⁷.

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 lo moral y la perfección social. Solamente 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” socialmente, sexualmente, y económicamente¹⁸. 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 indias¹⁹.

Sin ir más lejos, en 1501, el entonces gobernador de la Española (actualmente Haití y la República Dominicana), Nicolás de Ovando, informaba a los Reyes Católicos que a su llegada había encontrado trescientos castellanos que “vivían con mucha libertad y habían tomado las más distinguidas y bellas mujeres locales como *mancebas* contra su voluntad²⁰. Irónicamente, el propio Ovando había tenido un hijo con una mujer india²¹. Para promover la evangelización e incrementar la población insular, la Corona apremió a los religiosos

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: 15.

¹⁶ GUAMAN POMA creció entre españoles y fue catequizado como indio ladino (Adorno, 1988: 4-5).

¹⁷ Guaman Poma de Ayala, 1980: xiii; Cabos Fontana, 2000; Adorno, & Boserup, 2003.

¹⁸ Coello de La Rosa, 2005: 67; Maravall, 1949: 199-227; Menegus Bornemann, 1991-1992.

¹⁹ Konetzke, *Colección de Documentos* (1953): 491-2, 513, 554, 572, 566; (1962), 53, 74 238s, 285.

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

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

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 anteriores²².

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 acostumbraban a casarse con mujeres indias a menos que descendieran de las élites indígenas²³. Por lo general la mayor parte de “mezclados” eran nacidos 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 cristiana²⁴. 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 indios²⁵. Existen, además, un buen número de casos documentados de conquistadores - Hernán Cortés, Francisco Pizarro, Diego de Almagro, y Hernando de Soto - que vivían con sus concubinas indias mientras que ellos mismos permanecían solteros o se casaban con una mujer socialmente apropiada de la Península²⁶. Tampoco era inusual entre españoles tener más de una familia — una en España y otra en las colonias²⁷.

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 ambos padres eran presumiblemente hijos de españoles sobre la base de los dobles apellidos indicados en los registros²⁸. 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 irrumpe etimológicamente con fuerza a partir de 1550²⁹. Sin lugar a dudas los registros parroquiales ofrecen valiosos aportes a las clasificaciones sociales de la América hispano-colonial. 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.

²² Según un Real Decreto de fecha 19 de octubre de 1514, Fernando el Católico ordenaba a Diego Colón “que si los naturales destos 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 destos 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): 61-2, 62-3). No he encontrado ninguna prohibición de este tipo; Rípodas Ardanaz, 1977: 230-236).

²³ Para algunos de los pocos “matrimonios mezclados” iniciales en el Perú del siglo XVI, véase Ares Queija, 2004: 16-19).

²⁴ Un ejemplo fascinante lo constituye el caso de Doña Francisca Pizarro (Rostworowski de Diez Canseco, 1989).

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

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

²⁷ Parma Cook y Cook, 1991.

²⁸ Ares Queija, 2005: 125-6. Ares Queija, 2000: 78-80.

²⁹ Ares Queija, 2000: 80-81.

En 1565 el Segundo Concilio celebrado en la Nueva España estableció una separación de los libros de matrimonio, bautismo y nacimiento para los españoles, indios y castas³⁰. 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 solo se guardaban dos libros separados, por ejemplo, por 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 castas³². 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 socio-demográficas regionales³⁴.

La descendencia habida entre españoles e indios no fue inicialmente distinguida como una nueva categoría socio-legal. El término *mestizo* no aparece en el mundo hispano colonial hasta 1539 cuando consta una mestiza por vez primera 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 tan sólo tres casos³⁶. Los funcionarios y colonos españoles solían utilizar la fórmula “*hijo de español tenido en India*” para describirlos³⁷. 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. En contraste con la multitud de denominaciones locales y regionales que se aplicaban de forma coloquial a los “mezclados”, el término *mestizo* se convirtió así en la designación oficial empleada para la recaptación o exención del tributo, reclutamiento de la mano de obra, acceso a cargos

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: 2-3). Ares Queija opina, en cambio, que esta norma ya estaba vigente en el Virreinato del 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: 79-81).

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

³³ Love, 1971: 80; Stolcke (Martinez-Alier), 1974; Konetzke, 1946: 581-586.

³⁴ Alvar, 1987.

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

³⁶ Ares Queija, 2000: 82-83. Según Harth-Terré (1965: 135), la mujer india con quien un español tenía descendencia era descrita generalmente como “su india” 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 que los mestizos de La Española fueron tratados como una categoría social separada (Guitar, <http://www.svsu.edu/Herman/MHD/cultura.htm>. 3-4).

³⁷ Konetzke, *Colección de Documentos* (1953): 147, 168. Hasta la década de 1550s la descripción de “hijos de españoles y mujeres indias” era la más común. El término *mestizo* se generalizó cuando su número comenzó a preocupar las autoridades civiles y eclesiásticas (Ares Queija, 1997: 42-43; ARES Queija, 2000: 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 (Spain) sin licencia nuestra...”, véase GIL, 1997: 19-21 (La cursiva es mía).

públicos o religiosos, etc³⁸. Este término también empezó a ser utilizado en registros bautismales y matrimoniales siempre y cuando estos existieran³⁹. Llegados a este punto, el poder performativo de esta nueva categoría de identificación socio-política 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, fue cuando se institucionalizó una designación distinta para la descendencia “mixta” que la separaba en tanto que una categoría socio-política aparte en razón a su origen “mezclado” que su madre y su padre empezaron a ser diferenciados socialmente y no a la inversa.

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 era tenida 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 quienes 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 asimismo una condición sine qua non para preservar y perpetuar la jerarquía de honores sociales y de derechos jurídicos en la sociedad colonial. Y porque pocos españoles se dignaban a contraer matrimonio con una india los *mestizos* eran forzosamente en su mayoría hijos ilegítimos. Por todas estas razones socio-sexuales y morales los *mestizos* adquirieron una identidad socio-política excepcionalmente ambivalente que a la larga se tradujo en unas relaciones con las élites españolas y criollas cargadas de tensión y desconfianza⁴⁰.

El 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

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.

⁴⁰ Los términos empleados para designar 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 todo a ver con los distintos sistemas de matrimonio y de filiación y las consecuentes reglas de adscripción de los individuos a grupos socio-políticos. 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 Gruzinski, 1997: 37-59. Véase también Coello de La Rosa, 2006: 56-67.

españoles. Y a mediados del siglo XVI los *mestizos* a su vez empezaron 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 (1535–50), 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 españolas⁴¹, 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 del Perú (1532–41) así como su successor en el cargo, Don Cristobal Vaca de Castro (1541–44), seguramente expresaron el sentimiento que predominaba entre la elite 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 sirvientas⁴². Francisco Pizarro seguramente estaba bastante menos preocupado por la virtud de sus compatriotas que por los riesgos políticos que constituía aquella descendencia mestiza, especialmente en la capital Inca del Cuzco⁴³.

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 indias⁴⁴. Por ejemplo, en 1548, en la 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 social⁴⁵. 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 idolatrías⁴⁶.

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. Los *mestizos* eran ahora 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

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

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

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 el Perú y vivir en España para desarraigar a su dinastía y prevenir futuras rebeliones (Rostworowski de Diez 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, Ares Queija, 2005.

⁴⁵ Burns, 1999.

⁴⁶ Bernand y Gruzinski, [1993] 1999, Vol. II: 316-319.

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

quinto Virrey del Perú, Don Francisco de Toledo (1568-1581), que informara al Consejo 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-social de los *mestizos*⁴⁹. Comenzaron a ser asociados con otras categorías sociales tenidas por 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 les resultaba cada vez más difícil a los mestizos ser admitidos a los seminarios y/o acceder al sacerdocio⁵⁰. Del mismo modo a los indios y mulatos se les prohibió también llevar armas, acceder a cargos administrativos o eclesiásticos, y de poseer *encomiendas* (donaciones reales de tributo y mano de obra nativa)⁵¹.

Mestizos: semejanza o amenaza

Las autoridades coloniales y las elites locales, especialmente los *criollos*, quienes eran a menudo sospechosos de tener ascendencia india o mestiza, tenían motivos para recelar de los *mestizos*⁵². Los *mestizos* 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 sus representantes resultaba altamente dudosa. En tiempos de inestabilidad política, la identidad ambivalente de los *mestizos* llegó a ser crítica. 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 conquista⁵³. Por el contrario, la Nueva España vivió a lo largo del siglo XVI un período de relativa estabilidad y consolidación del gobierno colonial⁵⁴. No obstante, a mediados de siglo las elites locales de ambos virreinos pusieron de manifiesto agravios políticos y económicos similares ante la Corona con

⁴⁸ Konetzke, *Colección de Documentos* (1953): 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 que 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 como los *mestizos* enfatizan las virtudes de su descendencia hispano-india, el destaque simbólico de sus madres y sus propios méritos como evangelizadores ideales (Ares Queija, 1997: 48-59).

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

⁵² Solórzano y Pereyra, 1972: 442-444.

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: 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 Galvez y Conde de Priego (1621-1624), en que se prendió fuego al palacio virreinal.

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 encomenderos⁵⁵. 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 de exigirles ningún tributo. Los indios prácticamente trabajaban, no obstante, por nada y su índice de mortalidad era extraordinariamente alto⁵⁶.

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 elites criollas y la Corona pues estaba en juego la propia lógica colonial⁵⁷. 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, la Corona promulgó en 1542 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 en 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 abolía la transmisión hereditaria de las encomiendas⁵⁸. Un Real Decreto del 27 de febrero de 1549 prohibía a mulatos, *mestizos* e “ilegítimos” el derecho a disponer de la mano de obra india⁵⁹.

En la década de 1560 los *encomenderos* se habían transformado en una especie de aristocracia colonial. Rumores de una inminente 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 Ávila⁶⁰. El hijo

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 el 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: 5).

⁵⁶ Lockhart, 1999: 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): 38-57).

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

⁵⁹ Konetzke, *Colección de Documentos* (1953): 256. Ares Queija 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: 40-42). Esta falta de claridad probablemente refleja una práctica colonial contradictoria y confusa.

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

del conquistador había vuelto de Europa a la 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 de las élites criollas. Y no solo eso, sino que crecieron los rumores acerca de una conspiración para derrocar al Virrey y coronar a Martín Cortés como emperador de la Nueva España⁶¹. 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 España⁶².

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 encomiendas⁶³. 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 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 (1561–64), 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 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 primogénito⁶⁵.

Los contemporáneos eran seguramente conscientes 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 esclavizada⁶⁶. No obstante, la Corona no interfirió con la doctrina eclesiástica de la libertad de matrimonio hasta finales del siglo XVIII. La controversia (legal) políticojurídica 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 XVII⁶⁷.

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 (1780-83).

al primer Martín, quien se convirtió en testigo de vista de la rebelión. Para una descripción un tanto romántica, véase LANYON, 2004.

⁶¹ Bernard y Gruzinski, [1993] 1999, Vol. II, 138-141.

⁶² Kahler, 1974; Lanyon, 2004: 148-179; Jimenez Abollado, 2006.

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

⁶⁴ Konetzke, *Colección de Documentos* (1953): 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: 395-471, esp. 422-423. Agradezco a Ares Queija por llamar mi atención sobre este importante documento que ella analiza en 2005: 121 y 129-130 y Ares Queija, 2000: 44, nota 16.

⁶⁶ Ares Queija, 2005: 136.

⁶⁷ Konetzke, *Colección de Documentos* (1953): 559-566; CANNY y PAGDEN, 1987: 53.

Las revueltas e insurrecciones que tuvieron lugar en el Virreinato de la Nueva España durante la segunda mitad del siglo XVII nunca alcanzaron, en cambio, la enconada resistencia de los neo-incas ni la trascendencia de las insurrecciones lideradas por Túpac Catari (1781) y Túpac Amarú II (1780-83)⁶⁸.

Las autoridades coloniales habían avisado insistentemente que los *mestizos* podrían participar en las rebeliones indígenas, así como prestar su apoyo a las elites 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 coloniales⁶⁹. Desde Vilcabamba, al norte del Cuzco, Manco Capac II – también llamado Manco Inca – había asediado el Cuzco por espacio de un año, sin éxito (1536-37). 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. No fue hasta 1572 que un ejército liderado por los generales Martín Hurtado de Arbieta y Juan Álvarez Maldonado conquistó la fortaleza de Hatun Pucará y capturó a Túpac Amarú I y a sus seguidores. Túpac Amarú 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 memoria⁷⁰. El Virrey Toledo escribió una carta a Felipe II, con fecha en Cuzco, 1 de marzo de 1572, en 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 padres 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 tenían con los otros grupos sociales que integraban la jerarquía social en la colonia. El estigma moral de su ilegitimidad se veía a menudo 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

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

⁶⁹ Ares Queija, 2000: 44, 46-48; Bernard y Gruzinski, [1993] 1999, Vol. II: 68-80.

⁷⁰ Rostworowski, 2001. Montoya Rojas, 2006. Gutierrez, 1990: 3-7.

⁷¹ Cuzco, 1/III/1572, citado en Ares Queija, 2005: 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 Konetzke, *Colección de Documentos* (1962): 823-824. Solórzano y Pereyra, 1972: 443.

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 millones⁷⁴. En el siglo XVIII el número de esclavos disminuyó en la Península, pero aumentó ostensiblemente en el Caribe, América central y del sur⁷⁵. Cuatro quintas partes llegaron a las colonias entre la primera década de 1700 y mediados del siglo XIX⁷⁶.

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 el Senegal, Gambia, Guinea Bissau, Guinea Conakry, parte de Mali y Burkina Faso⁷⁷. Piratas españoles además capturaban 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 esclavitud⁷⁸. Para la mentalidad de la época no existían individuos de más baja condición social que los negros y esclavos provenientes de Guinea. En efecto, los traficantes portugueses en Luanda 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 mayormente 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 extranjeros⁸⁰. 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 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. Para el siglo XVI solamente encontramos algunos críticos de la esclavitud africana en la Orden de los Predicadores y 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 desaprobaban 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

⁷⁴ Curtin, 1969.

⁷⁵ Pagden, 1982.

⁷⁶ Klein, 1986: 93.

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

⁷⁸ De Zayas, 1992: 216-242.

⁷⁹ Citado en Boxer, 1963: 29.

⁸⁰ LOWE, 2005: 8.

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 España⁸¹.

La “sangre negra” era tenida como impura porque se la asociaba con la esclavitud. Un cuerpo negro o mulato exhibía el signo visible de su genealogía “bárbara”⁸². Como he señalado antes, 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 la responsabilidad del amo, en efecto, la de civilizar, esto es, cristianizar a los esclavos. Solamente a los cristianos viejos se les permitía establecerse en las Indias. A todos aquellos que podían entorpecer la misión evangelizadora se les prohibía ir al Nuevo Mundo. Ni a “moros, ni a judíos, ni a herejes, ni tampoco a reconciliados, o cristianos nuevos excepto si eran negros o esclavos que habían nacido ya en manumisión” se les permitía embarcarse a América⁸³. Esta prohibición se extendió rápidamente a los descendientes de éstos y estuvo en vigor hasta bien entrado el siglo XVIII⁸⁴.

Pero a pesar de estarles vedado el pasaje a Indias, los “cristianos nuevos” llegaron sin demasiados problemas al Nuevo Mundo⁸⁵. 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 cripto-judíos, ya fueran verdaderas o el producto de conflictos sociales, son también un indicio de que la doctrina de *limpieza de sangre*, que estructuró la sociedad ibérica tardomedieval, jugó un papel igualmente incisivo en la organización socio-jurídica 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 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.

⁸¹ Alonso de Sandoval, 1987: 17-25. Véase también Scelle, Vol. I, 1906. De Jaca, 2003.

⁸² Lowe, 2005: 7.

⁸³ Citado en Friedemann, 2006.

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): 59).

⁸⁵ De acuerdo con Silverblatt, citando a Liebman (1975: 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, 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 harmónica 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.

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 investigadores⁸⁶. Pero seguimos sin saber cual 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 antes que nada 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 religiosos de generación en generación⁸⁷. Resulta, no obstante, muy significativo que de acuerdo a 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 neofitos que habían sido ignorantes de las leyes de Dios antes de su conversión⁸⁸. Como ya señalé, 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, los “cristianos viejos” auténticos eran en realidad muy pocos. Durante el siglo XVI se empezaron a exigir pruebas – o probanzas – de sangre 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 impura⁸⁹.

Pero al mismo tiempo que aumentaba la preocupación con la limpieza de sangre hubo intensas disputas entre los inquisidores y las elites 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 la tradición bíblica pues vedaban a los conversos la oportunidad de redimirse a través de la purificación del bautismo. Había opiniones desencontradas asimismo 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. A pesar de estas disensiones resultó imposible, no obstante, 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 legítimo⁹⁰.

⁸⁶ Sicroff, 1979.

⁸⁷ Zúñiga, 1999: 425-452.

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

⁸⁹ Tucci Carneiro, 1988: 99.

⁹⁰ Sicroff, 1979: 259-342.

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 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 examinaré 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 genealógico 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 colonias⁹¹. 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 vida⁹².

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 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 a sus cualidades y conductas religiosas y morales. Como he mostrado antes, 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 XVIII⁹³. 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

⁹¹ Véase 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: 47). Véase también Poole, 1992, 359-389).

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

seres humanos – en otras palabras, “razas” en el sentido moderno⁹⁴. Estas nuevas teorías sobre las diferencias raciales y culturales entre los seres humanos encontraron tierra abonada en el Nuevo Mundo, que ahora estaba habitada por una amplia variedad de gentes.

A finales del siglo XVII las colonias hispano americanas se habían convertido en sociedades extraordinariamente fluídas y complejas. Lejos de transformarse en un orden social jerárquico cerrado e impermeable, un mosaico misceláneo de tonalidades fenotípicas y de desigualdades fue desarrollándose a partir de la intrincada y dinámica intersección entre el nacimiento, la clase socio-económica, 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 elites coloniales.

En la América española los motivos para someterse a un examen de pureza de sangre eran variadas: 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 matrimoniales⁹⁵. Al mismo tiempo, durante el siglo XVII, el término hispano medieval *casta* – linaje o ascendencia – empezó a figurar en los edictos y decretos reales⁹⁶.

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 cuando y por qué cambió su significado de connotar un linaje a referirse a la mezcla sociocultural⁹⁸. La lógica ideológica que condujo a la utilización de la expresión genérica de *otras castas* para designar a las personas “mezcladas” 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 que las “nuevas

⁹⁴ Hodgen, 1964: 418. Un viajero anónimo envió un artículo al *Journal des Sçavans* (Lunes, 24 de abril de 1684), 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 al autor, no cambia en diferentes climas (Gusdorf, 1972: 148-149).

⁹⁵ Troconis de Veracoechea, 1974: 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): 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: 80). Uno de los primeros estudios sistemáticos de los “cuadros de castas” es Moreno Navarro, 1973).

⁹⁷ 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): 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: 80). Uno de los primeros estudios sistemáticos de los “cuadros de castas” es Moreno Navarro, 1973).

⁹⁸ Cope, 1994: 24; Seed, 1996: 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: 48-49). Pero Carrera se equivoca cuando traduce un registro de bautismo para “los de color quebrado” como un “libro de castas” (p. 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) 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: 120-121). Lewis, 2003. Uno de los primeros estudios de los cuadros de castas es el de Moreno Navarro, 1973).

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 elites 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” representaban 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 quien 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 persona¹⁰⁰.

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 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 especiales¹⁰¹.

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 el 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. Pues cuando la posición social, en lugar de provenir de los méritos individuales, se fundamenta en el “nacimiento”, la “sangre” (– léase descendencia –) en una sociedad jerárquica, el control de la sexualidad de las mujeres y el matrimonio endogámico de clase/“raza” deviene la garantía del honor familiar en la competición por los honores y privilegios sociales. Bajo tales circunstancias políticas e

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

¹⁰⁰ Stolcke (Martinez-Alier), 1974.

¹⁰¹ Konetzke, *Colección de Documentos* (1962): 392-393. Sobre la política con respeto a los expósitos en la sociedad colonial del siglo XVIII, véase Twinam, 1999: 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 (Martinez-Alier), 1974).

ideológicas sólo las mujeres podían asegurar un nacimiento legítimo y socialmente adecuado. Como señala aquel viejo adagio, *Mater semper certa est*.

En 1752 el Dr. Tembra, un funcionario colonial de la 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 familiar, las relaciones de género y el orden en la república: una auténtica aritmética de clasificación social. Según el Dr. Tembra un matrimonio desigual podría celebrarse sin consentimiento paterno en las siguientes circunstancias:

“Pero si la doncella violada bajo palabra de matrimonio fuera de tan inferior condición que cause mayor deshonor 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 deshonor 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 deshonor ni grave daño del casamiento y a ella sí de no casarse¹⁰².”

Entre las reformas borbónicas destaca la Pragmática Sanción para Evitar Matrimonios 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 socio-racial. Aunque la nueva ley estaba pensada para solucionar problemas de orden socio-políticos como los que planteó el Dr. Tembra, nunca lo consiguió¹⁰³. Carlos III precisamente promulgó la Pragmática Sanción porque siempre había hombres y mujeres blancas dispuestos a desafiar el orden político-racial y sus valores morales casándose acontracorriente. 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 desigual¹⁰⁴. 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 Real¹⁰⁵.” 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.

¹⁰² Citado en Stolcke (Martinez-Alier), 1974: 101.

¹⁰³ Stolcke (Martinez-Alier), 1974.

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

¹⁰⁵ Konetzke, *Colección de Documentos* (1962): 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): 527, 529, 670, 759-771, 794-796.

Conclusión

Llegados a este punto quisiera replantear las líneas generales de mi argumento. Como ha quedado demostrado en este ensayo, 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 o ceguera por las discriminaciones socio-culturales o socio-raciales, sino que en su lugar, las refuerza.

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 socio-económica 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 elites españolas y criollas se convirtieron en las protagonistas clave en la competición por el prestigio y los honores sociales, las cuales habían de estar estrechamente controladas 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 contruidos, no sólo fueron ellos quienes hicieron patentes las desigualdades socio-políticas y de género, sino que las convirtieron en legales.

Bibliografía

Adorno, Rolena, Guaman Poma.

1988. *Writing and Resistance in Colonial Peru*, Austin, Texas: UP

Adorno, Rolena & Ivan Boserup.

2003. *New Studies of the Autograph Manuscript of Felipe Guaman Poma de Ayala's Nueva Crónica y Buen Gobierno*, Copenhagen: Museum Tusculanum.

Aguirre Beltrán, Gonzalo.

1946. *La población negra de México. Estudio etnohistórico*, México: FCE.

Alvar, Manuel.

1987. *Léxico del mestizaje en Hispanoamérica*. Madrid: Ediciones de Cultura Hispánica, Instituto de Cooperación Iberoamericana.

Amselle, Jean-Loup.

1990. *Mestizo Logics. Anthropology and Identity in Africa and Elsewhere*. Stanford: Stanford UP.

Ares Queija, Berta.

2004. "Mancebas de españoles, madres de mestizos. Imágenes de la mujer indígena en el Perú colonial temprano". En: Gonzalo Aizpuru y Berta Ares Queija (eds.), *Las mujeres en la construcción de las sociedades iberoamericanas*. Sevilla-México: CSIC-EEHA/El Colegio de México-CEH,

Ares Queija, Berta.

2000. "Mestizos, mulatos y zambaigos (Virreinato del Perú, siglo XVI)". En: Berta Ares Queija y Alessandro Stella (eds.), *Negros, Mulatos, Zambaigos. Derroteros africanos en los mundos ibéricos*. Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos.

Ares Queija, Berta.

1999. "Mestizos en hábito de indios: ¿estrategias transgresoras o identidades difusas?". En: Rui Manuel Loureiro y Serge Gruzinski (eds.), *Passar as Fronteiras*. Lagos: Centro de Estudos Gil Eanes.

Ares Queija, Berta.

1997. "El papel de mediadores y la construcción de un discurso sobre la identidad de los mestizos peruanos (siglo XVI)". En: Berta Ares Queija y Serge Gruzinski (eds.), *Entre dos Mundo. Fronteras culturales y agentes mediadores*. Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos.

Ares Queija, Berta.

[1994] 2005. "... Un borracho de chicha y vino'. La construcción social del mestizo (Perú, siglo XVI)". En: Gregorio Salinero (eds.), *Mezclado y sospechoso. Movilidad e identidades, España y América (siglos XVI-XVIII)*. Madrid: Casa de Velásquez.

Arrom, Silvia M.

1985. *The Women of Mexico City, 1790-1857*. Stanford: Stanford UP.

Bernand, Carmen y Serge Gruzinski.

1993. *Histoire du Nouveau Monde, vol. II: Les métissages (1550-1640)*. París: Librairie Arthème Fayard. [Hay versión castellana en 1994 con el título de *Historia del Nuevo Mundo, Tomo II: Los mestizajes (1550-1640)*, México, FCE, 1999].

Boxer, Charles R.

1963. *Race Relations in the Portuguese Colonial Empire, 1415-1825*. Oxford: Clarendon Press.

Burga, Manuel.

1988. *Nacimiento de una utopía. Muerte y resurrección de los Incas*. Lima: Instituto de Apoyo Agrario.

Burns, Kathryn.

1999. *Colonial Habits: Convents and the Spiritual Economy of Cuzco, Peru*. Durham and London: Duke UP.

Cabos Fontana, Marie-Claude.

2000. *Memoire et acculturation dans les Andes: Guaman Poma de Ayala et les influences européennes, 1583-1615*. Collection de Recherches et Documents. Amerique Latine, Paris: Harmattan,

Cabrera, Magali M.

2003. *Imagining Identity in New Spain. Race, Lineage, and the Colonial Body in Portraiture and Casta Paintings*. Austin: Texas UP,

Canny, Nicholas y Anthony Pagden (ed.)

1987. *Colonial Identity in the Atlantic World, 1500- 1800*. Princeton: Princeton UP,

Chance, John K. & William B. Taylor.

1977. "Estate and Class in a Colonial City: Oaxaca in 1792". En: *Comparative Studies in Society and History*. N° 19, pp. 454-487

Coello de La Rosa, Alexandre.

2005. "Más allá del incario: Imperialismo e historia en José de Acosta, SJ (1540-1600)". En: *Colonial Latin American Review*. 14: 1. New York. Pp. 55-81.

Coello de La Rosa, Alexandre

2006. Alexandre, *Espacios de exclusión, espacios de poder. El Cercado de Lima colonial (1568-1606)*. Lima: IEP/PUC.

Cook, Noble David.

1981. *Demographic Collapse. Indian Peru, 1520-1620*. Cambridge: Cambridge UP.

Cope, R. Douglas.

1994. *The Limits of Racial Domination. Plebeian Society in Colonial Mexico City, 1660-1720*. Madison: Wisconsin UP.

Cortázar, Julio, Serpal, Reus.

2001. "Servicio de Prensa Alternativa".

Crosby, Alfred W..

1972. *The Columbian Exchange. Biological and Cultural Consequences of 1492*. Westport, Connecticut: Greenwood Publishing Col.

Curtin, Philip D.

1969. *The Atlantic Slave Trade*. Madison: Wisconsin UP.

Deans-Smith, Susan.

2005. "Creating the Colonial Subject: Casta Paintings, Collectors, and Critics in Eighteenth-Century Mexico and Spain". En: *Colonial Latin American Review*, 14: 2 New York. Pp. 169-204.

De Jaca, Francisco José.

2003. *La primera propuesta abolicionista de la esclavitud en el pensamiento hispano*. Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca.

De Zayas, Rodrigo.

1992. *Les morisques et le racisme d'Etat*. París: La Différence.

De la Vega el Inca, Garcilaso.

[1609] 1990. *Comentarios Reales*. México: Editorial Porrúa.

Dueñas Vargas, Guiomar.

1996. *Los hijos del pecado, ilegitimidad y vida familiar en la Santa Fé de Bogotá colonial*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Earle, Thomas Foster y Kate Lowe (eds.)

2005. *Black Africans in Renaissance Europe*. Cambridge: Cambridge UP.

Fernández de Oviedo, G.

1851-1855. *Historia General y Natural de las Indias, Islas y Tierra Firme del Mar Océano*. Madrid, Ed. e introducción de José Amador de los Ríos, Real Academia de la Historia.

Flores Galindo.

1987. Alberto, *Buscando el inca: Identidad y utopía en los Andes*. Lima: Instituto de Apoyo Agrario.

Friedemann, Nina S. de.

2006. *La saga del Negro. Aportes del negro a la cultura colombiana*, edición virtual de 2005_ lablaaa.org/blaavirtual/letra-s/saga (accedido el 20 de febrero de 2006).

García Sáinz, María Concepción.

1989. *Las castas mexicanas: Un género pictórico americano*, Milan: Olivetti.

Garzón Balbuena, Elisa.

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, Juan.

1997. "Los primeros mestizos indios en España: una voz ausente". En: Berta Ares Queija y Serge Gruzinski (eds.), *Entre dos Mundos, Fronteras culturales y agentes mediadores*. Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos.

González Hernández, Cristina.

2002. *Doña Marina (La Malinche) y la formación de la identidad mexicana*. Madrid: Ediciones Encuentro.

Gruzinski, Serge.

1999. *La pensée métisse*. París: Fayard.

Guaman Poma de Ayala, Felipe.

1980. *El Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno*. México: Siglo XXI Editores.

Guitar, Lynne 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, Georges.

1972. *Dieu, La Nature, l'Homme au Siècle des Lumières*. París: Payot.

Gutierrez, Natividad.

1990. “Memoria indígena en el nacionalismo precursor de México y Perú”. En: *Estudios Interdisciplinarios de América Latina y el Caribe* 1:2.

Harkness Collection in the Library of Congress.

1936. *Document From Early Peru. The Pizarros and the Almagros, 1531-1651*. Washington: United States Government Printing Office.

Harth-Terré, Emilio.

1965. “El mestizaje y la miscegenación en los primeros años de la fundación de Lima”. En: *Revista Histórica. Órgano de la Academia Nacional de la Historia*. N°28. Lima. Pp. 132-144.

Hodgen, Margaret T.

1964. *Early Anthropology in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*. Philadelphia: Pennsylvania UP.

Jimenez Abollado, Francisco Luís.

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/confe/2005/encomienda.pdf>., accedido el 15 de abril de 2006.

Johnson, Lyman L. & Sonya Lipsett-Rivera (ed.)

1998. *The Faces of Honor. Sex, Shame, and Violence in Colonial Latin America*, Albuquerque: New Mexico UP.

Kahler, Mary Ellis, “Editor’s Forward”.

2006. *The Harkness Collection in the Library of Congress. Manuscripts Concerning Mexico*. Washington: Library of Congress.

Katzew, Ilona.

2004. *Casta Paintings. Images of Race in Eighteenth Century Mexico*. New Haven and London: Yale UP,

Klein, Herbert S.

1986. *African Slavery in Latin America and the Caribbean*. Oxford: Oxford UP,

Konetzke, Richard.

1946. “Documentos para la historia y crítica de los registros parroquiales en las Indias”. En: *Revista de Indias*. N° 25, Pp. 581-586.

Konetzke, Richard.

1962. *Colección de Documentos para la Historia de la Formación Social de Hispanoamérica 1493-1810*. Madrid: CSIC, Vol. II.

Kuznesof, Elizabeth.

1995. "Ethnic and gender influences on 'Spanish' Creole society in colonial Spanish America". En: *Colonial Latin American Review*, 4:1. New York. Pp. 153-176.

Lanyon, Anna.

2004. *The New World of Martín Cortés*. Cambridge, Massachusetts: Da Capo Press.

Lavrin, Asunción (ed.).

1989. *Sexuality and Marriage in Colonial Latin America*. Lincoln: University of Nebraska Press,

Levillier, Roberto.

1921. *Gobernantes del Perú. Cartas y Papeles, Siglo XVI*. Madrid: Sucesores de Rivadeneyra SA.

Lewis, Laura A.

2003. *Hall of Mirrors. Power, Witchcraft, and Caste in Colonial Mexico*. Durham and London: Duke UP.

Lira Montt, Luís.

1995. "El estatuto de limpieza de sangre en el derecho indiano". En: *XI Congreso del Instituto Internacional de Historia del Derecho Indiano*. Buenos Aires: Instituto de Investigaciones de Historia del Derecho Indiano.

Lockhart, James.

1994. *Spanish Peru. 1532-1560*. Madison: Wisconsin UP.

Lockhart, James.

1999. "Encomienda and Hacienda: The evolution of the Great Estate in the Spanish Indias". En: J. Lockart, *Of Things of the Indies*. Stanford: Stanford UP.

Love, Edgar F.

1971. "Marriage patterns of persons of African Descent in a colonial Mexican city". En: *The Hispanic American Historical Review*, 51:1, pp. 79-81.

Lowe, Kate.

2005. "Introduction: The black African presence in Renaissance Europe". En: Earle, Thomas Foster y Kate Lowe (eds.), *Black Africans in Renaissance Europe*. Cambridge: Cambridge UP.

Maravall, José Antonio.

1949. "La utopía político-religiosa de los franciscanos en Nueva España". En: *Estudios Americanos. Revista de la Escuela de Estudios Hispano Americanos-Sevilla I*, nº 2, pp. 199-227.

Martín Casares, Aurelia.

2000. *La esclavitud en al Granada del siglo XVI. Género, raza y religión*. Granada: Universidad de Granada y Diputación Provincial de Granada.

Martínez, María Elena.

2004. "The Black Blood of New Spain: Limpieza de Sangre, Racial Violence, and Gendered Power in Early Colonial Mexico". En: *The William and Mary Quarterly*, 61:3 pp. 479-520.

McCaa, Robert, Stuart Schwartz & Arturo Grubessich.

1978. "Race and Class in Colonial Latin America: A Critique". En: *Comparative Studies in Society and History*. N° 21, pp. 421-433.

Menegus Bornemann, Margarite.

1991-1992. *Del señorío a la república de indios. El caso de Toluca: 1500-1600*. Madrid: Ministerio de Agricultura, Pesca y Alimentación, Secretaría General Técnica.

Miró Quesada, Aurelio.

1965. "Ideas y procesos de mestizaje en el Perú". En: *Revista Histórica. Órgano de la Academia Nacional de la Historia*. N° 28, pp. 9-23.

Montoya, Rodrigo.

2006. "Historia, memoria y olvido en los Andes quechuas," Cyberayllu. www.andes.missouri.edu/andes/especiales/mmemoria/rm_memoria.html (accedido el 17 de febrero de 2006).

Moreno Navarro, Isidoro.

1973. *Los 'cuadros del mestizaje' americano. Estudio antropológico del mestizaje*. Madrid: Ediciones José Porrúa Turanzas,

Mörner, Magnus.

1967. *Race Mixture in the History of Latin America*. London: Little, Brown & Company

Nirenberg, David.

1996. *Communities of Violence: Persecution of Minorities in the Middle Ages*. Princeton: Princeton UP.

Pagden, Anthony.

1982. *The Fall of Natural Man. The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology*. Cambridge: Cambridge UP,

Parma Cook, Alexandra y Noble David COOK.

1991. *Good Faith and Trustful Ignorance. A Case of Transatlantic Bigamy*. Durham and London: Duke UP.

Poole, Stafford.

1999. "The politics of limpieza de sangre: Juan de Ovando and his circle in the reign of Phillip II". En: *The Americas*, 55:3, pp. 359-389.

Ramírez, María Imelda.

2000. *Las mujeres y la sociedad colonial de Santa Fé de Bogotá, 1750-1810*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

Real Academia Española (RAE).

2006. *Banco de Datos del Español*, <http://corpus.rae.es/cgibin/crpsrvEx.dll> (accedido el 24 de enero de 2006).

Rípodas Ardanaz, Daisy.

1977. *El matrimonio en Indias. Realidad social y regulación jurídica*. Buenos Aires: Fundación para la Educación, la Ciencia y la Cultura.

Rostworowski de Diez Canseco, María.

2001. *Historia del Tahuantinsuyu*. Lima: IEP.

Rostworowski de Diez Canseco, María.

1989. *Doña Francisca Pizarro. Una ilustre mestiza, 1534-1598*. Lima: IEP.

Sánchez Albornoz, Nicolás.

1984. "The Population of Colonial Spanish America". En: Leslie Bethell (eds.) *The Cambridge History of Latin America: Volume 2: Colonial America*. Cambridge: Cambridge UP.

Sandoval, Alonso de.

1987. *Un tratado sobre la esclavitud*. Madrid: Alianza Editorial.

Scelle, George.

1906. *La traité nègriere aux Indes Castille*. Vol. I, París,

Schwartz, Stuart B.

1995. "Colonial identities and the *sociedad de castas*". En: *Colonial Latin American Review*, 4:1. New York. Pp. 185-201.

Serulnikov, Sergio.

2003. *Subverting Colonial Authority: Challenges to Spanish Rule in Eighteenth Century Southern Andes*. Durham: Duke UP.

Seed, Patricia.

1996. "Caste and class structure in colonial Spanish America". En: Barbara A. Tenenbaum et.al. (eds.), *Encyclopedia of Latin American History and Culture*. New York: Simon & Schuster,

Seed, Patricia.

1988. *To Love, Honor, and Obey in Colonial Mexico. Conflicts over Marriage Choice, 1574-1821*. Stanford: Stanford UP.

Seed, Patricia.

1982. "Social Dimensions of Race: Mexico City, 1753". En: *Hispanic American Historical Review*, 62: 4, pp. 569-606.

Schwartz, Stuart B. y Frank Salomon.

1999. "New Peoples and New Kinds of People: Adaptation, Readjustment, and Ethnogenesis in South American Indigenous Societies (Colonial Era)". En: Frank Salomon y Stuart B. Schwartz (ed.). *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas, III: South America*, Part 2. Cambridge: Cambridge UP.

Sicroff, Albert A.

1979. *Los estatutos de limpieza de sangre. Controversias entre los siglos XV y XVII*. Madrid: Taurus Ediciones S.A.

Silverblatt, Irene.

2004. *Modern Inquisition. Peru and the Colonial Origins of the Civilized World*. Durham and London: Duke UP.

Silverblatt, Irene.

1987. *Moon, Sun and Witches. Gender Ideologies and Class in Inca and Colonial Peru*. Princeton: Princeton UP.

Smith, Adam.

1776. *Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*.

Socolow, Susan,

1978. *The Merchants of Buenos Aires: 1778-1810*. Cambridge: Cambridge UP.

Solórzano y Pereyra, Juan de.

[1647] 1972. *Política Indiana*. Madrid: Lope de Vega.

Stolcke, Verena.

1995. "Talking Culture. New Boundaries, New Rhetorics of Exclusion in Europe". En: *Current Anthropology*, 36: 1, pp. 1-24.

Stolcke, Verena.

1993. "Is sex to gender as race is to ethnicity?" En: Teresa DEL VALLE (eds.). *Gendered Anthropology*. London: Routledge.

Stolcke (Martinez-Alier), Verena.

1974. *Marriage, Class and Colour in Nineteenth Century Cuba: A Study of Racial Attitudes and Sexual Values*. Cambridge: Cambridge UP.

Stoler, Ann Laura.

1995. *Race and Education of Desire. Foucault's History of Sexuality and the Colonial Order of Things*. Durham and London: Duke UP.

Thomson, Sinclair.

2003. *We Alone Will Rule: Native Andian Politics in the Age of Insurgency (Living in Latin America)*. Madison: Wisconsin UP.

Troconis de Veracoechea, Emilia.

1974. "La "limpieza de sangre" a través de la Real Audiencia de Caracas". En: *Memoria. II Congreso Venezolano de Historia*. N° 3. Caracas. Pp. 353- 385.

Tucci Carneiro, Maria Luiza.

1988. *Preconceito racial – Portugal e Brasil-Colônia*, Sao Paulo: Editora Brasiliense.

Twinam, Ann.

1999. *Public Lives, Private Secrets. Gender, Honor, Sexuality, and Illegitimacy in Colonial Spanish America*. Stanford: Stanford UP.

Wachtel, Nathan.

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

Zúñiga, Jean-Paul,

1999. "La voix du sang. Du métis à l'idée de métissage en Amérique espagnole". En: *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 54:2. París. Pp. 425-452.