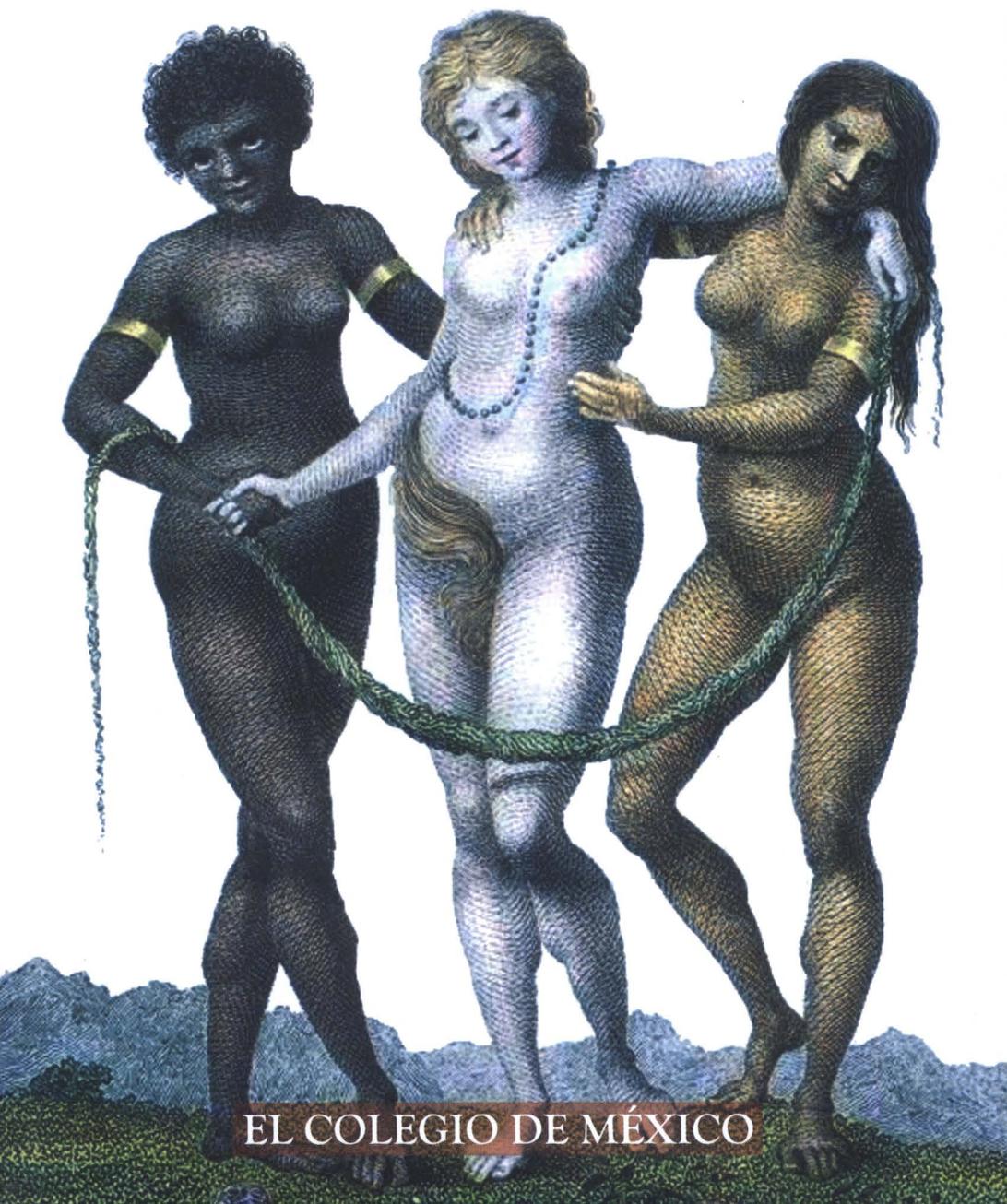


# EL PESO DE LA SANGRE

Limpios, mestizos y nobles en el mundo hispánico

NIKOLAUS BÖTTCHER \* BERND HAUSBERGER \* MAX S. HERING TORRES



EL COLEGIO DE MÉXICO







**EL PESO DE LA SANGRE.  
LIMPIOS, MESTIZOS Y NOBLES EN EL MUNDO HISPÁNICO**

CENTRO DE ESTUDIOS HISTÓRICOS

EL PESO DE LA SANGRE.  
LIMPIOS, MESTIZOS Y NOBLES EN EL MUNDO HISPÁNICO

*Nikolaus Böttcher, Bernd Hausberger*  
*y Max S. Hering Torres*  
coordinadores



EL COLEGIO DE MÉXICO

305.51098

P474

El peso de la sangre. Limpios, mestizos y nobles en el mundo hispánico /  
Nikolaus Böttcher, Bernd Hausberger y Max S. Hering Torres, coordina-  
dores -- 1a. ed. -- México, D.F. : El Colegio de México, Centro de Estudios  
Históricos, 2011  
320 p. ; 22 cm

ISBN 978-607-462-186-0

1. Nobleza -- América Latina -- Historia -- Hasta 1810. 2. Mestizaje --  
América Latina -- Historia -- Hasta 1810. 3. Clases sociales -- América Lati-  
na -- Historia -- Hasta 1810. 4. América Latina -- Historia -- Hasta 1810. I.  
Böttcher, Nikolaus, coord. II. Hausberger, Bernd, 1960-, coord. III. Hering  
Torres, Max S. coord.

*Open access edition funded by the National Endowment for the  
Humanities/Andrew W. Mellon Foundation Humanities Open  
Book Program.*



*The text of this book is licensed under a Creative Commons  
Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International  
License:*

*<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>*

Primera edición, 2011

DR © EL COLEGIO DE MÉXICO, A.C.  
Camino al Ajusco 20  
Pedregal de Santa Teresa  
10740 México, D.F.  
[www.colmex.mx](http://www.colmex.mx)

ISBN 978-607-462-186-0

Impreso en México

## ÍNDICE GENERAL

1. Introducción: sangre, mestizaje y nobleza	9
2. Limpieza de sangre en España. Un modelo de interpretación, <i>Max S. Hering Torres</i>	29
3. La nobleza ibérica y su impacto en la América española: tendencias historiográficas recientes, <i>Óscar Mazín</i>	63
4. Limpieza de sangre y construcción étnica de los vascos en el imperio español, <i>Bernd Hausberger</i>	77
5. La limpieza de sangre en Nueva España, entre la rutina y la formalidad, <i>Javier Sanchiz</i>	113
6. Pureza, prestigio y letras en Lima colonial. El conflicto entre el Colegio de San Martín y el Colegio Real de San Felipe y San Marcos (1590-1615), <i>Alexandre Coello de la Rosa</i>	137
7. La limpieza de sangre: de las normas a las prácticas. Los casos de Melchor Juárez (1631) y del padre fray Francisco de Pareja, comendador de La Merced (1662), <i>Solange Alberro</i>	169
8. Inquisición y limpieza de sangre en Nueva España, <i>Nikolaus Böttcher</i>	187
9. Informaciones y probanzas de limpieza de sangre. Teoría y realidad frente a la movilidad de la población novohispana producida por el mestizaje, <i>Norma Angélica Castillo Palma</i>	219
10. Ilegitimidad, cruce de sangres y desigualdad: dilemas del porvenir en Santa Fe colonial, <i>Marta Zambrano</i>	251
11. Del mestizo al mestizaje: arqueología de un concepto, <i>Guillermo Zermeño</i>	283
Abreviaturas	319



## INTRODUCCIÓN: SANGRE, MESTIZAJE Y NOBLEZA

La nobleza aunque andaluz  
no la estimo: pues si creo  
fueron mis padres cristianos,  
lo dudo de mis abuelos.

(JOSÉ DE VARGAS, cit. por Caro Baroja, 1986, vol. 3, p. 171).

### PRELIMINAR

La sangre pesa, nadie lo negará. Lo hace, evidentemente, en términos fisiológicos, pero también, de forma muy diferenciada, a nivel simbólico y discursivo. El giro, *el peso de la sangre*, hace referencia a la sangre como un axioma de las relaciones sociales y como un determinante de jerarquías. En pocas palabras: la sangre ha sido históricamente y sigue siendo una representación, un vehículo de poder para cimentar las relaciones entre grupos fenotípicos, religiosos, sociales y de género. En este sentido, los imaginarios y las representaciones sobre la sangre si bien pueden ser un punto de partida para el disciplinamiento social,<sup>1</sup> también pueden promover prácticas y discursos subalternos. La *limpieza de sangre*, el *mestizaje* y la *nobleza* son sólo tres de los numerosos campos en los cuales la sangre codifica el cuerpo con significados y hace de él un texto para el historiador. Estos tres ejes temáticos, tratados con énfasis evidentemente desiguales en el presente libro, comparten un común denominador: su carácter diferenciador.

La limpieza de sangre fue en España un instrumento de diferenciación genealógica y, como consecuencia de la expansión ultramarina, se convirtió en una categoría genealógica que se articuló con el color de la piel y la “calidad” de las personas. El mestizaje se interpretó en Hispanoamérica, según la

<sup>1</sup> El disciplinamiento social (*Sozialdisziplinierung*) es un término desarrollado por Gerhard Oestreich (1968) para analizar la sociedad y la política del Antiguo Régimen; véase, por ejemplo, Hausberger, 2009.

perspectiva, como una posible fuente de “impureza” relacionada adicionalmente con el nacimiento ilegítimo, o bien como un medio de blanqueamiento. No obstante, en la modernidad, el imaginario sobre el mestizaje invierte parcialmente su significado convirtiéndose en una insignia que pretendía camuflar la diferencia en aras de imaginar la nueva nación; es por eso que algunos historiadores lo denominan como un fenómeno nuevo en términos de la modernidad, distanciándolo de los posibles antecedentes coloniales. La nobleza, por su parte, es un escalafón social que pertenece a un orden diferenciado de las restantes esferas sociales, como el clero y el tercer orden. La sangre marcaba diferencias entre los estamentos con base en las virtudes y en el *ethos* estamental anclado a ella. Dicho en otros términos, la inequidad social de ese entonces se zanjaba por medio de la sangre, entendiendo dicha desigualdad como una voluntad divina. Lo interesante del término de la nobleza es que en América se utilizó en muchos casos como sinónimo de *limpieza*,<sup>2</sup> siendo jurídicamente algo disímil. La limpieza de sangre constituye el eje principal del libro y de ésta se desprenden, con todas sus contradicciones, dos de sus ramificaciones: la nobleza y el mestizaje. La nobleza precede en términos cronológicos a la existencia de la limpieza, sin embargo convive más adelante con ella y la entrecruza en muchos casos; el mestizaje colonial, por su parte, se puede entender como la disensión y contrariedad de la limpieza de sangre —hecho que cuestiona la idea de la pureza.

Ahora bien, para hilvanar los tres ejes temáticos de estas reflexiones introductorias, es importante señalar el principio que articula explícita o implícitamente la nobleza, la limpieza y el mestizaje. Se trata del concepto de la raza, aunque no en la lógica semántica de la modernidad, sino en su acepción dentro de la modernidad temprana. *Raza* significaba, ya a mediados del siglo xv, *linaje*; en este sentido, la nobleza —entre los otros estamentos— se justificaba a partir de la raza; sin embargo, a principios del siglo xvi, *raza* también aludía a *linaje maculado* y en este sentido representaba una sinonimia de la impureza de sangre; por último, mestizaje se podría explicar a partir de la terminología colonial como mezcla de mala y buena raza entendiéndolas como “linajes” que se visualizan y exteriorizan a partir del color de la piel.<sup>3</sup>

El telón de fondo de los campos estudiados en este libro es evidentemente la monarquía española. Por eso es pertinente presentar algunas reflexiones que ayuden a entender la situación político-estructural en el mun-

<sup>2</sup> Jaramillo, 1965, p. 29.

<sup>3</sup> Hering Torres, 2003; 2006, pp. 217-246; 2010 (en prensa).

do hispánico. La unión entre Castilla y Aragón (1479), la reconquista cristiana de la Península Ibérica, la expulsión de los judíos y, sobre todo, la nueva ola de conversiones (después de la de 1391), sin olvidar la expansión castellana al Nuevo Mundo en 1492, desataron toda una serie de dinámicas parcialmente contradictorias entre sí. Las tendencias centralizadoras de la monarquía apuntaban hacia un absolutismo temprano, sin que la Corona hubiera podido superar su carácter “compuesto”.<sup>4</sup> La monarquía encubría una gran heterogeneidad política, cultural y religiosa. Al mismo tiempo, su ampliación, los intentos integradores y la creciente movilidad de la población causaban el debilitamiento, la transformación y la pérdida de muchas tradiciones que habían regido en tiempos anteriores. Indudablemente la sociedad experimentó un proceso de transformación y reordenamiento. Como consecuencia se forjaron estrategias, tanto prácticas como discursivas, orientadas hacia el ordenamiento de un mundo en movimiento, para superar la diversidad cultural. Como bien se sabe, en España la unidad religiosa fue considerada esencial para la estabilidad de la monarquía e iba de la mano del concepto de la verdad universal del cristianismo. Paradójicamente, los poderes particulares propiciaban la diferenciación de la comunidad cristiana a partir de la noción de limpieza de sangre. Así las cosas, la insistencia en la *pureza* evidenciaba una falaz contradicción con la política de integración. Las conversiones, en teoría eran una práctica de integración cristiana, pero en realidad una quimera, por cuanto que al exigir la limpieza de sangre se excluía a los neófitos cristianos por *la impureza de su sangre*, es decir: por ser conversos o por tener antepasados judíos, musulmanes o de otra “secta recientemente convertida”.<sup>5</sup> Si bien las conversiones, en muchos casos forzadas a partir de finales del siglo xv, debían garantizar la unidad, no resolvieron dos problemas desde la vieja perspectiva cristiana. Por un lado, la sinceridad de la fe, considerada imprescindible, y por otro, la posibilidad de reconocer, diferenciar y controlar las prácticas criptoheréticas, veladas por el bautizo. En teoría, las conversiones habían abolido los antagonismos religiosos entre cristianos, musulmanes y judíos, cada uno de los cuales había tenido con anterioridad un estatus jurídico diferente. La limpieza de sangre, por ende, no solamente fue un intento de conservar las diferencias sociales, al menos en cuanto al acceso a oficios y beneficios públicos y eclesiásticos, sino también un claro intento de institucionalizar la

<sup>4</sup> Elliott, 1992.

<sup>5</sup> Expresión habitualmente usada en los interrogatorios sobre la limpieza de sangre.

desconfianza, manifiesta en el recelo, la inseguridad y el temor ante los recién convertidos, con el ánimo de tantear la certeza de la fe cristiana.

El principio de la limpieza de sangre como norma se aplicó por primera vez en el cabildo de Toledo en 1449, el que procedía contra los “sospechosos de fe” mediante la Sentencia-Estatuto que excluía a los judeoconversos de cargos públicos. A pesar de las disputas y contradicciones jurídicas, esta norma operó como un eje paradigmático para el resto de la Península. Progresivamente, con el consentimiento tanto del rey como del papa, dicha norma se empezó a difundir en una gran variedad de organismos e instituciones bajo el nombre de *estatutos de limpieza de sangre*. Dicha difusión se explicó no como una iniciativa del poder monárquico, antes bien como iniciativa institucional del poder particular; por lo tanto, los “estatutos” nunca representaron una normatividad centralizada. Encontramos estas normas en algunas provincias vascas, en las ordenes religiosas, en los colegios mayores, en los cabildos catedralicios, en las ordenes militares, en la Casa de la Contratación y, por supuesto, en la Inquisición. Estas informaciones, junto a los archivos o “bancos de datos” inquisitoriales,<sup>6</sup> eran útiles a la monarquía para controlar a sus súbditos con el propósito de domesticar y normalizar su comportamiento social y religioso, pero también sexual. A su vez, la limpieza de sangre sirvió como discurso subalterno, pues la gente común reclamaba su propio honor, frente a una *nobleza* imputada en algunos casos como “impura”. Incluso los habitantes de las regiones del norte, sobre todo las provincias vascas, reclamaban privilegios ante los castellanos a causa de su limpieza que, según el imaginario sobre el pasado, se había logrado conservar debido al aislamiento de sus tierras, supuesto hecho histórico mediante el cual se pretendía evidenciar que al norte nunca habían llegado musulmanes o judíos.<sup>7</sup>

En América, al igual que en España, la limpieza de sangre operó como un sistema de inclusión y exclusión en los organismos e instituciones de poder. La transferencia de dicho ideario hacia el Nuevo Mundo partía, desde luego, de un principio de control social, político y religioso de las provincias de ultramar por parte de la Península.<sup>8</sup> Aunque el sistema era propenso a la tergiversación y manipulación de las genealogías, resultó ser —en teoría— un mecanismo para excluir de las instituciones civiles, educativas, militares

<sup>6</sup> Según Contreras y Henningsen, 1986.

<sup>7</sup> Véase Hausberger en este mismo volumen.

<sup>8</sup> Almarza Villalobos, 2005, p. 306.

y eclesiásticas hispanoamericanas no sólo a los descendientes de los judeoconversos sino, posteriormente, a los africanos, la población indígena,<sup>9</sup> sus descendientes y las mezclas de estos grupos. El poder colonial marcaba tanto a los nativos de la plebe como a los afro-descendientes como fuente de impureza y percibía cualquier mezcla entre ellos en términos negativos. No obstante, en muchos casos se insistió con especial énfasis en la impureza de la “negregura”, como se denominaba en aquel entonces y, sobre todo, en la primera mitad del siglo xvii. En otras palabras: lo impuro se originaba en la mezcla entre la sangre mala y la sangre buena. De esta suerte, adentrado ya el siglo xviii, las prácticas de la limpieza de sangre en las Américas dejaron de ser, por lo menos en un primer plano, la obsesiva búsqueda de un antepasado judío o musulmán. En otros términos, la supuesta impureza judía o musulmana, palpable solamente a partir de la memoria y de las categorías genealógicas, se transfirió al color de piel y se articuló con la calidad de las personas. Fue así como negros, mulatos, zambos, tercerones, cuarterones, etc. se convirtieron en nuevos objetos de exclusión, subordinación y menoscabo en el sistema de valores de la limpieza de sangre. De ahí que el “blanqueamiento”, esto es la búsqueda de un mejor estatus mediante casamientos con personas “más blancas”, se convirtió en un eje paradigmático de conducta con el fin de evitar la impureza del color o del linaje.<sup>10</sup>

Dada la escasez de mujeres europeas en Hispanoamérica, la mezcla en la Colonia temprana se hizo inevitable y, progresivamente, sobre todo en el siglo xviii, la diferenciación por medio del color se convirtió en algo realmente difuso. La distinción entre los colores perdió su nitidez y así el control social mediante un rígido sistema de castas se hizo cada vez más difícil. A partir del término *casta* se intentó conferir inteligibilidad al amplio abanico de colores y fenotipos. Aunque ser mestizo implicaba un privilegio tributario y podía ser una vía de ascenso social por medio del blanqueamiento, el mestizaje desde la perspectiva del blanco y del indígena era negativo: para el blanco siempre fue considerado como “algo envilecedor”, era una “mancha de color vario”,<sup>11</sup> para el indígena, era algo ignominioso.

<sup>9</sup> Véase Castillo Palma en este mismo volumen; en su artículo se discute, entre otros argumentos, la relación entre la nobleza indígena y la limpieza de sangre, teniendo en cuenta que la nobleza indígena no fue objeto de discriminación por parte del principio de pureza de sangre.

<sup>10</sup> Hering Torres, 2008, pp. 101-130; Hering Torres, 2010 (en prensa); Böttcher en este volumen.

<sup>11</sup> Lavallé, 1990, p. 320.

La construcción del concepto de casta durante la Colonia se explica por la necesidad de las élites de controlar la sociedad, de identificar y diferenciar a los individuos. Los estudios sobre la pintura de castas han demostrado que las representaciones encarnan el complejo proceso de mestizaje entre españoles, indígenas y africanos. Uno de los tantos ejemplos citados en la historiografía sobre el tema son las categorías desarrolladas en los cuadros de castas. Por ejemplo, Castro Morales cita las *Noticias de los escritores de la Nueva España* (1746) en el cual el autor, Andrés de Arce y Miranda, le comenta a Juan José Eguiara y Eguren, catedrático de la Real y Pontificia Universidad de México, el “pensamiento ingenioso” del duque de Linares por haberle dado a conocer al rey y a la Corte de España las castas a partir de la obra de Juan Rodríguez Juárez; incluso comenta que el obispo auxiliar de Puebla le encomendó al pintor Luis Barruecos elaborar unos cuadros similares incorporando 16 tableros de castas, que se citan a continuación.<sup>12</sup>

1. Español con india: mestizo
2. Mestizo con española: castizo
3. Castizo con española: español
4. Español con negra: mulato
5. Mulato con española: cuarterón
6. Cuarterón y española: salta atrás
7. Salta atrás con india: chino
8. Chino con mulata: lobo
9. Lobo con mulata: gibaro
10. Gibaro con india: alvarasado de Alvarado (*id est* según me explicó el pintor) lugar junto a Veracruz, en la costa
11. Alvarasado con negra: cambujo
12. Cambujo con india: sambaigo
13. Indio con mulata: calpamulato
14. Calpamulato con sambaiga: tente en el aire
15. Tente en el aire con mulata: no te entiendo
16. No te entiendo con india: ahí te estás

En la administración no se utilizaba la categoría casta y tampoco el amplio abanico de taxonomías coloniales que eran inoperantes en este con-

<sup>12</sup> Castro Morales, 1983, p. 680.

texto. Por lo general, se empleaban denominaciones de color o designaciones que hacían referencia al tinte de la piel: *blancos, indios, negros, mulatos, morenos, pardos y libres de todos los colores*. Éstas y otras categorías explícitas o implícitas de color aparecían en documentos oficiales tales como “codificaciones de la legislación colonial, libros parroquiales, procesos inquisitoriales, casos criminales, censos y en las *Relaciones* geográficas que la Corona solicitó con regularidad a las autoridades coloniales a partir del siglo xvi”.<sup>13</sup>

A la luz de lo anterior, podemos afirmar que la limpieza de sangre indudablemente se trasladó a las Américas. Se trata entonces de una transferencia cultural de España a una sociedad colonial, progresivamente mestiza, diferenciada por estamentos y cuyo orden político-social se regía según criterios de procedencia y origen. Es evidente que esta transmisión debe ser analizada con cautela y sería importante rescatar similitudes sin pretender negar sus discrepancias. Parece existir una táctica del poder a la que se recurre para describir, controlar y gobernar la sociedad en ambas partes del Atlántico. Indudablemente existe la idea de orden y jerarquía mediante la fragmentación de la sociedad en grupos definidos por su origen genealógico. No hay duda alguna de que la reconquista de Granada y la conquista de América se diferencian fundamentalmente; incluso que el trato hacia los judíos y los musulmanes en España y la actitud frente a los indígenas y africanos se diferencian de forma notable. Pese a lo anterior, es posible rescatar una analogía: la división de la sociedad en república de indios y república de españoles; en cierta forma, era una réplica de la tradición ibérica y de lo que podría denominarse como interacción de un nosotros y un vosotros —entre cristianos y judíos y musulmanes.

Sin embargo, es evidente que a lo largo del tiempo las diferencias marcadas por la religión, incluso por el ordenamiento territorial —que en la Península separaba a los grupos religiosos y en las Américas al español del indio—, se empezaron a desvanecer a partir de las misiones, las conversiones e incluso el mestizaje y la migración: procesos que conllevaron a cuestionar las delimitaciones reales o imaginadas. En cuanto a la migración habría que tomar en cuenta el establecimiento ilegal de españoles en los pueblos indígenas, el traslado de indígenas a las minas, haciendas y ciudades españolas y la inmigración forzada de los africanos. En la medida en que se quebrantaba el ordenamiento regional, el sincretismo sociocultural se incrementaba dando paso al mestizaje y cuestionando la pureza. Pero

<sup>13</sup> Katzew, 2004, p. 43.

también es importante rescatar los contrastes entre España y las Américas, porque es evidente que este discurso adquirió otros significados en los territorios americanos y fue adaptado a los distintos contextos y a los cambios en el tiempo reflejados en la compleja terminología de las castas.

### BREVES ANOTACIONES AL ESTADO DE INVESTIGACIÓN

A continuación sólo mencionaremos algunos trabajos sobre el tema de este volumen, sin pretender agotar el amplio estado del arte. Especialistas como Marcel Bataillon, Marcelino Menéndez Pelayo, Américo Castro, Antonio Domínguez Ortiz y Julio Caro Baroja destacaron la importancia de la limpieza de sangre para la Península Ibérica.<sup>14</sup> Pero sólo en 1960 Albert Sicroff publicó la primera y hasta hace poco única obra dedicada exclusivamente a la limpieza de sangre (¡la edición española se publica en 1985!). En los años setenta, sin embargo, Juan Ignacio Gutiérrez Nieto ya había hecho aportes importantes y, más adelante, en especial en los años noventa, los hicieron Baltasar Cuart Moner, Jaime Contreras, Juan Hernández Franco y, recientemente, Mikel Azurmendi y Max S. Hering Torres.<sup>15</sup> Estas contribuciones han facilitado el entendimiento institucional de sus objetos de estudio y han brindado casos microhistóricos sobre la realidad social. Incluso algunos han discutido la tensión de la limpieza de sangre entre los espacios del saber (teología, medicina, historia) y la cotidianidad.

Con todo, parece haber una falta de colaboración entre los continentes para la comprensión del problema desde una perspectiva transatlántica. En cuanto a América, es verdad que existen muchas investigaciones sobre la categoría de la "raza" y la esclavitud en las sociedades hispanoamericanas, pero éstas no integran de forma sistemática la idea de la limpieza de sangre peninsular y, en muchos casos, se opera con categorías contemporáneas para el análisis colonial. La pureza de sangre se menciona en estudios vinculados a la Inquisición. Autores como Liebman y Solange Alberro para México; Castañeda Delgado y Hernández Aparicios para Perú, y García Merino, Böttcher y Splendiani para Cartagena de Indias, demuestran la importancia de los tribunales americanos, pero tratan el tema de la limpie-

<sup>14</sup> Bataillon, 1937; Menéndez Pelayo, 1946-1948; Castro, 1948; Domínguez Ortiz, 1955; Caro Baroja, 1986 [1961]; Caro Baroja, 1972.

<sup>15</sup> Gutiérrez Nieto, 1973a; 1973b; 1975; Cuart Moner, 1991; Contreras, 1992; Hernández Franco, 1997; Azurmendi, 2000; Hering Torres, 2003; 2006.

za sólo en el contexto de la historia institucional y social.<sup>16</sup> Indudablemente, existen otras publicaciones recientes que rescatan la importancia de la limpieza y el mestizaje, dando paso a nuevas perspectivas entre Europa y América y enriqueciendo los acercamientos interpretativos sobre el tema. Por ejemplo, el foro *Purity of Blood and Social Order*, en *The William and Mary Quarterly*, los trabajos publicados por Lira Montt, Sanguinetti, Frutta, Castro-Gómez, Almarza Villalobos, Hering Torres, Chaves, sin olvidarnos del trabajo de Martínez y Coello de la Rosa.<sup>17</sup>

En cuanto a la historia social disponemos de una base sólida de trabajos sobre el orden racial y el fenómeno del mestizaje en las Américas: Konetzke, Mörner, Bernard y Gruzinski y De la Cadena; para México, los de Israel, Chance y Castillo Palma; para el Nuevo Reino de Granada, Jaramillo Uribe, Rodríguez Jiménez, Dueñas Vargas y Gutiérrez de Pineda y Pineda Giraldo.<sup>18</sup> También es un hecho que el tema de las castas, tan relevante para la investigación de la limpieza, ha sido objeto de estudio desde múltiples perspectivas que indudablemente han enriquecido su investigación.<sup>19</sup> Por último, cabe añadir que Javier Sanchiz, Óscar Mazín y Marta Zambrano en sus artículos del presente volumen nos brindan una revisión historiográfica ampliada, incluyendo otros autores que han trabajado sobre la limpieza, el mestizaje y la nobleza.

Estas breves anotaciones demuestran que en esta obra no nos adentramos en un campo de estudio sin explorar; todo lo contrario, es innegable que durante las últimas décadas han proliferado las investigaciones sobre estos temas. Aun así, también es claro que la temática no se ha agotado y que aún quedan preguntas por resolver. De hecho, en el libro se pretende dilucidar tanto el discurso como las prácticas gestadas en torno

<sup>16</sup> Liebman, 1970; 1973a; 1973b; Alberro, 1981; Castañeda Delgado y Hernández Aparicios, 1989; García Merino, 1966; Böttcher, 1995; 1997; Splendiani, 1997. Véanse además los trabajos pioneros de Medina, 1903; Lea, 1922; Kamen, 1965; Vekene, 1982-1983; Contreras, 1982; Conteras y Henningsen, 1986; Millar Corbacho, 1983; Quiroz, 1985; Pérez Villanueva y Escandell Bonet, 1984-2000; Dedieu, 1989.

<sup>17</sup> *The William and Mary Quarterly*, 2004, 61/3; Lira Montt, 1997; Sanguinetti, 2000; Frutta, 2002; Castro-Gómez, 2005; Almarza Villalobos, 2005; Hering Torres, 2007; 2008; 2010 (en prensa); Chaves, 2007; Martínez, 2008; Coello de la Rosa, 2008.

<sup>18</sup> Konetzke, 1946; 1961; Mörner, 1974; Bernard y Gruzinski, 1993; De la Cadena, 2007; Israel, 1975; Chance, 1978; Castillo Palma, 2001; Jaramillo Uribe, 1965; Rodríguez Jiménez, 1991; Dueñas Vargas, 1997; Gutiérrez de Pineda y Pineda Giraldo, 1999; Fisher y O'Hara, 2009.

<sup>19</sup> Stafford, 1981; Castro Morales, 1983; Fisher, 1992; Carrera, 2003; Katzew, 2004.

a los conceptos de *sangre*, *mezcla*, *linaje*, *raza* o *nobleza* para describir el *peso de la sangre* en las sociedades hispanoamericanas. Se trata pues de sondear si de esta forma se abre una nueva veta para comprender mejor el ordenamiento de las sociedades americanas después de la conquista española. Vale la pena discutir la importancia de la sangre como un mecanismo que ayuda a conservar el desequilibrio social y cómo éste intenta perpetuarse mediante la invención de un sistema de valores apoyado en el imaginario de la sangre. Asimismo, también se justifica la reconstrucción de la limpieza de sangre como un instrumento subalterno que pretende equilibrar las tan marcadas inequidades sociales.<sup>20</sup> En este sentido, consideramos provechoso estudiar los temas a partir de casos de estudio en diferentes instituciones, regiones, temporalidades y con un énfasis temático disímil. En el futuro, con seguridad, será necesario elaborar investigaciones que discutan los mecanismos de la división social, las articulaciones entre los temas tratados, su variabilidad histórica y su continuidad, como también los quiebres en la transición de las colonias a las repúblicas independientes.

## ARTÍCULOS

Esta compilación es resultado del coloquio realizado en El Colegio de México el 6 de diciembre de 2007, que contó con el generoso apoyo de la Fritz Thyssen Stiftung. Lamentablemente, algunos ponentes no pudieron atender la invitación para publicar sus conferencias en este volumen; en consecuencia se amplió el espacio a otros colaboradores. Los artículos aquí incluidos se caracterizan por la pluralidad interpretativa que garantiza el debate abierto y enriquece el panorama historiográfico —en ningún momento se intentó homogeneizar las opiniones.

El libro abre con un artículo sobre la limpieza de sangre en España en la Edad Moderna elaborado por Max S. Hering Torres. Con él, el lector tendrá un primer acercamiento al tema de la limpieza desde una perspectiva ibérica para facilitar la comprensión del origen de la pureza en las Américas. Aunque la temática central del artículo es la limpieza, se señalará, por un lado, su relación con el concepto de la nobleza medieval en Castilla y, por el otro, algunos argumentos clave para entender el mestizaje en el

<sup>20</sup> Scott, 1985.

mundo colonial. Sin embargo, el objetivo esencial del artículo es presentar un modelo interpretativo sobre la pureza de sangre. En este sentido, se propone una lectura diferente sobre el tema por medio de tres niveles de significado: normatividad, sociedad e idearios discursivos. A partir de este planteamiento se discute si la normatividad de la limpieza se puede concebir como una reacción a los cambios sociales y si el derecho positivo, más adelante, determinó nuevos campos de coexistencia social. Desde este punto de partida, se reconstruye la operacionalidad del poder del discurso como una instancia legitimadora tanto del derecho como de las relaciones sociales, cuya intención fue avalar la funcionalidad sionormativa del sistema de la limpieza de sangre.

Oscar Mazín investiga la cuestión de la nobleza ibérica y su impacto en la América española. Con base en los aportes de tres autores sobre la sangre y la nobleza, el autor presenta un balance historiográfico sobre el tema. A saber: se discuten dos artículos de la medievalista Adeline Rucquoi, que realzan la evolución del concepto de nobleza ibérica, sus principales transformaciones entre los siglos XIII y XVI, y su diferencia como categoría moral de la pureza de sangre. El autor discute adicionalmente un estudio de Antonio Manuel Hespanha quien, apoyado en el lenguaje del derecho, traduce el concepto de “movilidad social” a los términos de los siglos XVI al XVIII. Mazín termina su artículo señalando cómo Jean-Paul Zúñiga dilucida las implicaciones de la pureza de sangre y de la nobleza peninsular en las realidades sociales americanas del siglo XVII.

Bernd Hausberger discute en su trabajo cómo algunos autores vascos, entre el siglo XVI y la primera mitad del XVIII, utilizaron el concepto de la limpieza de sangre, tanto en Europa como en América. En este contexto la limpieza de sangre se convierte en una piedra angular que ayuda a cimentar la identidad con base en el pasado. Ésta se mostró altamente funcional, puesto que los planteamientos se elaboraron, en algunos casos, en la diáspora de los vascos en todo el imperio. Un pasado colectivo y limpio les sirvió para construirse a sí mismos como minoría privilegiada dentro del marco de la monarquía, para orientarse psicológicamente y posicionarse en el mundo de la emigración. Su argumentación se apoyaba en una reinterpretación de toda la historia ibérica a partir del Diluvio Universal como mito fundacional. El trabajo de Hausberger brinda luces sobre el desarrollo de la limpieza de sangre y de la nobleza como categorías de etnización del imaginario vasco a partir de la construcción de un pasado colectivo, subrayando la tendencia protorracista del discurso.

En el marco de Nueva España Javier Sanchiz, Solange Alberro y Nikolaus Böttcher se ocupan de la limpieza de sangre y la Inquisición. Es evidente que en Nueva España el Santo Oficio fue la institución generadora de las probanzas genealógicas más específicas. Javier Sanchiz destaca en su estudio sobre la limpieza de sangre en México cómo la transferencia de esta idea al Nuevo Mundo sirvió como principio de control y orden social. La limpieza de sangre constituyó parte de la base ideológica de un sistema tanto de estratificación social jerárquica como de valores, y sirvió como filtro racial. En este sentido, el autor resalta que se debería analizar la calidad de “limpio de sangre” como uno de los conceptos que conformaron los valores de una sociedad y vincularlo a los imaginarios sobre la “legitimidad”, las “buenas costumbres” o, incluso, la “aptitud”, más que tratar de equipararla a la calidad de nobleza.

Solange Alberro aporta dos casos de estudio, el de Melchor Juárez y el de fray Francisco de Pareja, comendador de La Merced. Las informaciones de limpieza de sangre fueron imprescindibles para ocupar cargos civiles y eclesiásticos, sin embargo la práctica se alejó de las normas. Incluso en la Inquisición, una institución supuestamente rigurosa, se detectan serias irregularidades en la época de mayor actividad contra el judaísmo. Alberro demuestra que —sobre todo en América— en las informaciones de la limpieza se solía acatar el procedimiento, pero no se pretendía su cabal cumplimiento debido a la lejanía, el estado de desarrollo de los medios de comunicación, la debilidad de la red institucional y la naturaleza de la sociedad colonial. El caso de fray Francisco de Pareja es un ejemplo de cómo el estatus personal de un individuo impidió que se acataran debidamente las exigencias de la limpieza de sangre, a pesar de que sus antecedentes familiares fuesen claramente “sospechosos”.

Nikolaus Böttcher ofrece una imagen del trabajo inquisitorial de las informaciones de la limpieza a lo largo de la época virreinal. Se evidencia la evolución y la metamorfosis del concepto de la limpieza de sangre desde la persecución de los judeoconversos hasta la diversificación de las actividades inquisitoriales dentro de la sociedad de castas. Confirmando la hipótesis de Alberro, el análisis de varios casos demuestra tanto la rigidez teórica de las informaciones como los cambios y fisuras en su aplicación práctica. Los ejemplos presentados muestran la dificultad de cumplir, desde los virreinos americanos, con las exigencias de la limpieza. No abundaban, como sucedía en la sociedad metropolitana, las élites y en general las personas dotadas de las cualidades en principio imprescindibles para ejercer

algunos cargos y para recibir ciertas distinciones. En fin, “la limpieza de sangre fue, como las cédulas reales, formalmente acatada en tierras americanas, pero no cumplida a cabalidad”.<sup>21</sup>

El siguiente artículo, de Norma Angélica Castillo Palma, se titula “Informaciones y probanzas de limpieza de sangre. Teoría y realidad frente a la movilidad de la población novohispana producida por el mestizaje”. Según este trabajo, la actitud de las corporaciones e instituciones hacia la pureza de sangre fue cambiando poco a poco. En primer término, pasó de ser un reparo sobre la religiosidad a un mecanismo de discriminación de los candidatos según su origen, ya no sólo orientado hacia la práctica religiosa, sino encauzado a señalar los linajes infames. Este estudio trata de mostrar los cambios de actitud hacia las probanzas de pureza de sangre en diversas corporaciones civiles. Se analiza cómo instituciones e individuos obraron discrecionalmente. Por tanto, durante esas coyunturas, las informaciones o bien no fueron en particular requeridas o las denuncias no fueron consideradas como un impedimento serio para el acceso a los privilegios.

Es importante analizar otros espacios coloniales fuera de Nueva España, como por ejemplo Santa Fe de Bogotá y Lima en los siglos *xvi* y *xvii*. Alexander Coello de la Rosa y Marta Zambrano se acercan a este asunto desde perspectivas distimiles. Coello de la Rosa ofrece, a partir de una historia institucional, la forma en que el peso de la sangre —la limpieza y el mestizaje— operó como vehículo de los conflictos que enfrentaron al Colegio de San Martín y al Colegio Real de San Felipe y San Marcos a principios del siglo *xvii* en Lima. El aporte representa una aproximación a la historia institucional y así rescata las rivalidades políticas y los intereses económicos de dos de las instituciones educativas más prestigiosas de esa ciudad. Una contienda que trascendió las aulas y reflejó los conflictos sociales entre diferentes grupos de poder en la lucha por los mejores cargos administrativos y eclesiásticos del virreinato peruano. Como se demostrará, la sangre será el motor principal de estas inquinas institucionales en las cuales se reclamaban prestigio y honor.

De una historia institucional pasamos a una historia del género, de la sexualidad y del mestizaje. Marta Zambrano ilustra, mediante el análisis del discurso y de la crítica de género, basándose en material de archivo, las dificultades y paradojas provocadas por el mestizaje en el Nuevo Reino de Granada. Es un artículo que transita entre la historia y la antropología cul-

<sup>21</sup> Véase Alberro en este mismo volumen, p. 185.

tural y en el que se discuten las dificultades creadas por la inscripción de los mestizos y mestizas en el orden social determinado por las jerarquías y categorías de la época. En definitiva, el artículo explora algunas facetas del accidentado cruce entre prácticas sexuales y producción de significados que suscitaron las ambiguas y elusivas nociones de “mestizo” en Santa Fe.

Es crucial ver cómo, mediante la experiencia colonial en Europa a mediados del siglo XIX, el mestizaje para algunos empezó a ser entendido como el causante de un supuesto descenso de las civilizaciones —en términos de Joseph Arthur de Gobineau se trataba de una *mélange de races* que condenaba la civilización, puesto que un ascenso sólo era posible a partir de la pureza racial. Gobineau, sin embargo, tuvo opositores en Francia: Victor Courtet, por ejemplo, afirmaba que las naciones se constituían por una mezcla de razas y se recomponían por una nueva mezcla. Aunque Guillermo Zermeño no profundiza dicho debate europeo, por no ser parte de su objetivo, sí discute en su artículo el mestizaje, ya no como una matriz del orden colonial, sino como un nuevo factor de integración nacional en México. A la luz de los anteriores artículos esto representa un giro conceptual fundamental, porque a lo largo del siglo XIX el mestizaje invierte su semántica: para entonces el mestizaje se convertía en argumento proclive para imaginar una cohesión nacional —aunque evidentemente estos argumentos también reprodujeron lógicas de jerarquías, tal como lo comprueba el autor. No obstante, a primera vista, el “cruce de razas” pasa de ser una fuente de contaminación a un supuesto principio de integración. Lo valioso de este aporte es que nos ofrece la posibilidad de señalar la historicidad del concepto sobre la “mezcla poblacional”: el mestizaje en la Colonia temprana no es lo mismo que el mestizaje en el siglo XIX.

A partir de estas reflexiones es indudable que *el peso de la sangre* tiene un papel primordial a la hora de definir la posición social de un individuo. Tanto la pertenencia a un grupo como la identidad de una persona dependen de su origen, aunque su determinación social no sea definitiva y pueda fluctuar. Pero traspasar las fronteras impuestas por los imaginarios sobre la sangre —como metáfora del origen— siempre fue negociable y esta barrera pudo ser derribada mediante la falsificación de papeles o el manejo de sobornos en el sector administrativo. Algunos logran el ascenso social, otros fracasan, pero la gran mayoría de la población reproduce las lógicas de dicha normatividad sociocultural bien sea para de-construirlas o cimentarlas. De este modo, el presente volumen también intenta señalar diferentes estrategias del *zoon politikon*, del sujeto, en su lucha diaria por una mejor vida en una sociedad marcada por matrices de integración y de exclusión. En

este sentido consideramos esta recopilación como un panorama y un aporte al estudio sobre la sociedad colonial. La idea ha sido seguir labrando el campo de la *sangre*, sin poder agotarlo debido a su complejidad y a las innumerables fuentes aún por conocer. Por tanto, nos abstenemos de ofrecer conclusiones generalizantes. Somos conscientes de que subsiste una variedad de problemas y preguntas por resolver, espacios geográficos e instituciones por estudiar. Incluso, la mayoría de las informaciones genealógicas resultó positiva, es decir, fue aprobatoria, sin brindar informaciones sobre los posibles trasfondos e intereses sociales que conllevaron a dichas conclusiones. Más aún, sería enriquecedor estudiar si gran parte de la población, tanto en España como en el Nuevo Mundo, se vio afectada directamente por las pruebas de sangre. El cuestionamiento de la representatividad de la limpieza como un mecanismo regulador de las relaciones sociales para la totalidad de la población, por ahora seguirá siendo un enigma. Tal vez otras investigaciones nos revelen otras historias y den cuenta de los silencios que también integran el presente libro.

Como ya hemos mencionado, este libro tiene su origen en un coloquio apoyado por la Fritz Thyssen Stiftung. Pero ha sido el entusiasmo de los colaboradores la mejor contribución para llevar a buen fin la edición. Además se enriqueció por los comentarios y sugerencias de los dos dictaminadores anónimos que leyeron el manuscrito. Omar Velasco nos ha ayudado en la elaboración del mismo. La publicación no hubiera sido posible sin el interés en el proyecto de El Colegio de México y de la Universidad Nacional de Colombia. A todos les expresamos nuestra gratitud.

Berlín, Bogotá y México, D.F., abril de 2010

NIKOLAUS BÖTTCHER  
BERND HAUSBERGER  
MAX S. HERING TORRES

#### BIBLIOGRAFÍA

- Aguirre-Beltrán, Gonzalo, 1984, *La población negra en México*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Alberro, Solange, 1981, *La actividad del Santo Oficio de la Inquisición en Nueva España: 1571-1700*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

- Almarza Villalobos, Ángel Rafael, 2005, "La limpieza de sangre en el Colegio de Abogados de Caracas a finales del siglo XVIII", en *Fronteras de la Historia*, 10, pp. 305-328.
- Azurmendi, Mikel, 2000, *Y se limpie aquella tierra: limpieza étnica y de sangre en el País Vasco (siglos XVI-XVIII)*, Madrid, Taurus.
- Bataillon, Marcel, 1937, *Erasmus et l'Espagne*, París, Groz.
- Bernard, Carmen y Serge Gruzinski, 1993, *Histoire du Nouveau Monde. Les Métissages: 1550-1640*, París, Fayard.
- Böttcher, Nikolaus, 1994, "Beziehungen zwischen 'conversos' in Spanien und spanischen Juden in Amsterdam in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts", en *Trumah*, 4, pp. 25-50.
- , 1995, *Aufstieg und Fall eines Atlantischen Wirtschaftsimperiums*, Francfort-Madrid, Vervuert-Iberoamericana.
- , 1997, "La Gran Complicidad de Judíos – Formen jüdischen Glaubens in Cartagena de Indias (1610-50)", en *Trumah*, 6, pp. 171-212.
- Cadena, Marisol de la, 2007, *Formaciones de indignidad. Articulaciones raciales, mestizaje y nación en América Latina*, Popayán, Enviñón Editores.
- Caro Baroja, Julio, 1986, *Los judíos en la España moderna y contemporánea*, 3 vols., Madrid, Ediciones Istmo (1ª ed. 1961).
- , 1972, *Inquisición, brujería y criptojudasmo*, Barcelona, Ariel.
- Carrera, Magali, 2003, *Imagining Identity in New Spain: Race, Lineage, and the Colonial Body in Portraiture and Casta Paintings*, Austin, University of Texas.
- Castañeda Delgado, Paulino y Pilar Hernández Aparicio, 1989, *La Inquisición de Lima, 1570-1635*, Madrid, Deimos.
- Castillo Palma, Norma Angélica, 2001, *Cholula. Sociedad mestiza en ciudad india. Un análisis de las consecuencias demográficas, económicas y sociales del mestizaje en una ciudad novohispana (1649-1796)*, México, Plaza y Valdés-Universidad Autónoma Metropolitana.
- Castro Morales, Efraín, 1983, "Los cuadros de castas de la Nueva España", en *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas*, 20, pp. 671-690.
- Castro, Américo, 1948, *España en su historia: cristianos, moros y judíos*, Buenos Aires, Editorial Losada.
- Castro-Gómez, Santiago, 2005, *La Hybris del Punto Cero. Ciencia, raza e Ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana.
- Chance, John, 1978, *Race and Class in Colonial Oaxaca*, Stanford, Stanford University Press.
- Chaves, María Eugenia, 2007, "Color, inferioridad y esclavización: la invención de la diferencia en los discursos de la colonialidad temprana", en Mosquera Rosero Labbé y Barcelós (eds.), pp. 73-92.
- Coello de la Rosa, Alexandre, 2008, "De mestizos y criollos en la Compañía de Jesús (Perú, siglos XVI-XVII)", en *Revista de Indias*, 68/243, pp. 37-66.

- Contreras Contreras, Jaime y Gustav Henningsen, 1986, "Forty-Four Thousand Cases of the Spanish Inquisition (1540-1700): Analysis of a Historical Data Bank" en Henningsen, Tedeschi y Amiel (eds.), pp. 100-129.
- Contreras, Jaime, 1992, *Sotos contra Riquelmes. Regidores, inquisidores y criptojudíos*, Madrid, Anaya y M. Muchnik.
- , 1982, *El Santo Oficio de la Inquisición en Galicia 1560-1700*, Madrid, Akal.
- Cuart Moner, Baltasar, 1991, *Colegiales mayores y limpieza de sangre durante la Edad Moderna. El estatuto de S. Clemente de Bolonia (ss. xv-xix)*, Salamanca, Universidad de Salamanca.
- Dedieu, Jean-Pierre, 1989, *L'administration de la foi: L'Inquisition de Tolède xvi<sup>e</sup>-xvii<sup>e</sup> siècle*, Madrid, Casa de Velázquez.
- Domínguez Ortiz, Antonio, 1955, *La clase social de los conversos en Castilla en la Edad Moderna*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- , 1960, "Los extrañeros en la vida española durante el siglo xvii", en *Estudios de historia social de España*, 4/2, pp. 291-496.
- , 1978, *Los judeoconversos en España y América*, Madrid, Istmo.
- Dueñas Vargas, Guiomar, 1997, *Los hijos del pecado: ilegitimidad y vida familiar en la Santafé de Bogotá colonial*, Bogotá, Editorial Universidad Nacional de Colombia.
- Elliott, John H., 1992, "A Europe of Composite Monarchies", en *Past & Present*, 137, pp. 48-71.
- Escandell Bonet, Bartolomé, 1980, "Una lectura psico-social de los papeles del Santo Oficio: Inquisición y sociedad peruanas en el siglo xvi", en Pérez Villanueva 1984-2000 (ed.), pp. 437-467.
- Fisher, Abby Sue, 1992, *Mestizaje and the Cuadros de Castas: Visual Representations of Race, Status, and Dress in Eighteenth-Century Mexico*, tesis de doctorado, University of Minnesota.
- Fisher, Andrew B. y Matthew D. O'Hara (coords.), 2009, *Imperial Subjects. Race and Identity in Colonial Latin America*, Durham-Londres, Duke University Press.
- Frutta, Emiliano, 2002, "Limpieza de sangre y nobleza en el México colonial: la formación de un saber nobiliario (1571-1700)", en *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas*, 39, pp. 217-235.
- García Merino de Proodian, Lucía, 1966, *Los judíos en América. Sus actividades en el virreinato de Nueva Castilla y Nueva Granada*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Gutiérrez de Pineda, Virginia y Roberto Pineda Giraldo. 1999, *Miscegenación y cultura en la Colombia colonial: 1750-1810*, Santa Fe de Bogotá, Colciencias, Universidad de los Andes.
- Gutiérrez Nieto, Juan Ignacio, 1973a, "La discriminación de los conversos y la tibetización de Castilla por Felipe II", en *Revista de la Universidad Complutense*, 87, pp. 99-129.

- , 1973b, “La estructura castizo-estamental de la sociedad castellana del siglo xvi”, en *Hispania*, 33, pp. 519-563.
- , 1975, “Limpieza de sangre y antihidalguismo hacia 1600”, en *Homenaje al Dr. D. Juan Reglá Campistol*, Valencia, pp. 497-514.
- Hausberger, Bernd, 2009, “Misión jesuita y disciplinamiento social (siglos xvi-xviii)”, en Jiménez Vizcarra, Niemeyer, Fernández y Carrano (eds.), pp. 227-257.
- Henningsen G., John Tedeschi y Charles Amiel (eds.), 1986, *The Inquisition in Early Modern Europe*, Dekalb, Northern Illinois University Press.
- Hering Torres, Max Sebastián, 2003, “Limpieza de sangre – Rassismus in der Vormoderne?” en *Wiener Zeitschrift zur Geschichte der Neuzeit (Themenheft: Rassismus)*, 3, pp. 20-37.
- , 2006, *Rassismus in der Vormoderne. Die „Reinheit des Blutes“ im Spanien der Frühen Neuzeit*, Francfort-Nueva York, Campus Verlag,
- , 2007, “Raza: Variables históricas”, en *Revista de Estudios Sociales*, 26, pp. 16-27.
- (ed.), 2008, *Cuerpos anómalos*, Bogotá, Editorial Universidad Nacional de Colombia.
- , 2008, “Saberes médicos - saberes teológicos: de mujeres y hombres anómalos”, en Hering Torres (ed.), 101-130.
- , 2010, “Colores de piel. Una revisión histórica de larga duración”, en Mosquera, Lao-Montes y Rodríguez (eds.) (en prensa).
- Hernández Franco, Juan, 1997, *Cultura y limpieza de sangre en la España moderna: puritate sanguinis*, Murcia, Universidad de Murcia.
- Herzog, Tamar, 2003, *Defining Nations. Immigrants and Citizens in Early Modern Spain and Spanish America*, New Haven-Londres, Yale University Press.
- Israel, Jonathan Irvine, 1975, *Race, Class and Politics in colonial Mexico, 1610-1670*, Londres, Oxford University Press.
- , 1985, *European Jewry in the Age of Mercantilism*, Oxford, Clarendon.
- Jaramillo Uribe, Jaime, 1965, “Mestizaje y diferenciación social en el Nuevo Reino de Granada en la segunda mitad del siglo xviii”, en *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, 2/3, pp. 21-48.
- Jiménez Vizcarra, Claudio, Katharina Niemeyer, Rodolfo Fernández y Diana Carrano (eds.), 2009, *Transformaciones socioculturales en México en el contexto de la conquista y colonización. Nueva perspectiva de investigación*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara.
- Kamen, Henry, 1965, *The Spanish Inquisition*, Nueva York, New American Library.
- Katzew, Ilona, 2004, *Casta Painting: Images of Race in Eighteenth Century Mexico*, New Haven, Yale University Press.
- Konetzke, Richard, 1946, “El mestizaje y su importancia en el desarrollo de la población hispanoamericana durante la época colonial”, en *Revista de Indias*, 7/23-24, pp. 7-44.

- , 1961, “Los mestizos en la legislación colonial”, en *Revista de Estudios Políticos*, 112, pp. 113-130.
- Krüggeler, Thomas y Ulrich Mücke (eds.), 2001, *Muchas Hispanoaméricas: antropología, historia y enfoques culturales en los estudios latinoamericanos*, Madrid-Francfort, Iberoamericana, Vervuert.
- Lavallé, Bernard, 1990, “Del indio criollo: evolución y transformación de una imagen colonial”, en *La imagen del indio en la Europa moderna, Publicaciones de la Escuela de estudios hispano-americanos de Sevilla*, 353, pp. 319-342.
- Lea, Henry Charles, 1922, *The Inquisition in the Spanish Dependencies*, Nueva York, The Macmillan Company.
- Liebman, Seymour, 1970, *The Jews in New Spain. Faith, Fame and the Inquisition*, Coral Gables, University of Miami Press.
- , 1971, “The Great Conspiracy in Peru”, en *The Americas*, 28/2, pp. 176-190.
- , 1973a, “The Great Conspiracy in New Spain”, en *The Americas*, 30/2, pp. 18-31.
- , 1973b, *Valerosos criptojudíos en la América colonial*, Buenos Aires, Congreso Judío Latinoamericano.
- , 1976, *The Inquisition and the Jews in the New World –Summaries of Procesos 1500-1810*, Coral Gables, University of Miami Press
- Lira Montt, Luis, 1997, “El estatuto de limpieza de sangre en el derecho indiano”, en *XI Congreso del Instituto Internacional de Historia del Derecho Indiano, Buenos Aires, 4 a 9 de septiembre de 1995. Actas y Estudios*, 4, pp. 31-47.
- Martínez Millán, José, 1984, *La Hacienda de la Inquisición (1478-1700)*, Madrid, Instituto Enrique Flórez.
- 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.
- , 2008, *Genealogical Fictions. Limpieza de Sangre, Religion, and Gender in Colonial Mexico*, Stanford, Stanford University Press.
- Medina, José Toribio, 1903, *Historia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en México*, Santiago de Chile, Imprenta Elzeviriana.
- Menéndez Pelayo, Marcelino, 1946-1948, *Historia de los heterodoxos españoles*, 8 vols., Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Millar Corbacho, René, 1983, “Las confiscaciones de la Inquisición de Lima a los comerciantes de origen judío-portugués de ‘la gran complicidad’ de 1635”, en *Revista de Indias*, 171, pp. 27-58.
- , 1984, “La Inquisición de Lima y la circulación de libros prohibidos, 1700-1820”, en *Revista de Indias*, 174, pp. 15-44.
- Mörner, Magnus, 1974, *Estado, raza y cambio social en la Hispanoamérica colonial, México*, SEP (SepSetentas 128).
- Mosquera Rosero Labbé, Claudia y Luiz Claudio Barcelós (eds.), 2007, *Afro-repara-*

- ciones: *memorias de la esclavitud y justicia reparativa para negros, afrocolombianos y raizales*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, Centro de Estudios Sociales.
- Mosquera, Claudia, Agustín Lao-Montes y César Rodríguez, 2010, *Debates sobre ciudadanía y políticas raciales en las Américas Negras*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, Centro de Estudios Sociales (en prensa).
- Oestreich, Gerhard, 1968, "Strukturprobleme des europäischen Absolutismus. Otto Brunner zum 70. Geburtstag", en *Vierteljahresschrift für Wirtschafts- und Sozialgeschichte*, 55, pp. 329-347.
- Pérez Villanueva, Joaquín (ed.), 1980, *La Inquisición española: nueva visión, nuevos horizontes*, Madrid, Siglo XXI Editores.
- Pérez Villanueva, Joaquín y Bartolomé Escandell Bonet, 1984-2000, *Historia de la Inquisición de España y América*, 3 vols., Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.
- Potthast-Juttkeit, Barbara, 2001, "Ni indio ni español: la identidad ambigua de la élite colonial paraguaya", en Krüggeler y Mücke (eds.), pp. 131-150.
- Quiroz, Alfonso, 1985, "The Expropriation of Portuguese New Christians in Spanish America 1635-1649", en *Ibero-Amerikanisches Archiv*, 11, pp. 407-465.
- Rodríguez Jiménez, Pablo, 1991, *Seducción, amancebamiento y abandono en la Colonia*, Santa Fe de Bogotá, Fundación Simón y Lola Guberek.
- Sanguinetti, Marta Canessa de, 2000, *El bien nacer: limpieza de oficios y limpieza de sangre; raíces ibéricas de un mal latinoamericano*, Montevideo, Taurus.
- Scott, James C., 1985, *Weapons of the Weak. Everyday Forms of Peasant Resistance*, New Haven, Yale University Press.
- Sicoff, Albert, 1960, *Les controverses des statuts de «pureté de sang» en Espagne di xv<sup>e</sup> au xvii<sup>e</sup> siècle*, Paris, Didier (versión en español 1985).
- Splendiani, María Ana, et al., 1997, *Cincuenta años de inquisición en el Tribunal de Cartagena de Indias: 1610-1660*, 4 vols., Bogotá, Centro Editorial Javeriano, Instituto Colombiano de Cultura Hispánica.
- Stafford, Poole, 1981, "Church Law on the Ordination of Indians and Castas in New Spain", en *Hispanic American Historical Review*, 61/4, pp. 637-650.
- Vekene, Emil van der, 1982-1983, *Bibliotheca Bibliographica Historiae Sanctae Inquisitionis*, 2 vols., Liechtenstein, Topos Verlag.

## 2 LIMPIEZA DE SANGRE EN ESPAÑA. UN MODELO DE INTERPRETACIÓN

MAX S. HERING TORRES  
Universidad Nacional de Colombia

### INTRODUCCIÓN

Según el derecho canónico de la Edad Media y de la Edad Moderna, en Europa se prohibía en teoría investir oficios tanto eclesiásticos como públicos a los hijos y nietos de los herejes. No obstante, el principio de la limpieza de sangre tenía dimensiones aún más inicuas en detrimento de los neófitos. Conforme al dogma de la limpieza, se prohibía a todos los descendientes de los conversos cristianos investir beneficios y oficios o acceder a colegios mayores, ordenes militares, ordenes religiosas y, por supuesto, a la Inquisición, si durante el curso de una información genealógica se comprobaba una mácula en el linaje. Esto significa que, en general, los descendientes de los judíos y de los musulmanes convertidos al cristianismo, eran relegados social y profesionalmente a raíz de su “origen manchado”, sin importar su posible fidelidad y devoción cristianas. Es evidente entonces cómo la limpieza de sangre diferenciaba a los cristianos viejos de los cristianos nuevos en una relación de jerarquía que reproducía antagonismos bajo el manto de la supuesta unidad cristiana. La limpieza de sangre hacía referencia al pasado genealógico y, necesariamente, al linaje religioso de una persona y de un grupo.

Se definía al cristiano viejo como “limpio” y al neófito como “impuro”. En virtud de lo anterior, se debe señalar que fue precisamente el proceso coercitivo de asimilación lo que impulsó la creación de la limpieza de sangre, porque una vez que los judíos se convertían por la fuerza al cristianismo (1391, 1414 y 1492) sucedían básicamente cuatro cosas: 1] los conversos se liberaban del yugo normativo de carácter antijudío; 2] gozaban de nuevos derechos y privilegios; 3] ascendían en la escala social, y 4] en algunos casos practicaban su religión bajo el manto del cristianismo (criptojudaismo). Por ende, estos cuatro factores incrementaban en los cristianos viejos proporcionalmente el miedo, la desconfianza y la envidia.

Con base en esta difidencia y recelo colectivos se elaboró una nueva definición jurídica del neófito judío por medio del imaginario de la impureza de la sangre. Es pertinente señalar que la limpieza de sangre en sus inicios se construyó como resultado de lo que se percibía como el problema judeoconverso. Más adelante, el sistema de la limpieza de sangre se impuso al morisco, pero sólo desde las conversiones subsiguientes de los musulmanes en 1502, y a los mulatos, mestizos, tercerones y cuarterones etc. a partir de la conquista de América.

### MODELO

Después de haber presentado una definición de carácter introductorio, es pertinente resaltar la historicidad de la limpieza de sangre, su desarrollo y su variabilidad conceptual. En este sentido el objetivo de este artículo es elaborar un modelo interpretativo sobre la limpieza de sangre. En aras de dicha labor se antepondrá el enunciado del modelo, naturalmente a manera de hipótesis para, más adelante, suministrar las pruebas correspondientes:

a) La limpieza de sangre se puede entender en sus principios como una categoría jurídica, es decir, una *categoría normativa*. Como norma se construyó a partir de evidentes cambios socioculturales, a su vez suscitados por las conversiones y se difundió desde 1449 hasta fines del *xvi* regulando las relaciones sociales.

b) A la luz de esto, es indudable que determinó la “realidad” social y su cotidianidad y, por tanto, la limpieza se transforma adicionalmente en una *categoría social* teniendo vigencia desde mediados del *siglo xv* hasta principios del *siglo xix*.

c) Con la finalidad de justificar las relaciones de poder y de legitimar la realidad social desencadenada de la normatividad, la limpieza de sangre se convierte igualmente en una *categoría discursiva* (1547<sup>1</sup>-1675<sup>2</sup>). Sin embargo, sería miope limitarse a la discursividad de la limpieza de sangre y sus planteamientos teológicos, porque en ella también se involucraban planteamientos hagiográficos<sup>3</sup> y médicos.

<sup>1</sup> Para ese entonces empezaron los intensos debates teológicos sobre la introducción de los estatutos de limpieza de sangre en el cabildo catedralicio de Toledo.

<sup>2</sup> Para esa fecha se publica, tal vez, uno de los más tardíos tratados antijudíos en el marco de la limpieza de sangre; se trata de la obra de Torrejoncillo (1674).

<sup>3</sup> Por motivos de espacio no se profundizará en la historiografía de los *siglos xvi* y

Gracias a esta triada conceptual, la limpieza de sangre se puede explicar mediante estos tres planos de significado (*Bedeutungsebenen*), naturalmente determinados por sus evidentes interdependencias e interacciones. Cada plano se entenderá como una referencia a un marco temporal, a un marco geográfico y, sobre todo, a una práctica y a un saber determinados. Con base en este planteamiento, el presente artículo se estructurará siguiendo dicho orden de ideas con el objetivo de sustentar paso por paso el modelo propuesto.<sup>4</sup>

### *La limpieza de sangre: categoría normativa*

La limpieza de sangre se puede entender como una categoría normativa dado que se originó como Sentencia-Estatuto en el cabildo de Toledo en 1449. Algunos autores han afirmado que existieron “estatutos de limpieza de sangre” anteriores a éste, sin embargo se desconoce la existencia de planteamientos jurídicos que justificasen su implementación. Empero, en el caso de la Sentencia-Estatuto de 1449 tenemos arduas controversias legales en las que, por un lado, sus apologistas pretendían darle validez y, por el otro, sus críticos abatirla. Fue a lo largo del debate jurídico —para la época una fusión discursiva entre jurisprudencia y teología— sobre la legalidad de la Sentencia-Estatuto que se le proporcionó su vigor como categoría normativa.

El 26 de febrero de 1449 Álvaro de Luna, favorito del rey Juan II de Castilla (1406-1474), exigió un impuesto de un millón de maravedís de la ciudad de Toledo y contrató al magnate converso Alonso Cota para su recaudo. El alcalde de Toledo, Pero Sarmiento, se aferró a esta situación para iniciar una campaña en contra del impuesto, del rey y también en contra de los conversos de la ciudad, campaña que finalmente desembocó en sangrientos disturbios. Una vez más, los judíos y los neófitos operaron como chivos expiatorios de las tensiones sociales y económicas entre la ciudad y el rey. Tras los violentos motines antijudíos, el Cabildo de Jurados y Regidores de Toledo promulgó la Sentencia-Estatuto el 5 de junio de 1449; su aparte principal rezaba:

xvii y su evidente nexo con el principio de la limpieza de sangre. Para dicho efecto véase Hering Torres, 2003a.

<sup>4</sup> Este modelo fue desarrollado previamente en mi libro *Rassismus in der Vormoderne*. Hering Torres, 2006. En este contexto procedo entonces a sintetizar mi planteamiento y a presentarlo en español.

[Pero Sarmiento, su asistente y alcalde mayor y el pueblo de la dicha ciudad de Toledo] pronunciamos y declaramos que por quanto es notorio por derecho así canonico como civil, que los conversos de linaje de los judios, por ser sospechosos en la fé de nuestro Señor e Salvador Jesuchristo, en la qual frecuentemente bomitan de lijero, judaizando, no pueden haber oficios ni beneficios públicos ni privados tales por donde puedan facer injurias, agravios e malos tratamientos a los christianos viejos lindos, ni pueden valer por testigos contra ellos [...]<sup>5</sup>

Como se evidencia en el pasaje, el término de limpieza todavía no emerge, en cambio si el de “lindos”. Con Menéndez Pidal y Antonio Domínguez Ortiz, se puede entender que el término “lindo” fue un antecedente conceptual de la limpieza, considerando que los términos “lindo” y “limpio” se derivan de *limpidus* (es en realidad impecable).<sup>6</sup> En el último tercio del siglo xv, muy probablemente, se equiparó el término de “lindo” al de “limpieza”. Cabe señalar que la limpieza de sangre, para mediados del siglo xv, apenas se encontraba en sus inicios, no existía todavía como concepto estructurado y fundamentado con argumentos suficientes. Apenas se empezaba a construir como categoría jurídica y, como se mostrará, con crasas dificultades para ser implementada en el Concejo de Toledo. En la Sentencia se aludía de manera imprecisa al “derecho así canónico como civil” para legitimarla, empero en ésta nunca se especificó la referencia. El único intento fue aludir a un privilegio elaborado por el rey Alonso de Castilla y de León, pero la alusión al rey era igualmente vaga dado que Castilla, hasta entonces, había tenido 12 reyes con el mismo nombre.<sup>7</sup> Además, faltaba la fecha del privilegio y por eso la historiografía se ha planteado la justificada pregunta: ¿A qué rey, pero especialmente, a qué privilegio se hacía referencia? A causa de esta incógnita se ha discutido, cuál es la fuente jurídica de la Sentencia. Algunos historiadores<sup>8</sup> han afirmado que se trata de la norma que publicó Alfonso VII (1104-1157) en el año 1118, dirigida a la ciudad de Toledo y a sus ciudadanos: castellanos, francos y moriscos. En ella se

<sup>5</sup> Martín Gamero editó la “Sentencia que Pedro Sarmiento, asistente de Toledo, y el comun de la ciudad dieron en el año 1449 contra las conversos”. Martín Gamero, 1862, p. 1037.

<sup>6</sup> Domínguez Ortiz, 1991, p. 13.

<sup>7</sup> “[...] un privilegio dado y otorgado á la dicha cibdad por el cathólico y de gloriosa memoria Don Alfonso, rey de Castilla y de Leon [...]”. Martín Gamero, 1862, p. 1036.

<sup>8</sup> Pflaum, 1928, pp. 138-139.

prohibía a los judíos y a los conversos de la primera generación (*nuper renatus*) ejercer cualquier poder o mandato (*mandamentum*) sobre los cristianos de la ciudad.<sup>9</sup> Otros historiadores<sup>10</sup> sostienen que en la Sentencia-Estatuto se hacía referencia a una norma pronunciada en 1147, norma que muy probablemente se inspiraba en el canon 65 del IV Concilio de Toledo del 633. Se trataba de un canon en el cual se afirmaba que a “los judíos y a los que de ellos descienden” (*judaei au hi qui ex judaeis*) no se les debía conferir oficios. Ahora bien, no se sabe con certeza a cuál norma se hacía referencia, pero sí se sabe que durante el reinado de Alfonso el Sabio (1252-1284) el derecho castellano había sido reestructurado y las Siete Partidas se definían como el nuevo derecho de Castilla. De hecho, en las Órdenes de Alcalá de Henares (1348) se confirmaban las Partidas y se anulaban un sinnúmero de leyes antijudías.

Ante la carencia de argumentos, los autores de la Sentencia-Estatuto buscaban un soporte aludiendo adicionalmente al miedo, a la envidia y a los prejuicios imperantes en la sociedad cristiano vieja. En la Sentencia se afirmaba que los conversos eran “descendientes del perverso linaje de los judíos” y que no sólo eran responsables de judaizar, sino también de robar, reprimir y destruir la sociedad.<sup>11</sup> En suma, se apelaba a la prohibición de investir cargos. Con base en dicha norma ya habían sido expulsados 14 judeoconversos de sus oficios, aunque la Sentencia se aplicaba ilícitamente puesto que no había sido aprobada ni por el rey ni por el sumo pontífice. Incluso el papa Nicolás IV (1397-1455) había pronun-

<sup>9</sup> “Sic quoque et illi, qui ultra serram sunt, et si aliquod iudicium habuerit cum aliquo Toletano, quod veniant ad medianetum in Calatalifa, et ibi se iudicent cum eo, et per sanctorum patrum obedire, et implere precepta jussit, amplifcet Deus regnum ipsius ut nullus judeus, nullus nuper renatus habeat mandamentum super nullum christianum in Toletu, nec suo territorio”. Fuero dado en el año de 1118 a los mozárabes, castellanos y francos de la ciudad de Toledo por el rey D. Alfonso VII, véase Muñoz y Romero, 1970, p. 365.

<sup>10</sup> Véase Netanyahu, 1977, p. 118. Benito Ruano concuerda en su obra *Los orígenes del problema converso* con la hipótesis de Netanyahu y renuncia a su antigua opinión. Sin embargo, Benito Ruano aparenta haber leído superficialmente el artículo, dado que se adhiere a una hipótesis concordando supuestamente con Netanyahu, siendo que este último la rechaza con ahínco. “La solución al problema la ha aportado más recientemente Benzion Netanyahu, al señalar efectivamente la existencia de tal privilegio, otorgado por Alfonso el Emperador y fechado en 1118; según el cual, ‘nullus iudeus’ [...]”. Benito Ruano, 2001, p. 46.

<sup>11</sup> Martín Gamero, 1862, pp. 1038-1039.

ciado el 24 de noviembre de 1449 la bula de excomunión —*Humani Generis Inimicus*— que condenaba la Sentencia y proscribía a sus autores por propiciar la carencia de unidad cristiana.<sup>12</sup> Contra la Sentencia ya se habían alzado las voces del futuro obispo de Coria, don Francisco de Toledo, del relator Fernán Díaz de Toledo y de don Lope Barrientos, obispo de Cuenca. A raíz de esta proliferación de impugnaciones, se inició una fuerte disputa jurídica a la que sería imposible referirnos en profundidad en este espacio. Por ello, nos limitaremos a rescatar la apología más enérgica de la Sentencia, que intentaba dar respuesta y refutar a los críticos. Se trata del Memorial, elaborado en el otoño de 1449 por el bachiller Marcos García de Mora, asesor jurídico de Pero Sarmiento.<sup>13</sup> El escrito estaba dirigido al papa y al rey en respuesta a la bula de excomunión, pero también era una réplica a las arduas críticas pronunciadas por sus retractores. El objetivo principal del Memorial era lograr la anulación de la bula de excomunión en contra de Pero Sarmiento, Marcos García y sus adeptos; liberar a Toledo del supuesto yugo del favorito del rey, Álvaro Luna y, por último, demostrarle al papa la necesidad de aprobar la Sentencia-Estatuto.

Cabe señalar que Marcos García invierte la relación de victimario a víctima y viceversa, sobre todo, al señalar las supuestas intrigas de los conversos contra la ciudad de Toledo. Este argumento le facilitaba presentar su explicación como “causa justa” para comprobar la necesidad que tenía la sociedad cristiano vieja de proceder violentamente en contra de los supuestos robos, la conspiración para asesinar a Pero Sarmiento y la apócrifa venta de hostias consagradas por parte de los judíos.<sup>14</sup> En la medida en que Marcos utilizaba los estigmas socioreligiosos en detrimento de los judeoconversos para enfatizar el rol de víctima de la ciudadanía de Toledo, sostenía que una condena de muerte en contra de los judíos no era suficiente para resarcir los daños impartidos tanto por los judíos como por el tirano Álvaro de Luna. En sus palabras:

Muy mucho menos puede ser contado a crimen la exclusión por que fueron exclusos los judíos baptizados por inháviles de ofiçios, antes éste es uno de los más meritorios e virtuosos actos que fueron fechos, por quanto fueron

<sup>12</sup> Beltrán de Heredia, 1961.

<sup>13</sup> Benito Ruano, 1957.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 323.

executadas las leyes, decretos e decretales sobre este razón ordenadas por sacra, diuina e humana escriptura.<sup>15</sup>

Como sustento jurídico-teológico, Marcos no solamente se apoyaba en Juan 15,6 y la Epístola de Tito (1,5-16), sino también en las normas antijudías imperantes a lo largo de la Edad Media en Castilla. Pero Marcos no diferenciaba entre las categorías jurídicas de judíos, neófitos y apóstatas criptojudíos, gracias a lo cual pudo transferir todo el arsenal jurídico anti-judío y las normas punitivas por herejía judeoconversa de carácter medieval al neófito de mediados del siglo xv: por ejemplo, el canon 64 del IV Concilio de Toledo (633) prohibía el derecho al testimonio<sup>16</sup> a los judíos que se hicieron cristianos y después prevaricaron contra la fe de Cristo. Adicionalmente, se retomaba el canon 65 del mismo concilio, según el cual se les prohibía ejercer cargos oficiales “a los judíos y a los que de ellos descienden” para evitar injuria contra los cristianos.<sup>17</sup> Asimismo, mediante el canon 14 del III Concilio de Toledo (589), se le prohibía a los judíos desposar cristianas o tenerlas por concubinas; además se advertía de antemano, que en caso de haber descendencia producto de estas uniones, ésta debía ser bautizada pero no se le podrían conferir cargos desde los cuales pudiesen imponer penas a los cristianos.<sup>18</sup>

Así pues, el levantamiento de Toledo en contra de los judíos y de las autoridades reales se presentaba, en el espíritu de Marcos García, como una defensa de la cristiandad y no en “ánimo ostil”; es decir, no como revuelta en contra del rey, no por matar y destruir su reino, sino “con propósito o intención de defender [los] bienes, vida y libertades [...]”. Por eso, la asonada en contra de la autoridad y de los judíos no se debía entender como una rebelión, sino como una “justa y verdadera defensión”.<sup>19</sup>

Aparte, el autor intentaba sustentar jurídicamente la sentencia de sangre recurriendo a la teoría sobre la nobleza. Este argumento llama la atención dado que se entremezclaba con valores sociales. El bachiller afirmaba

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 333.

<sup>16</sup> Véase *ibid.*, pp. 307, 335; véase también “IV Concilio de Toledo, Canon LXIV” en González, 1849-1859, vol. II.

<sup>17</sup> Véase Benito Ruano, 1957, p. 334 y el “IV Concilio de Toledo, Canon LXV” en González, 1849-1859, vol. II, pp. 307-308.

<sup>18</sup> Véase Benito Ruano, 1957, p. 334 y véase “III Concilio de Toledo, Canon XIV” en González, 1849-1859, vol. II, pp. 245-246.

<sup>19</sup> Benito Ruano, 1957, p. 338.

que existían tres especies de nobleza: la civil, la natural y la teologal. Con esta premisa, procedía a construir una analogía personalizada. Para empezar, se declaraba prototipo del cristiano viejo y se comparaba con Fernán Díaz de Toledo, miembro del Consejo Real, al que consideraba cristiano nuevo. En este sentido, afirmaba que Mose Hamomo (como denominaba a Díaz despectivamente en el Memorial) carecía de las tres noblezas, entre otros argumentos, por tener “gesto de judío ruin”, por ser engañador, herético “e por ende no es digno de honor, saluo vituperio”.<sup>20</sup> Por lo contrario, a Marcos García le habían conferido el estado de nobleza en vista de la “gracia del espíritu Santo”. Lejos de justificar las diferencias sociales y morales entre los cristianos viejos y cristianos nuevos, Marcos refleja en su analogía la incipiente inclinación que desembocaría en el ideario de la limpieza de sangre como una necesidad sociocultural de diferenciación.

Más adelante se hicieron arduos intentos por refutar los sofismas de los apologistas de la Sentencia; por ejemplo Alonso Cartagena en su *Defensorium Unitatis Christianae* (1450)<sup>21</sup> intentó demostrar las carencias argumentativas tanto del Memorial como de la Sentencia. Con todo, la Sentencia entró en vigencia y, aunque para el 10 de junio de 1471 ya había sido anulada por su evidente inopia legal, paradójicamente operó como un prototipo jurídico para el resto de la Península Ibérica. Progresivamente, con el consentimiento tanto del rey como del papa,<sup>22</sup> dicha norma se empezó a difundir bajo el nombre de “estatutos de limpieza de sangre” entre una gran variedad de organismos e instituciones, a saber: en algunas provincias (Guipúzcoa, 1482; Vizcaya, 1511 y Villa de Espinosa de los Monteros<sup>23</sup>), en las ordenes religiosas (Orden de San Jerónimo, 1486; Orden Dominicana, 1489, y Orden Franciscana, 1525), en los colegios mayores (Santa Cruz de Valladolid, 1488; San Clemente de Bolonia, 1488; San Antonio de Sigüenza, 1497; Colegio Mayor de San Ildefonso-Alcalá, 1519), en los cabildos catedralicios (Badajoz, 1511; Sevilla, 1511; Córdoba, 1530; Burgos de Osma, 1563; Valencia, 1566; Capilla Reyes Nuevos en Toledo, 1530; Catedral de Toledo, 1546, y Jaén, 1552), en las ordenes militares (Calatrava;<sup>24</sup>

<sup>20</sup> *Ibid*, pp. 345-346.

<sup>21</sup> BNM, Ms. 442 (véase fecha de 1450 en el colofón).

<sup>22</sup> Es posible que el papa estuviera bajo la presión y la influencia del embajador español. La función de los embajadores y las causas que conllevaron a los papas a apoyar los estatutos de limpieza de sangre no han sido investigados.

<sup>23</sup> Desconozco la fecha.

<sup>24</sup> Desconozco la fecha.

Alcántara, 1483 y Santiago, 1527), en la Casa de la Contratación (1510) y, por supuesto, en el Santo Oficio de la Inquisición.<sup>25</sup>

Para terminar este acápite, se debe resaltar que los estatutos de limpieza de sangre se introdujeron principalmente en los espacios de poder. No necesariamente en el pináculo del poder —los consejos de la monarquía— sino en aquellos espacios en los cuales se concentraban las prebendas, privilegios, el control territorial, el adiestramiento religioso o el monopolio del saber y de la salvación.

### *La limpieza de sangre: categoría social*

Al ponerse en práctica la Sentencia-Estatuto en el Concejo de Toledo en 1449 no se desarrolló un mecanismo de investigación genealógico; es más, para ese entonces, no se percibió como necesario: la memoria colectiva brindaba un “saber común”, en tanto permitía diferenciar la ascendencia supuestamente “pura” de la “impura”. Para mediados del siglo xv, las conversiones eran un hecho reciente (1391-1414) por lo que el pasado genealógico era fácilmente rastreable. No obstante, dos y tres generaciones más tarde, el pasado se hacía cada vez más opaco y nebuloso, básicamente por tres motivos: 1] En la época, como afirma Solange Alberro en su artículo de este mismo volumen, los nombres y apellidos no tenían un carácter oficial, ni mucho menos eran definitivos; en función de las necesidades circunstanciales, cada persona podía tomar los que le parecieran convenientes; 2] tanto los cristianos nuevos como los cristianos viejos se habían entremezclado; los primeros habían modificado su morada y su nombre en razón del bautismo, y 3] por último, la limpieza de sangre se había desarrollado en el marco del problema judeoconverso y, en la medida en que la fisonomía no ofrecía ningún indicio para reconocer el pasado religioso, su otredad se debía “visualizar” por medio de la impureza del linaje. Como consecuencia de este fenómeno de mimesis, se hizo imprescindible crear un sistema burocrático de investigación genealógica, supuestamente estructurado, bien reglamentado, que permitiera administrar el saber genealógico, vigilar y controlar. Los estatutos de limpieza de sangre se habían difundido en una

<sup>25</sup> Existen varias incógnitas en torno a la fecha de introducción de los “estatutos de limpieza de sangre” en la Inquisición. Véase Hering Torres, 2006, pp. 72-80, en especial la nota de pie de página 46.

gran variedad de instituciones y organismos en toda la Península, creando la necesidad tanto de una red como de archivos de información que permitieran el seguimiento de la identidad. La incertidumbre sobre el pasado de un individuo incidió de tal manera sobre el sistema de la limpieza de sangre que, a partir del siglo xvi, fueron llevadas a cabo las “pruebas” o “probanzas” de sangre; es decir, las informaciones genealógicas.

Inicialmente, la intención del sistema de la limpieza de sangre como categoría normativa fue obstruir la movilización de los cristianos nuevos en el marco del orden social y así proteger las esferas del poder. De esta observación se deriva la pregunta, ¿en qué medida concordaba el intento teórico con la práctica social en la cotidianidad? Para responder esta incógnita, resulta apropiado reconstruir de manera microhistórica un caso de información genealógica de principios del siglo xvii. En esta época, precisamente, se avivaron los miedos y los prejuicios en contra de los conversos como consecuencia de la migración de los cristianos nuevos de Portugal a los centros comerciales de Castilla, sobre todo en los años 1580, 1598 y 1601, migración que obedeció a su vez a la unión de las coronas entre Portugal y España (1580-1640).<sup>26</sup>

Matías del Pozo, vecino de Alcázar de San Juan, solicitó en 1622 una colegiatura en el Colegio Mayor de Alcalá de Henares. El clérigo había ejercido como capellán en dicha institución, puesto que, en 1618 fue pronunciado “acto positivo” con referencia a su limpieza de sangre. El oficio de capellán lo obtuvo a pesar de las declaraciones adversas y de la existencia de múltiples intrigas, según las cuales se le calumniaba por tener sangre judía de una familia Villarreal.<sup>27</sup> Aun así, se demostró que todo había sido una confabulación, y por eso, cuatro años más tarde, en 1622, aspiraba a una colegiatura en el mismo Colegio Mayor; ahora bien, al acogerse al sistema burocrático, se debía someter nuevamente a las dispendiosas y costosas informaciones.

Esta nueva solicitud se enmarañó cuando Cristóbal de Arias, también vecino de Alcázar de San Juan, se presentó como concursante para una colegiatura en Alcalá de Henares. La elección de Matías del Pozo estaba en riesgo porque Arias provenía de una familia prestigiosa e influyente. Algunos de sus familiares habían obtenido el hábito de ordenes militares, ha-

<sup>26</sup> Pulido Serrano, 2002, pp. 51-56.

<sup>27</sup> “Informaciones genealógicas de Matías del Pozo”, Alcalá de Henares, 1618, AHN, Univ. 533, exp. 20, s.f.

bían sido miembros de la Inquisición y se habían desempeñado en el Concejo de Alcázar de San Juan. De hecho, cuando Matías del Pozo fue citado a declarar en las investigaciones de Arias, su actitud reveló preocupación e hizo todo lo posible por sabotear la solicitud de Arias.

Las informaciones genealógicas de Cristóbal de Arias comenzaron el 20 de marzo de 1623, seis meses después de las informaciones de Matías del Pozo. Es decir, Matías del Pozo declaraba en el caso de Arias, después de que Arias declarara.

¿Qué tensiones podemos reconstruir a partir de este caso? Matías del Pozo declaró el 3 de abril de 1623 y aludió a un párroco de Alcázar de San Juan, Pedro Rodríguez Tocino, quien le había hecho llegar una carta de gran importancia para el caso. Al resumir el contenido de ésta, Matías del Pozo afirmaba que Cristóbal de Arias descendía de un carnicero, de un tal Gonzalo Martín Romero. En vista del vil oficio de carnicero —estigmatizado como impuro— el informador de la averiguación, Felipe Villegas, le solicitó a Matías del Pozo que presentara la carta para comprobar sus afirmaciones. Empero, Matías no pudo atender la solicitud, argumentando que la había destruido. A raíz de este incidente, el informador no titubeó en restarle credibilidad arguyendo que a Matías del Pozo “no se le puede dar bastante crédito por ser moço y no poder tener noticia de cosa tan antigua de Alcázar”.<sup>28</sup> Pese a todo, el párroco fue citado a rendir indagatoria y, aunque nadie se lo esperaba, confirmó haber sido el autor de la carta. Pedro Rodríguez afirmaba que el árbol genealógico de Cristóbal de Arias estaba “infecto de sangre judía” por su probable nexa con los Chillón-Quintanilla. Para sustentar su versión, el declarante indicaba a otros testigos y éstos, a su vez, a terceros que acreditaban su testimonio. Pero el informador, que previamente había cuestionado la veracidad de la declaración de Matías del Pozo, confrontó especialmente a un testigo, al cual se había hecho referencia en el curso de otras declaraciones, como persona que podía confirmar la ascendencia “impura” y “vil” de Cristóbal de Arias.<sup>29</sup> Se trataba de un antiguo comisario de la Inquisición, Fernández de Vergara. Este declarante expresó durante su testimonio innegables contradicciones. Primero afirmó que todos los Arias y los Quintanilla eran cristianos viejos, limpios de sangre, pero después de que el informador le preguntara

<sup>28</sup> “Informaciones genealógicas de Cristóbal de Arias Quintanilla”, Alcalá de Henares, 1623, AHN, Univ. 511, exp. 2, s.f., testigo nr. 1.

<sup>29</sup> *Ibid.*, testigo nr. 14.

“debaxo de excomunio majestades sentencia diga y declare la verdad”,<sup>30</sup> afirmó que Cristóbal de Arias tenía en su árbol genealógico una relación con los mercaderes Chillón y por tanto era “notoriamente de linaje descalificado”.<sup>31</sup>

Debido a la vacilación y a la ambigüedad del testigo, el informador Villegas cuestionó la versión y pudo entrever las fuertes tensiones que existían en la comunidad de Alcázar de San Juan. El informador llegó a ejercer tanta presión sobre Fernández de Vergara que, más adelante, el testigo revocó su declaración y explicó los motivos de su versión: afirmaba que hacía mucho tiempo, al aspirar a un oficio de comisario en la Inquisición, algunos familiares de Cristóbal de Arias lo habían calumniado y, por eso, después de haber obtenido el cargo, no había dudado en vengarse e insultar al cuñado de su archienemigo Gonzalo Martín Romero como “cortador de carne [y] perro Judío o moro”. En vista de la acusación tan imprecisa, es posible que se tratara de una calumnia y un vilipendio, por eso no importaba si era “moro” o “judío”, lo importante era su “desigualdad”, de esta manera socialmente codenable y propenso a la exclusión. Al parecer, a partir de este percance se divulgó en la comunidad el rumor de una posible procedencia judía o mora de los antepasados de Cristóbal de Arias.

Es fácil ver cómo la lucha por el poder creaba tensiones entre las familias de una comunidad y cómo éstas se reproducían en las investigaciones: por un lado, Matías del Pozo hacía lo posible por sabotear la candidatura de Cristóbal de Arias para incrementar sus propias posibilidades de acceso a la colegiatura. Por el otro lado, Fernández de Vergara, después de mucho tiempo, todavía creía tener una cuenta pendiente con los antepasados de Arias y pretendía vengarse. Los otros testigos, a los cuales no se ha hecho referencia explícita en este artículo, avalaban sus versiones y lo cubrían en sus declaraciones. El expediente de Cristóbal de Arias lamentablemente está bastante deteriorado y no se conserva el dictamen de la investigación. Por eso, por ahora, dejaremos pendiente si Cristóbal de Arias pudo acceder al Colegio Mayor.

Entretanto, es primordial examinar el expediente de Matías del Pozo para entender las razones de su comportamiento y, sobre todo, para vislumbrar las inquinas entre los dos candidatos y sus grupos. Recordemos que las informaciones de Matías del Pozo se llevaron a cabo antes de las de

<sup>30</sup> *Ibid.*, testigo nr. 19.

<sup>31</sup> *Ibid.*

Cristóbal Arias, hecho que contribuye a aclarar la declaración de Matías del Pozo y reconstruir con más provecho la actitud de Cristóbal de Arias.

En las informaciones de Matías del Pozo, Cristóbal de Arias fue citado a testificar el 7 de noviembre de 1622. Lo peculiar del caso es que Cristóbal de Arias declaró a favor (!) de la solicitud de Matías del Pozo; el informador lo anotaba con las siguientes palabras:

el dicho maestro poço es tan limpio xpiano viejo libre de todas manchas y raças [...] segun y como es necesario para tener el manto [...] Se acuerda mui bien que oio decir y tubo noticia abía abido cierta equibocacion [en 1618] cerca del apellido de Villareal [...] se aclaro la dicha equibocacion que podia aber segun que eñ ello se remite a la dicha informacion a su persona el dicho señor doctor Cavaleta y tiene por cierto que lo en ella aberiguado es la verdad.<sup>32</sup>

Pero ¿qué credibilidad tenían las palabras de Arias? ¿Era Cristóbal de Arias realmente un buen amigo de Matías del Pozo, como llegaría a afirmarlo más adelante, o sólo trataba de alardear para encubrir su verdadera intención? Esta pregunta se justifica si tenemos en cuenta la versión del testigo doctor Morales de Nieba. En su declaración, le participaba al informador que Cristóbal Arias y el doctor Bartolomé Sossa habían sostenido una cínica conversación en la cual, haciendo referencia a su antagonista, Arias comentaba que “cierta persona avia tomado a su carga que saliese bien la información que se hiço”.<sup>33</sup> A raíz de esta declaración, el informador sospechó y citó nuevamente a Arias para que esclareciera el incidente; el informador resumió la breve indagatoria con las siguientes palabras:

[...] la palabra que le fue preguntada [a Arias] deel tenor siguiente, que cierta persona habia tomado a su cargo que saliese sin la informacion del Maestro del Poço y preguntado quien era esta persona dixo que el mismo Maestro Arias y todos sus deudos pero esto no para encubrir la verdad, sino para que se declarase de la manera que un amigo lo pueda desear, por otro, y en animo quese quitase alguna equibocación si la habia en el apellido de Billa real.<sup>34</sup>

<sup>32</sup> “Informaciones genealógicas de Matías del Pozo”, Alcalá de Henares, 1622, AHN, Univ. 533, exp. 20, f. 2.

<sup>33</sup> *Ibid.*, f. 6.

<sup>34</sup> *Ibid.*, testigo nr. 9, f. 11.

Como era de esperarse, Bartolomé Sossa, vecino de Madrid, también fue interrogado. El 20 de noviembre de 1622 atestiguaba haber escuchado afirmar a unos clientes en una taberna lo fácil que era acceder al Colegio Mayor de Alcalá de Henares, porque Matías del Pozo lo había logrado, a pesar de tener familiares con oficios viles, tales como zapateros y curtidores, oficios estigmatizados como actividades deshonorosas y, en muchos casos, también considerados como oficios judíos.<sup>35</sup> Adicionalmente, esta reprimenda se agravaba puesto que otro testigo, Alonso de Nieba, afirmaba el 11 de diciembre lo siguiente:

Y dixo que le parece seran descendientes de los Judios que en el tiempo de el Rey Fernando y la Reina Isabel les mandaran bautizar o yrse de sus Reinos, porque en esta tierra no tiene noticia de otros mas antiguos [...].<sup>36</sup>

Después de que el investigador protocolizara 56 declaraciones, investigó en el archivo municipal de Alcázar de San Juan y pudo hallar documentos que no confirmaban las declaraciones hechas hasta la fecha. El investigador anotaba lo siguiente: los Del Pozo como cristianos habían adquirido tierras en 1472 y, por tanto, era incoherente afirmar que se habían convertido al promulgarse el edicto de expulsión de los judíos en 1492. Sin importar que con esta observación se hubieran podido abatir las acusaciones, paralelamente se fraguó otra intriga en contra de Matías del Pozo.

El testigo Pedro Gallego de Valdivieso, familiar de la Inquisición, aseguraba el 17 de diciembre de 1622 que Matías del Pozo era de sangre “impura”. Conforme al testigo, toda la comunidad sabía que el pretendiente era familiar de un tal Roxano, personaje del pueblo fallecido hacía 80 años, y, de la mano con los rumores, un judío viejo, de piel oscura y jorobado. Lo contradictorio de las declaraciones de Pedro Gallego consistía en el siguiente hecho: en 1618 se había referido a Matías del Pozo como limpio y, en ningún momento, había declarado en contra del pretendiente.

En muchos casos el informador percibió las contradicciones de los testigos al comparar las declaraciones sobre Matías del Pozo tanto en las informaciones de 1618 como en las de 1622. Además, durante las informaciones se evidenció la consolidación de bandos opuestos, dado que la mayoría de testigos en contra de Matías del Pozo declaraban a favor de Cristóbal de

<sup>35</sup> *Ibid.*, testigo nr. 7, ff. 7-10.

<sup>36</sup> *Ibid.*, testigo nr. 10, f. 12f.

Arias, y viceversa. Lamentablemente, el expediente de Matías del Pozo se conserva también en un estado precario, por eso, por ahora, se dejará abierto el caso.

En la medida en que avanzaba el proceso, se puede constatar que las declaraciones de Matías del Pozo no solamente obedecían al desafío entre contendores, también se trataba de una clara retaliación en contra de Cristóbal de Arias, quien había movilizado a sus conocidos y familiares para declarar en su contra. Sin embargo, se debe resaltar algo que no es del todo evidente en otras averiguaciones: el interés de los informadores por resolver el caso. No en vano se solicitó a los dos aspirantes elaborar un memorial para esclarecer con precisión las tensiones sociales entre sí. En los memoriales de Matías del Pozo<sup>37</sup> y de Cristóbal Arias<sup>38</sup> se hacía referencia a la

<sup>37</sup> “Preguntando a quienes tiene por enemigos en Alcaçar o fuera de aquella villa de quienes sospecha le haran malprecio en sus pretensiones, dixo. Que al licenciado gallego valdivieso porque lo a conocido en ocaciones que a este declarante se les han ofrecido aunque no le a dado ocasion; al Maestro Christobal Arias collegial de malaga por la oposicion que se hacen en la pretencion por la Veca de collegial mayor de San Ildefonso de Alcala de Henares. Al doctor Sosa Canonigo de esta villa por haber hecho por las cátedras de Theología. Por pedro de obiedo dandole su boto lo qualle conto el dicho Doctro Sossa [...] y que a todos los susodichos aunque este declarante no le desea mal ninguno no se le ha a echo los tiene por sus contrarios por las causas dichas [...]”. *Ibid.*, testigo nr. 10, f. 14.

<sup>38</sup> “[...] volvi a examinar a Cristobal de Arias opp. y le pregunte si tenia en este lugar o fuera de el algunos enemigos de quien tubiese sospecha dirian apasionadamente y le requeri me diese memorial deellos y las causas de la enemiga [...] dixo que tiene por enemigos y sospechosos a toda la familia de los encerrado de esta villa porque todos tienen entendidos que este declarante asido contrario del dr. matias del poço que es pariente de los sus dichos por este apellido, en la pretension de la colegiatura mayor de San Ildefonso [...] y en particular recusa y tiene por enemigos al licenciado Perez Encerrado abogado en esta villa porque en tiempo que tubieron pleitos los encerrados sobre ciertas palabras que les dijeron con el bachiller fernando Diaz Guerrero comisario del Santo Oficio le dijo a este comissario que era de los galanes de consuegra mezejandole de Judio y el dicho comisario despues de haber hecho sus pruebas por la inquisición le hizo desdecirse segun entiende este declarante y su dicho no le puede perjudicar por ser testigo menos idoneo, y asi mismo recusa y tiene por enemigo al licenciado Rodriguez Tocino clerigo presbitero vecino de esta villa por quanto a algunas personas contra este declarante diciendoles que este declarante a dicho que son Judios, loqual les an dado diciendo para irritarlos a que digan mal en esta informacion y en particular le an dicho a este declarante que el dicho licenciado Rodriguez Tocino se lo dixo al leccenciado Bergara comisario del Santo Oficio como lo dira doña margarita Muñoz vecina de esta villa [...] y a isavel perez [encerrado] mujer de un Alonso Rodriguez difunto, que es sastra, y encerrada a todos los quales los tiene por enemigos [...]”. “Informaciones

enemistad entre los dos grupos, a las represalias y al interés por ingresar a la colegiatura. En pocas palabras: este caso comprueba cómo la memoria operó como una herramienta de lucha y cómo, en este marco, la limpieza de sangre fue utilizada como un instrumento siempre moldeable en beneficio propio.

Pero, ¿qué sucedió con los aspirantes? Al consultar el libro de recepciones universitarias se puede constatar que, a pesar de todas las intrigas y confabulaciones, los dos pretendientes ingresaron a la colegiatura. No obstante, se debe rescatar un detalle importante: las fechas de recepción permiten deducir que Cristóbal de Arias tuvo mayores inconvenientes para acceder al Colegio Mayor. Este último había presentado su solicitud el 20 de marzo de 1623, pero sólo ingresó al Colegio Mayor el 12 de julio de 1625;<sup>39</sup> es decir, más de dos años después, mientras que Matías del Pozo obtuvo la colegiatura el 1 de octubre de 1623.<sup>40</sup> Al final del examen genealógico los informadores habían compilado nada menos que 276 declaraciones y a éstas se debían sumar las 294 testificaciones de las averiguaciones sobre Matías del Pozo en 1618. En otras palabras: las informaciones de los dos candidatos se convirtieron en una “odisea genealógica” en la cual se recopilaron más de 570 testificaciones. Aunque Del Pozo no logró eliminar la candidatura de su contrincante, indudablemente la entorpeció. A la luz de esta observación es sorprendente encontrar que el argumento de la “impureza” tuviera semejante repercusión a favor de un concursante menos privilegiado y en detrimento de uno que gozaba de un estatus social superior. Característico en este caso es que las declaraciones desmesuradamente adversas y hostiles permitieron vislumbrar desde un principio los intereses sociales y la ansiedad de poder de los candidatos. Las desenfrenadas testificaciones se desvirtuaron de manera progresiva por sí solas, pero también porque a lo largo de la información no se encontraron documentos que deslegitimaran las candidaturas o comprobaran las versiones presentadas por los testigos. El informador pudo incluso recolectar las actas de bautismo, documentos, memoriales y confesiones que justificaron los dictámenes aprobatorios.

Las informaciones genealógicas se caracterizaban por la construcción

---

genealógicas de Cristóbal de Arias Quintanilla”, Alcalá de Henares, 1623, AHN, Univ. 511, exp. 2, s.f.

<sup>39</sup> “Libro de Recepciones de Colegiales, y Capellanes Mayores de este Mayor de San Ildefonso de la Ciudad de Alcalá de Henares”, AHN, Univ. 1233, f. 67.

<sup>40</sup> *Ibid.*, f. 63.

de calumnias, vilipendios y difamaciones que reflejaban la ansiedad de obtener prestigio, honra y beneficios. La “fama” y el “rumor” públicos indudablemente se basaban en la memoria colectiva de la comunidad, pero ésta no sólo se determinaba por la tradición oral sino, en muchos casos, se construía a lo largo de las informaciones genealógicas. Con este telón de fondo se demuestra que la ascendencia del candidato era simplemente una construcción al amparo de los testigos; se construían versiones a favor o en contra del pretendiente en relación con sus nexos afectivos o económicos. Las categorías de “rumor” o “verdad”, así como los conceptos de realidad y ficción se confunden y se intercambian arbitrariamente con base en la memoria o el olvido. De ahí que la memoria se construía desde el presente, y era relativa, manipulable y tenía una finalidad política y social. En muchos casos, la memoria fue el reflejo de un subjetivismo grupal. Por lo tanto, a la luz de la limpieza de sangre, el renombre de una persona se transformó en un argumento para determinar las relaciones del poder. El pasado de un individuo se construía en un contexto cultural determinado por los prejuicios en contra del judeoconverso y del morisco. Aunque los casos de limpieza de sangre evocan los mecanismos de los tribunales de la Inquisición, las averiguaciones de la limpieza no se realizaban a raíz de una transgresión normativa, sino como consecuencia de una supuesta culpabilidad innata de los cristianos impuros que pretendían un oficio. Este sistema de segregación perpetuó de manera innegable el odio en contra de los judíos y los musulmanes, en una sociedad en la cual dichos religionarios habían desaparecido en parte en razón de las conversiones. En efecto, por medio de categorías genealógicas, no solamente se inmortalizó la presencia del enemigo sino también la fobia hacia ellos. En esta medida, el foráneo se inventó en aquellos espacios donde no existía, pero su presencia ficticia era necesaria; todo con el fin de justificar, hacer la discriminación operativa y, naturalmente, aplicarla en beneficio propio y en detrimento del otro. Para terminar, sin lugar a duda, la limpieza de sangre se trataba de un sistema social de segregación que operaba con el pretexto de tener un *Contrario*, un *Otro*, ampliamente aceptado como inferior; la misma población se encargó de reproducir dicho prejuicio por medio de unos dispositivos de odio aplicables en las informaciones genealógicas.

*La limpieza de sangre: categoría discursiva*

La limpieza de sangre como categoría discursiva se cimentó principalmente sobre planteamientos teológicos<sup>41</sup> (1547-1675); en América, en cambio, estos principios se complementarían con base en una articulación entre los imaginarios sobre la calidad, el color de la piel y la pureza. En España el desarrollo conceptual obedeció, en sus inicios, a la justificación e implementación de la limpieza de sangre en el cabildo catedralicio en Toledo en 1547. La hermenéutica teológica, como monopolio de la verdad, fue la que le impartió validez y legitimó una realidad social resultante de la normatividad de la limpieza. A continuación se analizará la limpieza de sangre como categoría discursiva atendiendo el siguiente orden de ideas: 1) las concepciones de pureza judeocristianas, 2) la doctrina del pecado, 3) la crucifixión de Jesús, 4) el dogma del pecado original y, por último, 5) la biologización de la impureza.

El concepto de la pureza o impureza judeocristiana fue una condición inamovible para la construcción de la limpieza de sangre como ideario. Según la tradición del Antiguo y del Nuevo Testamento, la pureza constituye un estado que le permite al hombre presentarse ante Dios. En corolario, el estado de “pureza” o “impureza” es el reflejo de la conciencia moral de una persona.<sup>42</sup> Basada en esta noción, la pureza bíblica se diferencia en “pureza levítica” y “pureza interior”. En el Antiguo Testamento la impureza levítica se relaciona básicamente con estados y procesos, por ejemplo: el nacimiento, la lepra, las enfermedades de la piel, los cadáveres, la efusión de semen y el flujo menstrual. En adición, la detracción de Dios o el contacto con el paganismo se definían también como fuentes de “impureza”. En caso de transgresión moral, el culpable podía purificarse por medio de abluciones, baños o con el sacrificio de animales impolutos.<sup>43</sup> Por eso, para la consecución y conservación de la pureza, era indispensable atenerse a los

<sup>41</sup> Es importante señalar que en el norte de la Península Ibérica, sobre todo en el País Vasco, el discurso teológico sobre la pureza no fue soslayado, pero los discursos historiográficos sobre la limpieza fueron muy importantes y rescataron otros matices argumentativos que no se dejan equiparar con los del resto de la Península. Véase Hering Torres, 2003a; Azurmendi, 2000, pp. 17-85 y el artículo de Bernd Hausberger en este mismo volumen.

<sup>42</sup> Douglas, 1985, p. 19.

<sup>43</sup> Levítico 11; 17; 17, 1-16; 22, 8; 24, 10-23; 11, 32; 15, 7, 16; 1, 1-5, 26. Véase sobre todo Levítico 4, 1-5, 13. Véase Bensch, 1996, pp. 69-108, y Douglas, 1985, pp. 19-78.

preceptos alimentarios, a los reglamentos de sacrificio y, en general, a los códigos morales del Levítico.

Jesucristo en el Nuevo Testamento representa una crítica a la “pureza ritual” al subrayar la importancia de la “pureza interior”. Este cambio de perspectiva moral le confirió a la “pureza ritual” un papel subordinado durante el cristianismo temprano y, muy probablemente, durante el siglo III fue depuesta de la cristiandad. El mensaje de Jesucristo dogmatiza que el estado de la “pureza” o “impureza” del hombre no se determina por los alimentos ingeridos, sino por sus pensamientos, sus sentimientos, sus palabras o sus actos. Este mandato ético implicaba un cambio drástico, dado que la moralidad se desplazaba de un concepto de pureza exterior a uno interior.<sup>44</sup> en la cristiandad la “pureza” o “impureza” dejaban de ser cualidades que podían ser encarnadas o transmitidas por los objetos; simplemente anidaban en la interioridad del ser.<sup>45</sup>

Después de presentar estas reflexiones, es conveniente descifrar la relación conceptual entre la pureza bíblica y la limpieza de sangre. El arzobispo de Toledo, Juan Martínez de Silíceo (1477-1557) calificaba los rituales levíticos como prácticas perversas, dada su evidente relación con el judaísmo. Sin embargo, paradójicamente, no dudó en utilizar algunos principios de la pureza levítica cuando le fueron útiles para justificar la limpieza de sangre cristiana. En su alegato a favor de la aprobación de los estatutos de limpieza de sangre en el cabildo catedralicio de Toledo, se apoyaba en Números 3 para justificar dicha decisión:

Item que no sea hacer division en la S.[anta] Igl[esia] de Dios guardando el dho [dicho] Estatuto muestrase por lo que està escrito en la Sagrada Escritura en el libro de los numeros en el Cap. 3 donde mandò Dios, que de los doce Tribus de Israel solos aquellos, que fuesen del Tribu de Levi fuesen dedicados el Templo y Sacerdocio, y so pena de muerte ninguno otro podia ser Ministro en el Tabernaculo y Templo de Dios.<sup>46</sup>

Con Números 3 se rescataba la elección divina de la tribu de Levi al reservarle el ministerio del tabernáculo y del sacerdocio. Dicho de otra forma: el principio de la pureza levítica y el ejercicio de los oficios religiosos se

<sup>44</sup> Höing, 2000, pp. 46-51.

<sup>45</sup> Marcos 7, 18-23. Véase asimismo Mateo 15, 11-20; Mateo 23, 1-39; Lucas 11, 39.

<sup>46</sup> “Relación del Estatuto de Toledo”, BNM, Ms. 13038, f. 112. Véase núm. 3, 5-10.

condicionaban mutuamente. De ahí, Martínez de Silíceo extrapoló dicho mensaje y lo aplicó a las circunstancias del cabildo catedralicio de Toledo, denegando a grupos considerados como “impuros” el acceso a los oficios eclesiásticos, en especial a los neófitos judíos. El arzobispo se manifestaba en contra de sus críticos y afirmaba que a Moisés nunca se le había reprochado dividir la Iglesia, por tanto era inapropiado reprocharle su iniciativa de implementar los estatutos de limpieza en el cabildo catedralicio. La heurística del arzobispo estaba claramente determinada por un razonamiento circular, cuyo resultado a su vez estaba condicionado desde un principio. Incluso durante el gobierno de Felipe IV (1621-1665) se levantaron algunas voces críticas ante semejante argumentación. Un inquisidor anónimo señaló que las injusticias cometidas por el pueblo judío contra los moabitas no podían justificar las injurias contra los cristianos nuevos en España.<sup>47</sup> No era sorprendente que algunos inquisidores se expresaran en estos términos, dado que bajo el reinado de Felipe IV, el conde-duque de Olivares, intentó integrar política y económicamente a los conversos. La discordante argumentación originó claras irritaciones, también entre inquisidores, y de ahí que los fanáticos como Escobar del Corro, Costa da Matos y Torrejoncillo, entre otros, se distanciaran de dicha argumentación y omitieran la “pureza levítica” aduciendo el concepto de la “pureza interna” del Nuevo Testamento. El espíritu de este grupo radical se hizo valer después de que Olivares perdiera finalmente todo su crédito político; en 1643 finalmente fue depuesto y desterrado de la corte. Esto se manifestó particularmente en la creciente actividad inquisitorial en España a partir de dicha época y, sobre todo, en América a lo largo de las “complicidades” que terminarían en 1649.

San Agustín (354-430) definió el *principio del pecado* al afirmar: “el pecado es el acto en contra de la ley eterna bien sea por medio del pensamiento, la palabra o la obra”.<sup>48</sup> En la Biblia se presentan las múltiples formas del pecado y se correlacionan con catálogos normativos de la conducta. No obstante, en caso de transgresión tanto normativa como moral, no es Dios el que castiga sino el mismo pecado, porque cada acto “tiene en su exterior un carácter transitorio, pero en su esencia es perenne”.<sup>49</sup> Tomás de Aquino

<sup>47</sup> “Anónimo, Discurso de un inquisidor, hecho en tiempo de Phelipe IV sobre los estatutos de limpieza de sangre de España, y si conviene al servicio de Dios, del Rey y Reino, moderarlos”, sin fecha, BNM, Ms. 13043, f. 159f. Véase Sicroff, 1985, p. 208 en donde también se cita el pasaje aludido.

<sup>48</sup> Augustinus, 1891, lib. XXII, c. 27, s. 621.

<sup>49</sup> Véase Schoonenberg, 1966, p. 77, traducción del autor.

(ca. 1225-1274) introdujo en esta relación el concepto de *macula*: “La mácula del pecado continúa en el alma aun después de cometerlo. La razón es que mácula significa cierta pérdida del brillo, por alejamiento de la luz de la razón y ley divina”.<sup>50</sup> En este punto, ser culpable es como una especie de fruto del pecado y una secuela de la lucha interna entre moralidad y concupiscencia —algo intrínseco a cada feligrés cristiano. Pero entonces, si la concupiscencia y el pecado afectaban a todo cristiano independientemente de su linaje religioso ¿cómo justificaron los teólogos la limpieza por medio de la teoría del pecado? La doctrina de la limpieza evidencia una vez más una profunda distorsión de los conceptos de pureza y pecado cristianos, los cuales fueron adaptados a la situación imperante en la época. Aunque el inquisidor sevillano Escobar del Corro no fue el primero en definir la limpieza de sangre, con seguridad sí fue el primero en hacerlo de una manera totalmente maniquea, recurriendo al principio de la mácula. En su *Tractatus bipartitus de puritate* (1623) el inquisidor afirmaba lo siguiente:

La pureza es entonces la calidad que se hereda de los antepasados a sus descendientes, cuando ninguno de ellos [los antepasados], hasta donde alcance la memoria, no descienda de judíos, moros, herejes o conversos, y ellos no estén infectos, ni por la más mínima mácula. Ella [la pureza] es a su vez el brillo que se deriva cuando todos los antepasados y los padres han observado constantemente el credo católico y lo han heredado a sus descendientes.<sup>51</sup>

Como puede verse, la definición de pureza permitía construir su propia antinomia al operar con una semántica de la negación e invertir su postulado; a continuación la definición de “impureza”, tal como la presentaba Escobar.

Al contrario, la impureza es la más mínima macula en los antepasados, quienes vivían según las leyes mosaicas, la secta musulmana o según creencias heréticas. Esta impureza se transfiere y se hereda a todos los descendientes;

<sup>50</sup> Aquino, 1954-1969, vol. II, p. 855.

<sup>51</sup> Traducción del autor, en el original se lee: “Puritas igitur [...] dicitur qualitas e maioribus in descendentes proueniens ex eo quòd illorum nemo, cuius sit memoria ex iudaeis, nec Mauri, nec Haereticis, conuersisve originem trahit, nec horum eos minima inficiat macula. Estque quasi quidam nitor ex eo proueniens, quòd maiores, & parentes omnes fidem intrepide & constanter obseruarunt catholicam, in eorum descendentes deriuatus”. Véase Escobar del Corro, 1637, f. 51.

por eso los honorables, los dedicados, que siempre anhelan la pureza, han rechazado y resistido a los hombres, sin importar que tan repugnables, cuyo linaje se califica de infinitamente impuro.<sup>52</sup>

La impureza de sangre se adscribía a los neófitos, especialmente los provenientes del judaísmo y del islam, con la finalidad de perpetuar su raíz religiosa, de controlar su proceso de asimilación y, por ende, de vigilar su posible acceso al poder. A manera de estrategia argumentativa, los apolo-gistas de la limpieza transfirieron el imaginario sobre la mácula y el pecado a los cristianos de origen judío, musulmán o con familiares herejes. Empe-ro, la creación de esta nueva impureza difería diametralmente del principio del pecado. En tanto que el cristiano podía ser absuelto de sus pecados a partir del arrepentimiento, la confesión, la mortificación y las cartas de in-dulgencia, al neófito se le inculpaba de ser impuro genealógicamente, una impureza de carácter perpetuo e indeleble.

*La crucifixión de Jesucristo y la culpa colectiva de los judíos.* Atendiendo a la pregunta ¿quién fue el culpable de la crucifixión de Jesucristo?, el dog-matismo cristiano ha impugnado a lo largo de casi veinte siglos al pueblo judío. En este sentido, la imputación del deicidio ha operado en el tejido argumentativo de la limpieza de sangre como columna vertebral.

Durante el siglo xvii, los teólogos Vicente da Costa Matos y Francisco de Torrejuncillo afirmaron que los “hebreos y su descendencia” eran de “notable y antigua nobleza” y que representaban “el pueblo elegido por Dios”.<sup>53</sup> En primera instancia, parece asombroso que se alabe a los judíos descendientes de Sem, uno de los hijos de Noé. Pero, es comprensible por el siguiente motivo: los detractores de los estatutos de limpieza de sangre, como el obispo Alonso de Cartagena,<sup>54</sup> el monje franciscano Gaspar Use-da<sup>55</sup> o el maestro dominico Agustín Salucio,<sup>56</sup> insistieron en que el cristia-

<sup>52</sup> Traducción del autor. Original: “Impuritas verò è contra dicitur macula otra è maiorum parua legis Mosaïcae, sectaeve Mahometanae, & haereticorum obseruatione, & ad vniuersos omnes descendentes transmissa, & deriuata, qua ab honoribus, & officiis puritatem requirentibus omnio arcentur, & repelluntur, velut infames, & detes-tabiles personae, quorum progenies in infinitum impura dicitur [...]”, *Ibid.*, f. 52.

<sup>53</sup> Costa Maños, 1631, pp. 19-20; Torrejuncillo, 1674, pp. 124-125.

<sup>54</sup> Alonso, 1943, pp. 66-67.

<sup>55</sup> Pérez Ferreiro, 2000, pp. 65-154.

<sup>56</sup> “Discurso Hecho por Fray Augustin Salucio Maestro en Santa Teologia, de la Orden del santo Domingo, acerca de la justicia y buè gobierno de España, en los estatu-

nismo provenía del judaísmo y que finalmente todos los hombres descendían de Adán.<sup>57</sup> Como esta noción cristiana no era susceptible de ser refutada, la única alternativa era aceptarla, alabar la “estirpe de los judíos” anterior al deicidio; pero, desde la lógica cristiana, el “pueblo judío” podía ser maldecido a partir de la crucifixión. Con este telón de fondo argumentativo y estratégico se podía afirmar: a causa de la malicia judía, la ejecución de Jesucristo invalidó la “elección divina” y la “antigua nobleza” de los judíos, relegándolos al estado más reprobable de la vida.<sup>58</sup>

En esta línea de pensamiento, los teólogos Da Costa Matos y Torrejoncillo elaboraron una teoría sobre las señas de los judíos, entendiéndolas como marcas de la desgracia por su imperdonable pecado.<sup>59</sup> Desde la crucifixión, la “Mádre universal” habría notado la incredulidad de los judíos y los habría marcado en sus cuerpos por el resto de la eternidad con ciertas señas.<sup>60</sup> En algunos, estas “marcas heredables” no eran evidentes, pero en otros eran claras e imposibles de esconder.<sup>61</sup> Algunos cristianos nuevos eran reconocidos por una espina dorsal alargada, que se veía como una especie de rabillo;<sup>62</sup> de esta palabra, *rabillo*, Torrejoncillo derivó la etimolo-

tos de limpieza de sangre: y si conviene, o no, alguna limitacion en ellos”, BNM, R. 30055, pp. 1-6.

<sup>57</sup> “Carta de la Universidad de Alcalá”, BNM, Ms. 13038, ff. 63-68, ver f. 64.

<sup>58</sup> “[...] como ya dixere, que deuen todos mas, pues a los Iudios se hizieron las promesas de nuestra saluacion, y fueron los escogidos para el cumplimiento de todas, si bien estas, y otras glorias, escurecio su malicia en la muerte de Iesu Christo, por la qual quedaron en el mas bajo, y abatido estado de la vida”. Costa Matos, 1631, p. 21.

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 25.

<sup>60</sup> “Sintió tanto la madre universal de las gentes, la naturaleza, la incredulidad Iudaica, y la malicia de sus culpas executada despues en el autor de ella, que parece que como en su [de Jesus] muerte el Sol se eclipsò [...] Despues de este successo (afrenta general suya) trató la propia de salir con su credito, verificando en los nacimientos de los mas que eran monstruos suyos, partos informes de su perfección, no solo en las obras de los passados, sino en la propagacion de sus descendientes. Y si los hombres pusieron cuidado en señalar a los Iudios para que fuessen conocidos por sus traiciones, no menos cuydó Dios de señalarlos para confusion suya, y castigo de los que merecieron sus antepassados”. Torrejoncillo, 1674, p. 169.

<sup>61</sup> “En algunos no son muy patentes la señas, que por su maldad pone en ellos la naturaleza: pero en otros se veen claras, y evidentes, sin que pueda su cuidado celarlas, y ocultarlas à las gentes. Esto parece que avia Dios dicho atendiendo a su eterna vengança, quando hablando con todos les dize: *Et erunt in te signa, atque prodigia, & in semine tuo usque in sempiternum*”. *Ibid.*, pp. 169-170.

<sup>62</sup> “Unos tienen unas colillas, ó rabillos que les salen en su cuerpo del remate del espinaço”. *Ibid.*, p. 170.

gía peyorativa de la palabra *rabino*.<sup>63</sup> A otros les saldría sangre de sus partes íntimas y, mientras dormían, entraban y salían cantidad de gusanos de su cuerpo.<sup>64</sup> Otras de las características que les señalaban eran el terrible hedor del cuerpo de los judíos y de los conversos,<sup>65</sup> su nariz, su pantorrilla, su falta de aseo y “desmadejamiento”, sus costillas y su joroba.<sup>66</sup> A los niños judíos les sangraría la mano derecha al momento de nacer y ésta estaría adherida a la cabeza durante el alumbramiento. Era además usual que los hombres judíos menstruaran los viernes de Pasión. Da Costa Matos recordaba que un rabino, antes de su muerte, habría advertido que la “plaga judía” y su enfermedad —la impureza de su sangre— sólo podían limpiarse con sangre cristiana,<sup>67</sup> haciendo referencia a los sacrificios de niños cristianos durante la Pascua.

De esta manera se configuró la idea de la culpa colectiva de los judíos por la muerte de Jesucristo; culpabilidad que se definía como esencia judía, heredable e inmutable. Específicamente, se trataba de una mancha indeleble, que constituía una supuesta inclinación al pecado en el caso del neófito.

*El principio del pecado original como “problema judío”*. El sacerdote Baltasar Porreño discutía, apoyado en pasajes bíblicos,<sup>68</sup> la pregunta sobre si los padres heredaban la culpa a sus hijos.<sup>69</sup> Este argumento era esencial con relación a la limpieza de sangre, dado que la limpieza inmortalizaba los principios de la culpa y de la mácula por medio de categorías genealógicas.

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 172.

<sup>64</sup> “Otros echan, y derraman sangre por sus partes vergonçosas cada mes, como si fueran mugeres”. “[...] durmiendose les entran, y salen inmensidad de gusanos [...]”. *Ibid.*, p. 170.

<sup>65</sup> “Muestrese mas este maravilloso cuidado, en que a los mas les huele mal, o hiede el cuerpo a enfermo con tal extremo [...]”. *Ibid.*, p. 172.

<sup>66</sup> “Conocense tambien muchos que son judios en las narizes, en las barriguillas de las piernas, en la poca limpieça, y desmadejamiento general, en las costillas, ó corcobas, que son tan notables, que aunque con artificio las quieren, y tapar no pueden”. *Ibid.*, p. 175.

<sup>67</sup> “Que los hijos de los judios desta casta, quando nacen traen la mano derecha llena de sangre, y pegada a la cabeça. Otros afirman, y dize, que el Viernes de la Pasion todos los Judios, y Judias tienen fluxo de sangre [...] para limpiarse, y librarse desta plaga, y castigo tienen por cierto los Judios la costumbre inventada entre ellos de matar criaturas inocentes, porque un rabino suyo les dixo estando quasi a la muerte, que no se les avia de quitar aquella enfermedad, sino con sangre de Christiano [...]”. *Ibid.*, pp. 171-172.

<sup>68</sup> Ezequiel 18, 19-20; Éxodo 20, 5.

<sup>69</sup> “[...] filius non portabit miquitatem patris [...]”; “Baltasar Porreño, Defensa del Estatuto de limpieza que estableció en la Iglesia de Toledo el Cardinal Arzobispo Juan Martinez Silicio”, 1609, BNM, Ms. 13043, f. 71.

De ahí que dicho planteamiento debía ser sustentado por medio de la autoridad bíblica. La tendencia apologista de Porreño rápidamente se hace evidente cuando propugna la idea sobre la herencia de la culpa. Argumentaba, basándose en la Biblia<sup>70</sup> pero sobre todo en Tomás de Aquino,<sup>71</sup> que Dios castigaba a los hijos por los pecados de los padres: “Vamos adelante y veremos como castiga Dios los peccados delos [padres] en los hijos cosa cierta es como afirma Sancto Thomas y los Theologos que por la culpa delos padres pueden ser castigados los hijos con pena corporal [...]”.<sup>72</sup> En resumidas cuentas, no se podía negar que los hábitos de los hijos se iniciaban en los padres, y, por ende, Dios castigaba a los primeros para apartarlos del mal camino, así como había de suceder día a día con los descendientes de los asesinos de Jesucristo.<sup>73</sup>

Con relación a este punto, Da Costa Matos argumentó apoyado en una analogía entre el pecado original y la crucifixión de Jesucristo, describiéndolos como una mordedura de serpiente:

Mordieron estas serpientes al pueblo, como lo dize el texto sagrado, y mordio otra [serpiente] al mundo en el Parayso, los mordidos de aquella morian sin remedio, y los deestotra no lo hayauan para la heridas, de aquella fue remedio mirar para la serpiente colgada, y para estas poner los ojos en Jesu Christo, y su Cruz. [...] Leuantaron a Jesus Christo en la Cruz, para que lo viesse el mundo, y donde quiera que el peccador llegò a creer en el hallo remedio para su males, por graues, y pessados que fuessen.<sup>74</sup>

<sup>70</sup> *Ibid.*, f. 73. Véase también: “No me castigues por mis pecados y mis faltas/ ni por las de mis padres /que pecaron ante ti”; Tobías 3, 3. “Señor, según todas tus justicias retira tu ira y tu furor de Jerusalén, tu ciudad, tu santo monte; pues a causa de nuestros pecados y de las maldades de nuestros padres, Jerusalén y tu pueblo se han hecho el oprobio de todos los que nos rodean”; Daniel 9, 16. “Tú haces favor a millares, pero castigas la maldad de los padres en sus hijos [...]”. Jeremías 32, 18.

<sup>71</sup> Véase Aquino, 1954-1969, 1, 2, art. 87, ad.1.

<sup>72</sup> “Baltasar Porreño, Defensa del Estatuto de limpieza que estableció en la Iglesia de Toledo el Cardinal Arzobispo Juan Martinez Silicio”, BNM, Ms. 13043, f. 72.

<sup>73</sup> “De todo lo dicho se coligen dos cosas la primera esque los hijos salen semejantes enlas costumbres a sus padres y la segunda que Dios castiga las culpas delos unos con las penas delos otros porser los hijos algo delos padres y para hacer los testigos delos peccados delos quelos engendraron y para queellos seguarden de ir por el camino corrupto desus Padres pues siendo esto ansi quien duda que los descendientes deaqueellos que crucificaron a christo [...]”. *Ibid.*, f. 73.

<sup>74</sup> Costa Matos, 1631, p. 34.

En este pasaje el autor equipara conceptualmente las transgresiones a raíz del pecado original y la crucifixión, pero diferencia con claridad sus efectos. Por un lado, los judíos morirían sin remedio a causa del crimen y, por el otro, los cristianos encontrarían la salvación por medio de la fe en Cristo. En estos dos casos, es claro cómo el pecado de los padres de la humanidad y, más adelante, la secuela de la concupiscencia eran elementos que aunque se heredaban, eran controlables y compatibles con la salvación, siempre y cuando el feligrés cristiano se atuviera a los parámetros religiosos. Por el contrario, la culpa de los judíos por la crucifixión se heredaba de generación en generación pero, a pesar de la conversión al cristianismo, siempre seguiría siendo motivo de condena y muerte eterna. Para muchos cristianos viejos, el ser judío se definía por la sangre como portadora del vicio y la culpa judíos.<sup>75</sup> Torrejoncillo argumentaba de manera similar:

[Los judíos] en fin negando la venida del Mesias, persiguen con motines, y celdas à los Christianos; y para venir estos casi por generacion, como si fuera pecado original à ser enemigos de Christianos [...] no es necessario ser padre, y madre ludios, vno solo basta: no importa que no lo sea el padre, basta la madre, y esta aun no entera, basta la mitad, y ni aun tanto, basta vn quarto, y aun octavo, y la Inquisicion Santa ha descubierto en nuestros tiempos que hasta distantes veinte un grados se han conocido judaiçar.<sup>76</sup>

Se trata pues de la construcción de un segundo pecado original, esta vez exclusivamente judío y sin posibilidad de redención, y cuyo origen es la crucifixión de Jesús. El pecado y la culpa colectivos de los judíos formaban la esencia metafórica de la mácula de la sangre. Así pues, este estigma de la “mancha” fue atribuido finalmente a todos los neófitos judíos —contradictoriamente también a los musulmanes bautizados (moriscos)— sin importar si había un “reproche justificado” en su contra como consecuencia de la crucifixión de Jesús.

La “biologización” de la impureza. La limpieza de sangre, como categoría discursiva, fue básicamente de carácter religioso; pero es importante señalar que, a principios del siglo xvii, los defensores de la limpieza no dudaron

<sup>75</sup> “Dizen algunos, que ellos no compraron el ser Judio, que lo heredaron: [...] pero asi como vn hijo hereda la sangre noble de su padre, y sin meritos, y obras que haga es noble. Asi dize [Velazques] *in statut*. Ellos heredaron la maldad de sus antepasados, y justamente son tales como ellos”. *Ibid.*, pp. 94-95.

<sup>76</sup> Torrejoncillo, 1674, p. 55.

en entrelazar conceptos y términos médicos para hacer de la impureza de la sangre algo corporalmente explícito; se puede hablar de una inminente “biologización” de la limpieza de sangre.<sup>77</sup> El adjetivo “biológico”, no obstante, puede ser motivo de confusión dado que es un neologismo y para algunos académicos “lo biológico” implica un referente moderno, entendido como un saber disciplinar del siglo xix. Ahora bien, al utilizar el giro “biológico” hago referencia a la siguiente reflexión: la idea sobre la “diferencia” puede ser “objeto de herencia inmutable” mediante imaginarios sobre el cuerpo y la sangre. En esta lógica, las doctrinas sobre el cuerpo humano se pueden sustentar y promulgar naturalmente desde las ciencias naturales del siglo xix, pero también desde planteamientos teológicos, aristotélicos y patológico-humorales; es decir, desde una fusión entre la teología y la medicina típica de los siglos xvi y xvii. Existe una gran variedad de ejemplos sobre la “biologización” de la limpieza de sangre<sup>78</sup> pero, por cuestiones de espacio, se hará referencia sólo a unos pocos.

El teólogo Castejón y Fonseca afirmaba en su obra *Primicia de la Santa Iglesia de Toledo* (1645) que “[l]as inclinaciones proceden de los humores: estos recibimos de nuestro ascendientes, de cualquiera podemos recibir este veneno”.<sup>79</sup> La referencia a la teoría médica de los humores de Hipócrates, Aristóteles y Galeno, es evidente. Con este parámetro de autoridad se planteaba una analogía en términos generales entre la posible herencia de una inclinación reprehensible y el veneno. Empero, la inclinación maligna se explicita como “perfidia judía”<sup>80</sup> y como carácter “bullicioso inclinado a la negociación”,<sup>81</sup> definiéndola como una cuestión de origen y, por tanto, heredable. Al afirmar Castejón y Fonseca que el carácter pernicioso del judío era inmutable y por tanto seguía presente en el neófito, había construido lo que se podría denominar como un “determinismo biológico, pero de carácter teológico.”

En lo referente a la “otredad”, no solamente se señalaba el espíritu y la conducta como factores determinados por el origen y los humores, sino que también se retomaban los principios de la fisonomía. El inquisidor

<sup>77</sup> Es importante señalar que la limpieza de sangre como categoría discursiva también fue abordada por la historiografía de los siglos xvi y xvii que pretendía construir un pasado limpio del cristiano viejo. Hering Torres, 2003a.

<sup>78</sup> Hering Torres, 2006, pp. 169-181.

<sup>79</sup> Castejón y Fonseca, 1645, vol. II, f. 1030.

<sup>80</sup> *Ibid.*, f. 1026.

<sup>81</sup> *Ibid.*, f. 1030.

Escobar de Corro afirmaba con Aristóteles, San Agustín y Santo Tomás, que las cualidades de la fisonomía (*qualitates Physiognomiae*), la constitución de los fluidos humorales (*complexionis*), así como los temperamentos y las características morales (*affectibus, qui sunt inclinationes naturales ad bene vel pravè operandum*) se transferían en el momento de la concepción (*instanti conceptiones*).<sup>82</sup> El inquisidor básicamente articulaba tres ideas ya existentes en la época: la herencia de la culpa, de los rasgos físicos y de la moral. Singular era la activación de esta amalgama conceptual para legitimar la limpieza de sangre y hacerla operativa en detrimento de los blancos de ataque estipulados a raíz de la obsesión por la pureza.

El fraile franciscano Juan de Pineda (1521- ca. 1596) señalaba en sus *Treynta y cinco Dialogos de agricultura Christiana* (1589), la leche materna como un posible factor de contaminación. La advertencia sobre dicho peligro era pertinente debido a la presencia de nodrizas judeoconversas o moriscas que secundaban a las madres en el supuesto incumplimiento de sus funciones maternas. Pero estas afirmaciones no eran arbitrarias o impropias para la época dado que tenían un sustento teórico avalado por la medicina. Galeno, por ejemplo, afirmaba que la sangre de la menstruación no desaparecía realmente durante el embarazo; el cuerpo de la mujer canalizaba la sangre de la menstruación hacia la matriz para alimentar al feto. Con todo, el cuerpo de la mujer sufría un importantísimo cambio después de dar a luz. Parte de la sangre que había alimentado durante el embarazo al embrión se transformaba en leche; es decir, la sangre menstruante ya no se dirigía a la matriz, sino que el cuerpo de la mujer la canalizaba hacia el pecho transformándola en leche. Esencial en este argumento era el supuesto teológico y médico de que tanto la virtud como los vicios de las personas anidaban en la sangre y, siendo la leche sangre transformada, de la leche también se podía recibir la dignidad o la depravación. A la luz de esta postura se comprueba cómo el dogmatismo religioso había aunado tendencias islamofóbicas o judeofóbicas con la misoginia, una combinación conceptual sustentada por medio de la autoridad teológica y médica. La amenaza representada por las

<sup>82</sup> "Quae qualitates Physiognomiae, complexionis, & temperies è parentibus in filios, plerumque transire à conceptionis tempore, nulli dubium es ex Aristot. Lib. 1 Politicæ cap. 4. Lib. 3 cap. 8. D. Thom. I. 2. q. [(9?)] 8 3 art. 2. Versic. Respondeo dicendum. D. Aug. in cap. 10. Genes allegat. [...] Et quidem ab instanti conceptionis, & naturalibus infunduntur simul cum earum affectibus, qui sunt inclinationes naturales ad bene vel pravè sic? operandum, à quibus parentis haereticale crimen prouenisse verisimile est [...]". Escobar del Corro, 1637, f. 65. Véase también Sicroff, 1985, p. 263.

nodrizas para muchos moralistas, no solamente se dirimió en tratados teológicos, también tuvo incidencia ante los tribunales de la Inquisición.<sup>83</sup>

En otros casos, el énfasis no se hacía en la leche materna sino en otros aspectos somáticos. El médico inquisitorial Juan de Quiñones señalaba que el hereje Francisco de Aranda (Auto de fe, 4 de julio de 1631) sufría de flujos mensuales. Basado en estas reflexiones, proponía observar las características somáticas de los cristianos nuevos para combatir con más eficacia la herejía. Cuanto más cuestionaba Quiñones la posición de teólogos como Torrejoncillo o Aznar Cardona —que afirmaban la presunta existencia de narices acentuadas y los imaginarios rabos prolongados de los judíos— tanto más enfatizaba dos anomalías corporales de los judeoconversos que oscilaban entre la realidad y la ficción: la circuncisión y la menstruación:

Esta señal de flujo de sangre cada mes en los judíos, atendiendo a su principio, si no se puede llamar natural, puedese decir casi natural, pues naturalmente nacen con ella todos los descendientes de los que clamaron, y dijeron: Su sangre, &c.<sup>84</sup>

Y unos renglones más abajo:

[...] y que por ella se conoce la identidad de la persona [...] y que cuando el reconocimiento es difícil por el aspecto del rostro, se ha de recurrir a ver señales ocultas que ay en el cuerpo [...] como contra los que se hallasen circuncidados [...] Si hallara alguno, que padecieran este flujo de sangre, los remitiera a la Santa Inquisición, pues no pueden dejar de ser judíos o apostatas [...].<sup>85</sup>

Según Quiñones, la culpabilidad del deicidio judío se manifestaba por medio de las anomalías corporales como una constante “natural, puedese decir casi natural” porque los judíos nacían con ellas a pesar de las conversiones. Si tenemos en cuenta que los cristianos percibían la circuncisión de los judíos y musulmanes como pérdida de su hombría, como feminización y como señal de su falta de potencia, se ve con claridad que estas descripciones peyorativas permitieron fabular una imagen positiva del cristiano no

<sup>83</sup> Véase el caso analizado por Sánchez Moya y Monasterio Aspíri: “¿Para que le das a tu hija de la leche de aquella perra judía?” Sánchez Moya y Monasterio Aspíri, 1972, p. 335. Véase también Edwards, 1986, p. 630.

<sup>84</sup> Quiñones, s.f., f. 20.

<sup>85</sup> *Ibid.*, f. 21.

circunciso y viril, y una imagen negativa del judeoconverso. Por tanto, el cuerpo del hombre judío no solamente se feminizó mediante la menstruación, sino también su hombría se cuestionó por el acto de la circuncisión.

Todo esto demuestra de qué manera las relaciones humanas se estructuraron por medio de la significación de características biológicas en términos teológicos, aristotélicos y humoral-patológicos con el fin de construir colectividades diferenciadas.

### CONCLUSIÓN

Para terminar este artículo es importante recoger el material presentado, retomar el modelo de interpretación inicialmente propuesto y cerrar con unas conclusiones generales. El sistema de la limpieza de sangre incorpora un fenómeno jurídico, social y mental, todos ellos de carácter histórico. En consecuencia, no es errado trazar “tres planos de significado” como herramienta analítica para el proceso en alusión. En este sentido, cada “capa conceptual” se concibe como un marco histórico, geográfico y epistemológico que encierra unas prácticas determinadas. En virtud de este planteamiento, es importante insistir en que la limpieza de sangre no fue una constante estática, sino todo lo contrario, tuvo una variedad de significados y se adecuó a dinámicas específicas en su contexto histórico. En adición, es importante recalcar que cada capa conceptual no representa una unidad cronológica y de significado aislado; en cambio, se deben resaltar los puntos de encuentro, las evidentes interacciones e interdependencias. Basándonos en estos tres planos analíticos es posible aseverar lo siguiente:

En la medida en que los judíos (1391, 1414 y 1492) y posteriormente los musulmanes (1503) se convertían al cristianismo, se recurría a un nuevo mecanismo de exclusión: ya no basado en la pertenencia religiosa, sino en los imaginarios sobre la sangre y las categorías genealógicas. Las conversiones dieron inicio a un cambio sociocultural —el problema judío o musulmán pasó a ser el problema de los conversos— y, en consecuencia, fue necesaria una nueva definición jurídica del neófito. Como resultado de este cambio sociocultural, se instituyó la norma de la Sentencia-Estatuto (1449) con la finalidad de segregar a los judeoconversos del Concejo de Toledo. A partir de la Sentencia de Toledo se difundió dicha normatividad (1449-finales del xvi) en una gran variedad de instituciones y organismos. Durante el curso de esta implementación se observa la intención de reservar los es-

pacios de poder (cabildos), de mediación religiosa (cabildos catedralicios, ordenes teligiosas), de educación (colegios mayores y menores), de influencia económica y control territorial (ordenes militares) y de disciplina y control socioreligioso (Santo Oficio) para los cristianos viejos, excluyendo a los conversos de dichos entes.

De manera tenuemente diacrónica la norma comenzó a incidir como sistema de segregación en la sociedad (1449<sup>86</sup>-1835/1865<sup>87</sup>). En la medida en que el pasado de los individuos era más difícil de entrever, proliferaron las redes y sistemas de averiguación genealógica, obviamente variables según la institución, la época y la región. Importante, empero, es el siguiente hecho: dichas prácticas configuraron nuevas cotidianidades y realidades sociales caracterizadas por la reproducción de la limpieza de sangre con fines políticos y sociales; el pasado de un individuo se construía en un contexto cultural determinado por el prejuicio en contra del judeoconverso y del morisco, pero también permeado por la ansiedad de poder, la calumnia y la contradicción.

Ante una nueva normatividad y realidad social, los apologistas de la limpieza justificaron dichos fenómenos (1547-1675) y, por medio del poder del discurso y de la palabra de Dios, le suministraron validez, orden y verdad. En esta faena se recurría al concepto de la pureza bíblica y a la doctrina del pecado, pero también al imaginario sobre la crucifixión de Cristo y la teoría del pecado original, para darles una lectura en detrimento del judaísmo. Como corolario, dicha culpa se conservaba en los cristianos nuevos a pesar del bautizo. Más adelante, a principios del siglo xvii, se integró el aparato conceptual médico al de los inquisidores y apologistas de la limpieza para racionalizar la abstracción teológica de la culpa por medio de la somatización de la diferencia genealógica.

Este artículo cierra con unas reflexiones sobre el carácter racista de la limpieza de sangre. La limpieza de sangre inició la metamorfosis de un "antijudaísmo religioso", característico en la Edad Media y Moderna en el ámbito europeo, para transformarse en un "antijudaísmo religioso-racial". El término "raza", fundamentado en la estructura de pensamiento de la "limpieza de sangre" significaba, en los siglos xvi y xvii, tener un "defecto", una

<sup>86</sup> Implementación de la Sentencia-Estatuto en el cabildo de Toledo.

<sup>87</sup> Según Salazar y Acha la reina Isabel II (1833-1868) abatió las informaciones genealógicas para cargos públicos en 1835; incluso las pruebas de sangre con relación al ejército y la marina se dejaron de aplicar sólo hasta el 16 de mayo de 1865. Salazar y Acha, 1991, p. 294.

“tacha”, una “mácula” en la ascendencia; en otras palabras, tener como cristiano una ascendencia judía o musulmana.<sup>88</sup> Parece innecesario entonces, aclarar que en este contexto el uso del término “raza” no corresponde a una categoría derivada de las ciencias naturales de la modernidad para catalogar a la humanidad en diferentes agrupaciones. Por eso es necesario matizar: los principios de la limpieza de sangre confluyen en un racismo funcional, si bien las vías argumentativas basadas en la teología y en las ciencias naturales aristotélicas determinan su carácter teológico y protocientífico, vías que no se vislumbran en el racismo contemporáneo. Todo ello me permite proponer el término “antijudaísmo racial”, un oxímoron que expresa la fusión entre la argumentación de la “limpieza de sangre” fundamentada tanto en la teología como en las ciencias aristotélicas, y la oscilación difusa y contradictoria entre origen (linaje-“raza”) y pertenencia religiosa.

A finales del siglo xvii y, especialmente, en el xviii el “problema de los conversos” se desvaneció progresivamente tanto para los inquisidores como para los informadores genealógicos. Mientras tanto, en América el “problema del mestizaje” cada vez era más actual, fenómeno que influenciaría el devenir del siglo xviii y le suministraría a la limpieza de sangre una nueva virulencia. En las Indias, ante la creciente mezcla de gente de diferente color, la limpieza operaba como un motor de exclusión social, pero que se legitimaba mediante factores fenotípicos. Es decir, lo que había sido un dispositivo de segregación en contra del neófito, se convirtió en un mecanismo de exclusión en contra del *mestizo*, del *mulato*, del *tercerón*, del *cuarterón*, del *chino*, del *salta atrás*, del *lobo*, del *jibaro* y, entre otros tantos, del *no te entiendo*. Dicho proceso de mestizaje contribuyó a diluir la nitidez de las diferencias sociofenotípicas y enfatizó el carácter quimérico de la limpieza de sangre. Este artículo, sin embargo, concluye en este punto, puesto que el tema de la limpieza y el mestizaje en las Américas conformarán los temas de los siguientes artículos.

#### BIBLIOGRAFÍA

- Alonso, Manuel (ed.), 1943, *Alonso de Cartagena, Defensorium Unitatis Christianae*, Madrid, C. Bermejo, Imp.  
 Aquino, Tomás de, 1954-1969, *Suma Teológica. Texto latino de la edición crítica Leo-*

<sup>88</sup> Hering Torres, 2003b; 2003c; 2006, pp. 200-250.

- nina. Traducción y anotaciones por una comisión de PP. Dominicos presidida por el Excmo. Y Rvdmo. Sr. Dr. Fr. Francisco Brabado Viejo, O.P., 16 vols., Madrid, editorial católica.
- Augustinus, 1891, "Contra Faustum", en Zycha (ed.), pp. 249-797.
- Azurmendi, Mikel, 2000, *Y se limpie aquella tierra. Limpieza étnica y de sangre en el País Vasco (siglos XVI-XVIII)*, Madrid, Taurus.
- Beltrán de Heredia, Vicente, 1961, "Las bulas de Nicolás V acerca de los conversos de Castilla", en *Sefarad*, 21, pp. 22-47.
- Benito Ruano, Eloy, 1976, *Los orígenes del problema converso*, Barcelona, El Albir.
- , 2001, *Los orígenes del problema converso. Edición revisada y aumentada*, Madrid, Real Academia de la Historia.
- Benito Ruano, Eloy (ed.), 1957, "El Memorial contra los conversos del Bachiller Marcos García de Mora ('Marquillos de Mazarambroz')", en *Sefarad*, 17, pp. 314-351.
- Bensch, Peter, 1996, *Rein und Unrein. Das biblische Sexualtabu*, Gelnhausen, Triga.
- Castejón y Fonseca, Diego de, 1645, *Primacia de la Santa Iglesia de Toledo*, 2 vols., Madrid, Diego Díaz de la Carrera.
- Costa Matos, Vicente da, 1631, *Discurso contra los judíos/ traducido de lengua portuguesa (sic) en castellano por el P. Fr. Diego Gauillan Vela [...]*, Salamanca, Casa de Antonia Ramirez.
- Domínguez Ortiz, Antonio, 1991, *La clase social de los conversos en Castilla en la Edad Moderna. Ensayo introductorio por Francisco Márquez Villanueva*, Granada, Universidad Servicio de Publicaciones.
- Douglas, Mary, 1985, *Reinheit und Gefährdung. Eine Studie zu Vorstellungen von Verunreinigung und Tabu*, Berlin, Reimer.
- Edwards, John, 1986, "From Anti-Judaism to Anti-Semitism: Juan Escobar del Corro's Tractatus", en *Ninth World Congress of Jewish Studies*, Division B, vol. 1, pp. 143-150.
- Escobar del Corro, Juan, 1637, *Tractatus Bipartitus de Puritate et Nobilitate Probanda, Secundum Statuta S. Officii Inquisitiones, Regii Ordinum Senatus, Sanctae Ecclesiae Toletanae, Collegiorum, aliarumque Communitatum Hispaniae*, Lugdunum.
- González, Francisco Antonio (ed.), 1849-1859, *Colección de Cánones de la Iglesia de española*, vol. I-VI, Madrid, Imp. de D. José M<sup>a</sup> Alonso.
- Hering Torres, Max Sebastián, 2003a, "La limpieza de sangre y su pugna con el pasado", en *Torre de los Lujanes: Boletín de la Real Sociedad Económica Matritense de Amigos del País*, 50, pp. 105-121.
- , 2003b, "Limpieza de sangre – Rassismus in der Vormoderne?", en *Wiener Zeitschrift zur Geschichte der Neuzeit (Themenheft: Rassismus)*, 3, pp. 20-37.
- , 2003c, "Limpieza de sangre. ¿Racismo en la Edad Moderna?", en *Tiempos Modernos. Revista electrónica de Historia Moderna*, 4/9, pp. 1-16 (disponible en: <<http://www.tiemposmodernos.org/viewissue.php?id=9>>).

- , 2006, *Rassismus in der Vormoderne. Die "Reinheit des Blutes" im Spanien der Frühen Neuzeit*, Frankfurt-New York, Campus Verlag.
- Höing, Annette, 2000, *Gott, der ganz Reine, will keine Unreinheit. Die Reinheitsvorstellungen Hildegards von Bingen aus religionsgeschichtlicher Perspektive*, Altenberge, Oros.
- Martín Gamero, Antonio (ed.), 1862, *Historia de la ciudad de Toledo*, Toledo, Severiano Lopez Fando.
- Muñoz y Romero, Tomás (ed.), 1970, *Colección de fueros municipales y cartas pueblas de los reinos de Castilla, León, Corona de Aragón y Navarra*, Madrid, Editorial Atlas.
- Netanyahu, Benzion, 1977, "Did the Toledans in 1449 Rely on a Real Royal Privilege?", en *Proceedings of American Academy for Jewish Research*, 44, pp. 93-125.
- Pérez Ferreiro, Elvira (ed.), 2000, *Franisco de Uceda, El Tratado de Uceda contra los estatutos de limpieza de sangre. Una reacción ante el establecimiento del Estatuto de Limpieza en la Orden Franciscana*, Madrid, Aben Ezra.
- Pflaum, Hiram, 1928, "Une ancienne satire espagnole contre les marranes", en *Revue des Études Juives*, 86, pp. 131-150.
- Pulido Serrano, Juan Ignacio, 2002, *Injurias a Cristo. Religión, política y antijudaísmo en el siglo xvii*, Alcalá de Henares, Instituto Internacional de Estudios Sefardíes y Andalusíes.
- Quiñones, Juan de, sin fecha, *Al Illvstrissimo y Reverendissimo Señor, Don Fray Antonio de Stomayor, Confessor de la Sacra, Católica y Real Megestad del Rey D. Felipe III. el Grande, N. S. de su Consejo de Estado Inquisidor General de España, y Comissario general de la Santa Cruzada, &c.* (B.N.V.E. 8/16).
- Salazar y Acha, Jaime de, 1991, "La limpieza de sangre", en *Revista de la Inquisición*, 1, pp. 289-308.
- Sánchez Moya, Manuel y Jasone Monasterio Aspiri, 1972, "Los judaizantes turolenses en el siglo xv", en *Sefarad*, 32/2, pp. 307-340.
- Schoonenberg, Piet, 1966, *Theologie der Sünde. Ein theologischer Versuch*, Zürich-Köln, Benziger.
- Sicroff, Albert A., 1985, *Los estatutos de limpieza de sangre. Controversias entre los siglos xv y xvii*, Madrid, Taurus.
- Torrejoncillo, Fray Francisco, 1674, *Centinela contra Judíos*, Madrid, Julián de Paredes.
- Zycha, Iosephus, (ed.), 1891, *De vtilitate credendi de dvabus animabus contra fortunatvm contra adimantum contra epistvlam fyndamenti contra faustum*, Viena, Österreichische Akademie der Wissenschaften.

3  
LA NOBLEZA IBÉRICA  
Y SU IMPACTO EN LA AMÉRICA ESPAÑOLA:  
TENDENCIAS HISTORIOGRÁFICAS RECIENTES

ÓSCAR MAZÍN  
El Colegio de México

Una movilidad social acentuada como rasgo característico de las sociedades hispanoamericanas despertó mi interés en el concepto de nobleza en la Península Ibérica. Hace diez años Adeline Rucquoi, medievalista prestigiosa, puso de relieve la evolución de dicho concepto y sus principales transformaciones entre los siglos XIII y XVI. Gracias a una perspectiva que combina la historia social con la del derecho, la autora distingue la nobleza como categoría moral y social de aquella vinculada con la pureza de sangre. Subraya igualmente la aportación de la nobleza al estudio del ascenso social. En fecha más reciente, el historiador del derecho Antonio Manuel Hespanha ha traducido el concepto de movilidad social al lenguaje de los siglos XVI y XVII. Lo hace echando mano del concepto de nobleza y confirma las conclusiones de Adeline Rucquoi. Comento aquí dos artículos de esta última y uno de Hespanha. Son materiales imprescindibles para la forja de un instrumento de análisis. Finalmente, Jean-Paul Zúñiga ha sabido dilucidar las implicaciones de la pureza de sangre y de la nobleza peninsular en las realidades sociales americanas del siglo XVII, recurriendo a la movilidad y al ascenso social.

LA NOBLEZA IBÉRICA MEDIEVAL

*La nobleza como categoría moral y social<sup>1</sup>*

En el primero de los artículos aquí analizados, Adeline Rucquoi sostiene que el siglo XV se caracterizó en la Península Ibérica por la discusión acerca de los orígenes de la nobleza. ¿Dios la creó?, ¿la deseó?, ¿la permitió? Los

<sup>1</sup> Al respecto véase Rucquoi, 1997a; 1997b.

tratados proliferaron. Pero esa reflexión fue más allá, permeó todo tipo de textos y de representaciones. Los nobles acudieron a especialistas para informarse, por ejemplo, sobre los atributos y el significado del título de duque, o bien sobre el origen de los privilegios de los caballeros. En la primera mitad del siglo xv dos fueron los tratados más célebres: el *Espejo de verdadera nobleza* de Mosén Diego de Valera (1412-1488), escrito hacia 1441, y el libro *Doctrinal de caballeros* de Alfonso de Cartagena (1386-1456) redactado cuatro años después. Ambos autores pertenecían a grupos sociales diferentes, aun cuando los dos procedían de familias judías convertidas al cristianismo. Tanto el cortesano ex combatiente, como el eclesiástico universitario, coinciden en su definición de la nobleza: “Es noble aquel a quien el príncipe o el derecho hacen noble”, nos dice Valera.

Ya antes, otros autores habían indicado la existencia de tres tipos de nobleza: la nobleza teológica debida a la gracia divina, la nobleza natural que se halla vinculada a las obras y en fin, la nobleza civil o política que distingue al noble del plebeyo. Esta división tripartita de la nobleza corresponde a la división del derecho tal y como se estableció a lo largo de la Edad Media. La primera nobleza, dominio de los teólogos, se inserta en el *ius naturale* o derecho natural; la segunda se desprende del *ius gentium* o derecho de gentes y la tercera, que incumbe a los juristas, se enmarca en el *ius civile* o derecho civil. Dejando de lado las dos primeras, los tratados antes mencionados se refirieron a la nobleza civil o política “que llamamos hidalguía”, como indica Diego de Valera. Además de las Sagradas Escrituras y de textos filosóficos, Alfonso de Cartagena y Diego de Valera fincaron sus argumentos en textos jurídicos, en particular en las *Siete Partidas* de Alfonso X de Castilla (1252-1284). Fungieron también como sus autoridades los juristas italianos de los siglos xiii a xv: Acursio, Cino de la Pistoya, Baldo y Bartolo de Sassoferrato. La nobleza fue, pues, definida, ante todo, como una categoría jurídica.

Mientras que al norte de los Pirineos la reflexión sobre la nobleza tendió a presentar la caballería como la quinta esencia de los valores nobiliarios, en Italia los juristas se habían interesado en la transmisión de la ciudadanía romana. Llegaron así a reducir considerablemente el número de generaciones necesarias para gozar de ese derecho; sustituyeron un *ius sanguinis*, o derecho de sangre que remontaba a los orígenes, por un *ius* tan sólo limitado al padre o al abuelo. Al pretender dar una visión coherente de la sociedad, los colaboradores de Alfonso X, por su parte, abordaron el problema en las *Partidas*, conjunto redactado entre 1272 y 1284. La Se-

gunda Partida, esencialmente dedicada al rey y al reino, no menciona la nobleza como grupo dotado de privilegios específicos, sino como aquel asociado al gobierno del reino.

El linaje, es decir la sangre, confería una suerte de garantía a las virtudes, si bien no era indispensable para ser armado caballero. Los hombres ricos y los caballeros se hallaban considerados como defensores asalariados. No obstante, su papel no parece haber sido superior al de los magistrados y oficiales. La ley VIII del título XXXI de la Segunda Partida suma la categoría de los maestros y doctores en derecho a aquellos asociados al gobierno del reino. La concepción de Raymundo Lulio (*ca.* 1232-*ca.* 1316) convergió con la del círculo de Alfonso X de Castilla, ya que incluyó entre las funciones del noble el servicio de la *res publica* mediante el ejercicio de los cargos vinculados con el gobierno o la justicia y con el deber de aconsejar al rey (Lulio, 1879). En su *Convivio*, Dante Alighieri (1265-1321) desarrolló el concepto de nobleza filosófica según el cual la virtud, propia del caballero, descende de la nobleza aunque sin estar vinculada a un linaje.<sup>2</sup>

Ahora bien, según Rucquoi este concepto de una nobleza de servicio, ya fuera de las armas o de la administración, encuentra sus orígenes indiscutiblemente en la época romana. Los patricios de la aristocracia debían su título y privilegios al ejercicio de las más altas magistraturas bajo la República, así como a la antigüedad de su linaje.<sup>3</sup> Los inventarios de bibliotecas hispánicas de los siglos XIII y XIV revelan el favor que aún gozaban los autores del final de la República y del siglo I: Julio César, Cicerón, Tácito, Suetonio e incluso Vegecio. Las vías de acceso a la nobleza eran, pues, tres: el servicio de las armas, el desempeño de los cargos u oficios reales y los títulos universitarios.

Todos podían esperar, entonces, por sus méritos o mediante la fortuna, acceder a esa dignidad que sólo el príncipe podía sancionar en su calidad de lugarteniente de Dios en la Tierra. Nobleza y *dignitas* —recordemos que esta última se halla asimilada al ejercicio de un cargo u oficio público— son, así, equivalentes. Pero la reconsideración de este concepto en la España del siglo XV podía parecer un simple discurso de propaganda pronobiliaria. ¿Se trató sólo de una elaboración intelectual?

Adeline Rucquoi responde que al lado de una nobleza antigua de servicio heredada de la tradición romana y constituida en lo esencial por los

<sup>2</sup> Alighieri, 1968, lib. 4, cap. 20, 21.

<sup>3</sup> Magdelain, 1990, pp. 471-472.

miembros del entorno real, en las regiones más septentrionales de España se creó otra nobleza compuesta de hidalgos e infanzones de origen rural y de combatientes a caballo de origen urbano, los caballeros. La permanencia de la guerra habría así facilitado una movilidad social importante, y el que cada cual pudiera esperar adquirir un caballo y las armas que le dieran acceso al estatuto privilegiado de caballero. La bula de Pascual II del año 1102, que asimiló la “reconquista” a la Cruzada, hizo de ella una guerra justa y acabó de legitimar la situación.

Los caballeros de las ciudades, herederos de los antiguos curiales romanos, recibieron el monopolio de la representación de sus urbes y obtuvieron cargos municipales que llegaron a ser oficios reales, como el de los regidores. Ahora bien, el ascenso de un nuevo grupo social durante la primera mitad del siglo xiv, el de los letrados surgidos de la universidad, generalmente versados en derecho, coincidió con la desaparición de gran parte de la antigua aristocracia diezmada por la guerra o la peste. Rucquoi hace en seguida una demostración de la vigencia histórica de la nobleza como categoría moral y social. Hallamos así vinculadas al “buen gobierno” las tres categorías diferenciadas por los autores de los tratados de nobleza y por los juristas antes mencionados. La asimilación duró largo tiempo, pues en 1526 nuevas ordenanzas reales de Castilla para Valladolid prohibieron que el cargo de procurador a las Cortes fuese concedido a “cualquier persona, cualquiera que fuese su antigüedad, que no fuera caballero o letrado o persona de honor que no fuere estimada por tal”, nos dicen dichas ordenanzas. El acceso a la nobleza en España fue, pues, flexible. La admisión en ella no era incompatible con el ejercicio de oficios, siempre y cuando éstos no fuesen viles.<sup>4</sup> La calidad y privilegios de la nobleza parecen haber sido compartidos por un número creciente de personas. Se calcula que entre 10 y 20 por ciento de los españoles pertenecieron a la nobleza en sentido amplio.

La principal transformación del concepto de nobleza se debió, sin embargo, a la reflexión sobre el pecado original y sus consecuencias, una preocupación por lo demás propia del conjunto de Europa occidental a partir del siglo xv. En su *Nobiliario vero* (1478), Fernando de Mexía se propuso refutar a Bartolo de Sassoferrato. Se trataba en realidad de una construcción nueva fincada en el sistema jurídico anterior a fin de rebasarlo y de ofrecer,

<sup>4</sup> Una glosa al margen del *Nobiliario vero* de Fernando de Mexía, de 1478, enumera entre los oficios viles el de pregonero, limpiador de lugares sucios, aquel que saca cáveres de animales, que se alquila para hacer trabajos manuales, por ejemplo para cavar o cosechar, aguadores, etcétera.

esta vez, una definición ontológica de la nobleza. De todas las condiciones requeridas para que el rey sancionara, mediante la concesión de un título, la nobleza del candidato, la más importante era ahora la “claridad del linaje” o de la “generación”. Mexía concede al tiempo la capacidad de ennoblecer. La necesidad de una purificación que sólo el tiempo puede efectuar introdujo el tema de la sangre noble: así como el cristiano no puede aspirar a la salvación, sino al término de su vida y de una etapa de purgatorio, la recuperación de la nobleza ontológica no podía tener lugar sino a partir de la cuarta generación.

El paso de una nobleza jurídica a una nobleza teológica puede acaso deberse, nos sugiere Rucquoi, a una confusión entre los casos del *ius civile* y del *ius naturale*, ya que este último comprendía el conjunto de los demás derechos. Lo cierto es que en adelante la nobleza teológica y la civil o política fueron confundidas. La especie de maratón hacia la nobleza característica de los españoles en los siglos xv y xvi se explica, sin duda, desde esta perspectiva. La nobleza dejaba de constituir un estrato social dotado de privilegios fiscales y honoríficos y ahora brindaba una respuesta a problemas ontológicos; se convertía en el *summum bonum* al cual se debía aspirar. No sorprende, pues, la proliferación de genealogías, ni el ardor con que las ciudades emprendieron su redacción. También cambió la situación del soberano en esa sociedad. Los monarcas hispanos no fueron ya sólo vicarios de Dios en la Tierra, ni su poder estuvo exclusivamente determinado por la ley, sino que encabezaron la nueva lógica y jerarquía de la pureza de los linajes.

Los estatutos de limpieza de sangre fueron implantados muy poco tiempo antes del reinado de los Reyes Católicos (1449). Sin embargo, afirma Rucquoi, contrariamente a lo afirmado por muchos historiadores, tales estatutos no se interesaron de manera exclusiva en los descendientes de judíos. Tuvieron por fin principal la exclusión de todos aquellos que no fueran nobles en el seno de un sistema en el cual la nobleza era prueba de obstinación en el pecado. Por lo tanto, aquel que no la buscara —ya fuese comprándola, manipulando alguna genealogía, haciéndose armar por el rey, entrando en el servicio de la *res publica* u obteniendo un privilegio mediante sentencia ejecutoria— rechazaba la gracia divina y la salvación.

Adeline Rucquoi concluye que el concepto tradicional de nobleza debida al ejercicio de una *dignitas* y fincada en la autoridad del príncipe, más que sobre el linaje, no desapareció en la España de los siglos xvi y xvii.<sup>5</sup> Permitió

<sup>5</sup> Thompson, 1985, pp. 379-380.

a los miembros de las oligarquías urbanas, a los letrados de las universidades y a numerosos comerciantes extranjeros acceder a la condición nobiliaria.

### *La nobleza como pureza de sangre*

En un segundo artículo del año 1997, la misma autora intentó deslindar y deshacer algunos prejuicios que estorban una comprensión clara de la respuesta que dieron las sociedades hispánicas al problema del pecado y de la salvación.<sup>6</sup> El primero es el que hace de la España del siglo xv una tierra sumida en la melancolía profunda que inspiraran los temores escatológicos y la llegada del anticristo. Por el contrario, España vivía un periodo de expansión y prosperidad general. Rucquoi muestra que en el siglo xv culminó más bien un proceso que remontaba a mil años, según el cual la victoria final sobre el islam siguió siendo el eje del mesianismo hispánico. El descubrimiento de América se dio, explica la autora, dentro de la expectación mesiánica que difundieron los franciscanos, aunque dicha expectación no implicara una preocupación por el final de los tiempos. En cambio sí fue característica de un fenómeno menos visible y fácil de descifrar por estar más difundido y no limitarse al terreno de las mentalidades.

Se trata de una reflexión sobre el pecado en general, y sobre el pecado original en particular que fue invadiendo la producción literaria e historiográfica conforme a una religión más íntima que recurría a las *ars moriendi* y a la *imitatio Christi*. La culpa no parece haber abrumado al castellano antes del siglo xv. Pero a partir de mediados de esa centuria teólogos, confesores y juristas redactaron obras diversas destinadas a dar con algún remedio. El pecado original supone una “mancilla” previa transmitida a todo el linaje humano. Sin embargo, encontrar el remedio a esa primera mácula no fue el único fin. Estaba también el estudio de sus consecuencias y, por lo tanto, la contraposición entre un “antes” y un “después”. Un autor anónimo llamó la atención sobre el tema de la inocencia, la honra y grandeza del hombre creado por Dios y destacó en seguida lo que Adán perdió con el pecado. Presentaba entonces a la Virgen, quien consintiera en la Encarnación para reparo de toda mancha.<sup>7</sup> De ahí, por cierto, el auge experimentado a partir de entonces por el inmaculismo mariano.

<sup>6</sup> Rucquoi, 1997b.

<sup>7</sup> Múltiples escritos sobre este tema, como el del dominico Nicolás Eymerich, *Trac-*

Al pecado se asociaban la bestialidad, la tierra y la servidumbre, de los cuales los “omes razonables” debían apartarse gracias a una “virtuosa vida”. En 1441 Diego de Valera definió con más precisión que: “la natura libres nos crió, mas la fortuna siervos nos fizo, de onde los menos fuertes quedaron en yugo de servidumbre detenidos por rústicos e villanos”.<sup>8</sup> La obsesión por el pecado traspasó los límites de la teología y de la moral y dio lugar a criterios de diferenciación social. El villano o rústico, por oposición al noble, era pecador y por su pecado se mantenía en ese estado. Ya fuera por su condición de rústico o por el ejercicio de algún oficio vil, el villano era vil por definición y su vileza era pecado. Por otra parte, la tradición patristica glosada y desarrollada a lo largo de los siglos XII a XIV afirmó que el judío había sido reducido a la servidumbre a raíz de la crucifixión de Cristo.

Al ser pecado y servidumbre nociones tan íntimamente ligadas, varios autores del siglo XV intentaron mostrar que el bautismo era una liberación de la esclavitud y que no debía existir diferencia alguna entre cristianos viejos y nuevos. Apoyado en la *lex Gallus*, Alfonso de Cartagena (1386-1456) afirmó en su *Doctrinal de caballeros* que el cristiano nuevo debía ser reintegrado en sus dignidades y bienes. Sin embargo, los argumentos jurídicos no prevalecieron. El pecador, según la definición que diera Alfonso de Palencia en su *Universal vocabulario en latín y en romance* (Sevilla, 1490), era “quien por acto se ensucia” y así “todo pecador es sucio”.<sup>9</sup> Tan sólo la Virgen había nacido sin la mácula original. Por eso, reiteramos, el tema de la inmaculada concepción de María y de sus virtudes, conocido en la Península desde siglos atrás, se convirtió en fuente inagotable de reflexión en España. El problema crucial fue cómo “lavar”, “limpiar” esa mancilla, ya fuese la original o la procedente de una “mala vida”. El tema de la limpieza se extendió, pues, a muchos campos.

Siendo el agua el elemento que por excelencia lava y limpia, la del bautismo permite la regeneración del cristiano nuevo. Pero más que el agua, es la sangre la que lava las ofensas. Y es que la sangre de Cristo, vertida en el momento de la Pasión, lavó el pecado original. Este motivo fue encabezado por los franciscanos a partir de San Buenaventura y conoció un desarrollo rápido durante el siglo XIV. Adeline Rucquoi nos recuerda que el tema de la

*tatus de peccato originali et de conceptione Beatae Virginis*, habían visto la luz desde finales del siglo XIV en Aviñón.

<sup>8</sup> Valera, 1959, p. 95.

<sup>9</sup> Palencia, 2005, vol. II, CCCXLVIIv-CCCXLVIIIr.

sangre fue tratado por los artistas de Europa septentrional mediante la imagen de la prensa mística, mientras que los de la cuenca mediterránea prefirieron representarlo con la misa de San Gregorio. Por la bula *Ineffabilis summa providentia*, en 1464 el papa Pío II tuvo que prohibir toda predicación o controversia relativa a la sangre de Cristo. El Concilio de Trento (1545-1563), no obstante, afirmó la reconciliación del género humano con Dios por el mérito de Cristo, por su sangre.

Era la sangre, al mismo tiempo, el signo visible de la transmisión tanto de las cualidades y virtudes como de los vicios y pecados, de los padres a los hijos. Así, donde a finales del siglo XIII las *Partidas* hablaban de “linaje”, el siglo XV prefirió paulatinamente hablar de “la sangre”. Varios autores de “doctrinales de príncipes” se refirieron a la “inclita sangre de los godos” como filiación ancestral de los reyes de Castilla. La limpieza no podía ser sólo un problema teológico resuelto con el bautismo o la penitencia. Tenía que encontrarse un equivalente social que permitiera al hombre alejarse de la suciedad, de la bestialidad y de la vileza. Rucquoi explica que la “limpieza de sangre” como problema de y para cristianos en la Península Ibérica, se extendió a las relaciones entre la ciudad y el campo, entre el ciudadano y el labrador.

Conforme al concepto de nobleza que se fue forjando durante el siglo XV, Fernando de Mexía, a finales de esa centuria, al igual que Diego de Valera y Alfonso de Cartagena treinta años antes, admitió las tres vías definidas por el derecho para adquirir la nobleza: las “dignidades” o ejercicio de algún oficio público, el servicio de las armas y los títulos universitarios. Sin embargo, una vez conseguido el estado de nobleza, para Mexía el nuevo noble seguía todavía muy cercano a sus orígenes plebeyos o viles, es decir, seguía “sucio”. Se imponía, por lo tanto, un proceso de purificación a lo largo de un proceso temporal. La multiplicación de las obras genealógicas a partir de la segunda mitad del siglo XV y durante los dos siglos siguientes no se hizo esperar.

Si la reflexión sobre el pecado había llevado a establecer distinciones teológicas según las cuales el rústico y el judío eran pecadores, la que buscó el modo de limpiar la mancilla original introdujo o mantuvo divisiones profundas en el seno de la sociedad. En teoría, cualquier cristiano tenía a su alcance los medios para salir del estado de pecado o villanía y alcanzar el de salvación o nobleza; pero en realidad, los grupos asociados con el pecado se vieron vedados al camino de la nobleza o salvación visible. La rusticidad y el desempeño de “oficios viles” impedían a los hombres recobrar el estado de perfección anterior al pecado original.

Rucquoi concluye que la respuesta de Castilla al problema del pecado y la salvación vinculó el estado de perfección original del hombre con la nobleza y, en consecuencia, el pecado con la pérdida de la nobleza, con la villanía. Así, la consecución de la nobleza merced al desempeño de algún cargo público, a las hazañas militares, a la obtención de títulos universitarios y a una progresión constante para no decaer, fue un “camino de perfección” tanto social como moral.

### LA NOBLEZA COMO MOVILIDAD SOCIAL

En un artículo reciente, Antonio Manuel Hespanha ha traducido nuestro concepto de movilidad social a los términos de los siglos XVI y XVII.<sup>10</sup> Lo hace desde el lenguaje del derecho, código imprescindible para descifrar el entramado social del llamado Antiguo Régimen. La movilidad de entonces era, ante todo, un fenómeno que no transgredía la naturaleza de las cosas y que cuidaba de la honestidad que la justicia debía siempre restablecer. Así, las clasificaciones sociales y los procesos de mudanza entre ellas son, ante todo, materias de justicia y de derecho. Por eso toda taxonomía social para esas épocas tiene un origen jurisprudencial y se halla regulada jurídicamente. Dicho de otra manera, las clasificaciones sociales se fundan en criterios doctrinales fluidos y mutantes, y no en criterios estrictamente legales, luego fijos o estáticos. Por eso los equilibrios establecidos podían evolucionar. Tales eran los supuestos básicos de la movilidad.

Hespanha llama la atención sobre la importancia del tiempo, mismo que hacía arraigar las situaciones jurídicas, entre ellas la relativa al “estado” de las personas que, conforme a criterios como la reputación continua, pública e inveterada, constituía una especie de segunda naturaleza que se acrecentaba y se desenvolvía. Fue el concepto de “mudanza de naturaleza” el que marcó las matrices intelectuales de comprensión de la “mudanza social”. Son, en consecuencia, el tiempo y la naturaleza, los elementos que dan lugar a la movilidad social en aquellos siglos de la modernidad temprana.

Ahora bien, el artículo de Hespanha ilustra sus enseñanzas en torno a la movilidad social echando mano del concepto de nobleza. “Gran jurisdicción ejerce el tiempo sobre la estima, la reputación y la nobleza”, nos dice

<sup>10</sup> Hespanha, 2006.

el autor citando a João Pinto Ribeiro, jurista portugués de mediados del siglo xvii (*Sobre os títulos de nobreza de Portugal e os seus privilégios*). La nobleza se probaba no sólo mediante las disposiciones interiores que componían la virtud, sino mediante factores como la sangre y la tradición familiar que hacían al noble diferente del plebeyo. Pero para Hespanha lo más interesante reside en la existencia de otra nobleza, más exterior y aleatoria ganada por obras, correspondiente al ejercicio de ciertas funciones u oficios de república. No obstante, ella también se obtenía por el saber por medio de títulos universitarios. Se trata, como lo asienta igualmente Adeline Rucquoi, de la nobleza política o civil. Hespanha sigue aquí al tratadista lusitano João de Carvalho (*Novus et methodicus tractatus de una, et altera quarta deducenda, vel non legitima falcidia et trebellianica*, 1634). En este caso, el título adquisitivo de la nobleza no es la naturaleza prístina ni la naturaleza adquirida a lo largo del tiempo, sino la voluntad de promoción expresa en obras adecuadas o eficaces para la mudanza de estado.

#### NOBLEZA Y MOVILIDAD SOCIAL EN LA AMÉRICA ESPAÑOLA

En un estudio sobre emigración, mestizaje y formas de reproducción social en Santiago de Chile, Jean-Paul Zúñiga da cuenta de la expresión que tuvieron la nobleza y la movilidad social en los dominios americanos de España durante el siglo xvii.<sup>11</sup> Al igual que Rucquoi y que Hespanha, este autor advierte que los grupos de movilidad social ascendente excluidos por los estatutos de pureza de sangre fueron indudablemente numerosos en la Península. Tenían en común el rechazo del innatismo nobiliario, al cual opusieron una concepción de la nobleza fincada en la virtud. Así se explica, según Zúñiga, no solamente la ambigüedad característica del concepto de pureza de sangre y de su utilización en España, sino también los avatares de esa lógica de exclusión ante realidades diferentes en otras latitudes.

En las Indias fue sobre todo la hidalguía, y no tanto la limpieza, la que preocupó a los españoles. Las sociedades hispanoamericanas vivieron encantadas por un espejismo nobiliario que atravesó todas las barreras sociales. En cambio la pureza de la fe se expresó con poca frecuencia y en todo caso no por una inquietud de tipo religioso, sino en razón de la complejidad de las nuevas sociedades multirraciales. Esto no significa —explica

<sup>11</sup> Zúñiga, 2002.

Zúñiga— la inexistencia de la exclusión como medio de autoafirmación y autodefinición social por parte de los españoles. Pocos se atrevieron a contradecir la doctrina oficial que prohibía considerar a los indios como “infieles”. No obstante, se trataba de gentiles, de neófitos cuya cristianización era equivalente a su introducción en la vida urbana, misma que los sacaría del estado de vileza para hacerlos “hombres políticos”, es decir, civilizados. Afirmar la naturaleza vil y servil de los indios implicaba, pues, afirmar la nobleza característica de los españoles. Con todo, y para ser consecuentes, la normatividad sancionó la existencia de la nobleza india asimilándola a la hidalguía castellana tanto en Nueva España como en Perú.

Fueron entonces los méritos, los servicios y demás signos de notoriedad, es decir la virtud, no la pureza de sangre, los cimientos para la fundación de linajes de nuevo cuño por parte de los conquistadores y sus descendientes. En particular en el virreinato de Perú se escribieron relaciones que hicieron acopio de los linajes locales. Al remitir sus autores al concepto antiguo de nobleza fincado en la dignidad, en el mérito y en el saber, se hicieron objeto de la coerción de parte del Santo Oficio bajo el cargo de intentar “limpiar” apellidos de cristianos nuevos.<sup>12</sup> Hubo en las Indias un grupo de interés hasta ahora insuficientemente estudiado, el de los “beneméritos”, definidos jurídicamente con derechos reconocidos. Tienen su origen, efectivamente, en los “servicios y méritos” prestados sin mayor referencia a la sangre. Se refiere sobre todo a los conquistadores y a los primeros pobladores.

Pero la voluntad de ennoblecimiento también encontró su expresión en el ámbito de lo sagrado mediante la fundación de capellanías y de obras piadosas, entidades hereditarias que conservaban la memoria familiar y cristalizaban las formas del parentesco. Para Zúñiga la presencia poco importante del concepto de sangre impura hizo de la discriminación en las sociedades americanas un principio relativamente flexible, contrario al vigente en la Península. Esa flexibilidad se halla asociada por el autor con la movilidad social que implicó el fenómeno del mestizaje. En razón de la complejidad y alcance mismos de este último en el seno de sociedades en vías de recuperar sus cifras demográficas, a partir de la segunda mitad del siglo xvii se hizo más acuciosa la necesidad de clasificar y definir a las per-

<sup>12</sup> Tal fue el caso de la relación conocida como *La Ovandina* publicada en 1621 en Lima por Pedro Mejía de Ovando. Se trata de una especie de vademécum nominal de las familias que habían llegado a América. Otro caso fue el del *Nobiliario genealógico de los reyes y títulos de Castilla* de Alonso López de Haro (1622).

sonas. Por ejemplo, si la palabra “mulato” bastaba antes para designar a todos aquellos cuyos antepasados eran africanos, ahora la palabra “zambo” designaba a las personas mitad indias, mitad africanas, y “mulato” exclusivamente a aquellos nacidos de padres españoles y africanos. Como es bien sabido, aparecieron vocablos aún más especializados. En realidad, se hacía cada vez más difícil aprehender las fronteras étnicas, raciales y jurídicas.

Zúñiga explica que al acentuarse la ambigüedad, no fue sino “español” la categoría que terminó por imponer su carácter unitario. Algunos indios de los barrios de México y Lima se hacían, de hecho, pasar por mestizos. No era sino una etapa primera para después convertirse en “españoles” y por lo tanto reclamar la exención del tributo pagado al monarca. En otras palabras, para nuestro autor el número creciente de población mestiza originaria de las Indias, así como aquella proveniente de ultramar, ya fuese africana o europea, hizo que fuese el sector *hispanico* el que aumentase en cantidad y complejidad. Un mulato podía, según el contexto, ser clasificado como mestizo o como español; un negro libre como mulato y un indio libre, sin pueblo que lo sujetara, vestido a la española y hablando en español, era con bastante frecuencia tenido por “mestizo”. Por otra parte, nunca fueron unánimes los juicios emitidos en relación con sujetos tenidos por mestizos. Los matrimonios de españoles con mujeres indias fueron raros, de manera que la ilegitimidad no deshonraba sino a los mestizos de primera generación. La idea principal corroborada por Zúñiga es la de que la sangre española asimilaba las demás sangres “de la misma forma que el mercurio purifica la plata”, según expresión de fray Juan de Meléndez, cronista dominico de finales del siglo xvii.<sup>13</sup> Consecuentemente los españoles lavaban con su sangre las taras “naturales” de los indios. En las Indias, pues, una sola gota de sangre “blanca” los hacía blancos. En aquellos siglos el mestizaje como concepto no tuvo existencia real, según Zúñiga. En otras palabras, las personas del siglo xvii no podían deducir la presencia de un “proceso” a partir de la verificación de la naturaleza mestiza de un individuo. Como medio privilegiado de pasar de un grupo a otro, es decir, de movilidad, el fenómeno que ahora designamos con el nombre de mestizaje adquirió sentido pleno en la época a la luz de los conceptos de virtud, naturaleza, linaje y sangre.

<sup>13</sup> Meléndez, 1681-1682.

## CONCLUSIÓN

De los textos aquí presentados se sigue que la pureza de sangre permeó un concepto jurídico de nobleza preexistente heredado de la Antigüedad clásica como categoría moral y social. Se sigue igualmente la subsistencia de este último hasta por lo menos mediados del siglo XVIII con extensión al conjunto de los reinos ibéricos. La complejidad resultante nos impone no sólo la necesidad de asumir esta última, sino de proceder con suma cautela en nuestros propios análisis referentes a limpieza de sangre, nobleza y movilidad social en este lado del Atlántico. No podemos, por ejemplo, contentarnos con establecer, a guisa de explicación, un nexo causal directo entre la pureza de sangre y las formas que tomó la exclusión de las poblaciones no europeas en las Indias, base de la famosa jerarquización de las “castas coloniales”. A pesar de las representaciones que daban de sí mismas, las sociedades de las Indias españolas estuvieron bien lejos de quedar encerradas en sus grupos, ajenas a toda movilidad.

Si, como lo ha sugerido Jean-Paul Zúñiga, la centralidad de la preocupación por la pureza de sangre en Castilla no encontró equivalente en las Indias, donde el problema de los cristianos nuevos tuvo otra densidad, se puede seguir de ahí que la distancia permitió a los migrantes españoles deshacerse o al menos disminuir los prejuicios de su sociedad de origen. ¿Qué tan fuerte fue en las Indias, según la época, la presión de los grupos hispánicos en ascenso que opusieron a los estatutos e informaciones de limpieza la concepción de la nobleza fundada en el servicio y en el mérito? El predominio del ideal nobiliario en la América española parece haber redimensionado el concepto de la pureza de sangre en relación con la Península.

En cualquier caso, lo que está fuera de toda duda es la necesidad de emprender estudios en paralelo de las formas de exclusión y de movilidad social en uno y otro lados del Atlántico a fin de poder disponer de elementos heurísticos para entender la génesis de las dinámicas sociales.

## BIBLIOGRAFÍA

- Alighieri, Dante, 1968, *Le banquet (Il convivio)*, París, Les Belles Lettres.  
 Hespanha, Antonio Manuel, 2006, “A movilidad social na sociedade de Antigo Regime”, en *Tempo*, 11/21, pp. 133-155.

- López de Haro, Alonso, 1622, *Nobiliario genealógico de los reyes y títulos de España*, 2 vols., Madrid, Luis Sánchez. Por la viuda de Fernando Correa de Montenegro.
- Lulio, Raymundo, 1879, *Libre del orde de cavayleria*, Barcelona, Librería den Alvar Verdaguer.
- Magdelain, André, 1990, *Jus, Imperium, Auctoritas. Etudes de droit romain*, Roma, École Française de Rome (Collection de l'École Française de Rome, 133).
- Meléndez, Juan, 1681-1682, *Tesoros verdaderos de las Yndias, en la historia de la Provincia de San Juan Bta. del Perú, de el Orden de Predicadores*, 3 vols., Roma, Angel Tinassio.
- Palencia, Alfonso de, 2005, *Universal vocabulario en latín y en romance*, 2 vols., Alicante-Madrid, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, Biblioteca Nacional, (disponible en: <<http://www.cervantesvirtual.com/FichaObra.html?Ref=14654>>; reproducción digital de la edición de Sevilla 1490).
- Rucquoi, Adeline, 1997a, "Être noble en Espagne aux xiv<sup>e</sup>-xv<sup>e</sup> siècles", en Oexle y Paravicini (eds.), pp. 273-298.
- , 1997b, "Mancilla y limpieza: la obsesión por el pecado en Castilla a fines del siglo xv", en *Os 'últimos fins' na cultura ibérica (xv-xviii)*, *Revista da Faculdade de Letras, Linguas e Literaturas*, Anexo VIII-Porto, pp. 113-135.
- Oexle, Otto Gerhard y Werner Paravicini (eds.), 1997, *Nobilitas, Funktion und Repräsentation des Adels in Alteuropa*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- Thompson, Ian, 1985, "Neo-noble Nobility: Concepts of *hidalguía* in Early Modern Castile", en *European History Quarterly*, 15/4, pp. 379-406.
- Valera, Diego de, 1959, *Espejo de verdadera nobleza*, Madrid, Atlas (Biblioteca de Autores Españoles 116).
- Zúñiga, Jean-Paul, 2002, *Espagnols d'Outre-Mer. Émigration, métissage et reproduction sociale à Santiago du Chili, au 17<sup>e</sup> siècle*, Paris, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales.

## LIMPIEZA DE SANGRE Y CONSTRUCCIÓN ÉTNICA DE LOS VASCOS EN EL IMPERIO ESPAÑOL\*

BERND HAUSBERGER

El Colegio de México

El presente trabajo tiene por objetivo dilucidar las formas en que diferentes escritores vascos construyeron la supuesta pureza de su linaje entre el siglo xvi y la primera mitad del xviii, tanto en Europa como en América. Tales autores convirtieron el concepto de “limpieza de sangre” en piedra angular de un argumento histórico-identitario, que se mostró altamente funcional en las circunstancias en que se formulaba. Aunque se trataba de un fenómeno particular, creo que puede ayudar a dilucidar el desarrollo de la limpieza de sangre en el mundo hispánico de ese entonces. Originalmente, el concepto, tal como se desarrolló en España a finales de la Edad Media y principios de la Edad Moderna, sirvió como instrumento para negarle a la minoría neófita (judeoconversa y morisca) el acceso a privilegios, honores y empleos públicos. Sin embargo, en el discurso, los vascos<sup>1</sup> usaron la limpieza de sangre no tanto para excluir a los conversos de los oficios que la monarquía ofrecía y del acceso a las riquezas de las Indias, al negarles el derecho de emigración a los territorios americanos, sino para construirse a sí mismos como minoría privilegiada dentro de la población hispánica.<sup>2</sup> Su argumentación se apoyó en una reinterpretación de toda la historia ibérica desde el Diluvio universal. Al resaltar al extremo las virtudes de un linaje limpio durante casi toda la historia, anticiparon el imaginario de la “raza pura” de tiempos futuros. Aunque esto parezca una idea atrevida y obviamente deba ser matizada, creo poder aportar argumentos para sostenerla.

\* Versión española de Isabel Galaor.

<sup>1</sup> En la época se usaban por lo general los términos “vizcaínos” o “vascongados” para denominar el grupo; cada uno, como el de “vascos”, tiene su propia historia semántica.

<sup>2</sup> En la práctica, el resultado pudo haber sido el mismo: como grupos no pertenecientes a las viejas élites castellanas, tanto conversos como vascos fueron colaboradores ideales para la emergente monarquía centralizadora y, así, la competencia fue muy real.

## CONSIDERACIONES PRELIMINARES

Se ha discutido de manera muy amplia —y se sigue discutiendo— si el imaginario sobre la impureza de sangre en España, en la temprana época moderna, fue una actitud meramente religiosa o racista (o “protorracista”). Personalmente me inclino por lo segundo.<sup>3</sup> En ese entonces no se habían desarrollado las categorías creadas en la modernidad por las ciencias naturales para poder hablar de *raza* en el sentido de finales del siglo XVIII y XIX, pero ya se distinguían diferentes grupos dentro de la humanidad según algunos criterios como sangre, linaje, pureza, mezcla, diferentes colores y fenotipos. Pensar los diferentes grupos humanos como linajes, cuya mezcla producía de forma permanente nuevos grupos, confirió al imaginario una dinámica que probablemente quedó encubierta por el sistema taxonómico de Linneo de mediados del siglo XVIII, pero fue recuperada por la idea de la evolución de las especies. En el contexto del primer colonialismo europeo, estas distinciones se inscribieron en un incipiente orden jerarquizado, lo que implicaba un mecanismo de exclusión social (en el más amplio sentido de la palabra). Ahora, el imaginario racista estaba apenas construyéndose, sin formar aún un sistema dominante. Vale citar algunos párrafos de un anónimo discurso anticonverso de 1621:

[...] tales estatutos son muy justos, pero no excluyen a los descendientes de judíos sólo porque de ellos descienden, sino por el recelo que comúnmente había de su fe. [...] Lo que se dice que los judíos tienen natural inclinación a seguir el error de sus antecesores, es sin fundamento; si su error fuera corporal vicio, esto es que tuviera dependencia de calidades, o humores corporales, como es el vicio de ira o lujuria, pudiérase pensar que, así como el padre iracundo o lujurioso por la generación suele traspasar en sus hijos inclinación a su error, pero atento que el error del judaísmo es puramente espiritual, que ni depende de calidades ni de humores corporales [...] es sin fundamento pensar que el padre judío por la generación traspasa en sus hijos inclinación a su error; [...] todos los hombres del mundo, de cualquier nación que sean, por el nacimiento carnal, por el que traen origen de Adán, todos están igualmente afeados con el pecado original [...] todos son hijos de Dios. De lo que consta ser sin fundamento la opinión del vulgo que los descendientes del judío tienen

<sup>3</sup> Gran parte de mi argumentación coincide con la de Martínez, 2008, pp. 11-13, 46-60.

sangre infecta, porque si se entiende infección con alguna mala calidad intrínseca, es en Filosofía improbable.<sup>4</sup>

Es evidente que el debate entre los fundamentos religiosos y corporales ya estaba vigente en la época. El autor incluso hace referencia a la opinión del “vulgo” y se opone a los prejuicios protorracistas: al oponerse, se oponía a algo ya existente.

Ciertamente, el peso de factores religiosos y teológicos fue central para la construcción del concepto de la limpieza de sangre. La limpieza de sangre nació de un antijudaísmo medieval religioso, pero el concepto empezó a cambiar de carácter al combinarse con la idea de la contaminación del linaje mediante la mezcla biológica o sexual.<sup>5</sup> Ahora, tampoco la sincera profesión de la fe cristiana era suficiente para liberarse del desdoro de la sangre impura (aunque esto se justificaba con que siempre había que dudar de la sinceridad de la fe de estas personas). Esta tendencia se reforzó con el traslado de la limpieza de sangre a las Indias, donde su uso, sobre todo contra gente de origen africano, deja más claro la propensión protorracista. En América empezaban a construirse grupos sociales según características fenotípicas. Es decir, un “negro” era un “negro”, no por su religión pagana, ni por sus costumbres, ni tampoco por la esclavitud de muchos de ellos, sino por el color de su piel.<sup>6</sup>

El imaginario sobre linajes buenos, linajes malos y sobre el efecto contaminador de este último sobre el primero, se evidenció desde un principio como un factor útil para crear diferencias sociales, instaurar privilegios, medidas de exclusión social y de explotación económica. Incluso justificaba la diferencia entre nobles y plebe, pero también entre pueblos y culturas, y más aún si la gente enfrentada se distinguía visiblemente, es decir por su aspecto físico. Los diversos fenotipos fueron descritos con ahínco, por ejemplo, en las relaciones de viajeros. Durante la expansión europea (y tal vez antes), se establecieron jerarquizaciones cualitativas entre diferentes grupos humanos. A la descripción física se agregaron diferentes cualidades psicológicas, intelectuales, culturales, morales, espirituales y hasta natura-

<sup>4</sup> “Discurso de la nobleza de España en que se trata del reparo de algunos abusos que contra ella se han introducido”, 1621, BNM, Ms. 10838, ff. 186v, 198r-198v.

<sup>5</sup> Véanse las reflexiones de Hering Torres en esta colección sobre la “biologización” de la impureza en el discurso de la limpieza de sangre.

<sup>6</sup> La duda de Ruth Hill de que “negro” posiblemente podría significar también moro o musulmán parece sin fundamento. Hill, 2006, p. 58.

les, buenas o malas. El jaguar, escribe el jesuita limeño Antonio Ruiz de Montoya en su historia de la misión en Paraguay, de 1639, “busca la peor carne, y si hay español y negro y indio, embiste con el negro, y si negros solos, con el más viejo o de mal olor”.<sup>7</sup> No cabe duda que estamos frente a un pensamiento de índole racista. Su rigidez podía relativizarse mucho y la permeabilidad entre los grupos a veces pudo ser muy grande, pero no por ello deja de ser racista. Tales prejuicios tienen, probablemente, raíces muy profundas en la historia occidental. En la Edad Media ya se observaba la diabolización del color negro, al relacionarlo con la noche y las tinieblas, y se estiló representar al diablo como figura oscura.<sup>8</sup> En la América española (y los ámbitos coloniales, en general), los respectivos discursos se conectaron a un sistema político-social de estamentos.

Ahora bien, en los siglos *xvi* y *xvii*, cuando la producción del saber se efectuaba en los marcos definidos por la teología católica, los discursos racistas quedaban más bien implícitos en el pensamiento religioso sin llegar, por lo general, a ser evidentes. Tanto los rangos sociales como las diferencias de color, aunque constituían diferenciaciones en el mundo, no determinaban la pregunta central de la época, a saber, la relación del hombre con Dios y la salvación del alma. Frente a Dios todos los hombres eran iguales<sup>9</sup> y un esclavo “negro” tenía las mismas posibilidades, y tal vez mejores, de entrar al paraíso que cualquier rey europeo. Aunque predominó el consenso de que en la realidad terrenal un “negro” valía menos que un “blanco”, y no se dudaba de que una mujer valía menos que un hombre, en el nivel teológico estas diferencias eran secundarias. No obstante, allí se encontraban los fundamentos principales de un régimen que más adelante —quizás como consecuencia de la secularización del pensamiento occidental— se volvería el discurso dominante para determinar, explicar y legitimar un orden (el orden racista) entre las diferentes partes del mundo y sus habitantes.<sup>10</sup>

<sup>7</sup> Ruiz de Montoya, 1996, p. 53.

<sup>8</sup> Křížová, 2008, pp. 167-169; Camba Ludlow, 2008, pp. 40-43, 138-149. Martínez ve un empeoramiento del imaginario relacionado con los negros hacia finales del siglo *xvi*. Martínez, 2008, p. 158.

<sup>9</sup> Compárese con Camba Ludlow, 2008, pp. 118-121; Allan Greer, 2003.

<sup>10</sup> Suele sostenerse que por primera vez se intentó subdividir a la humanidad según “le forme exterieure du corps, & principalmente du visage” en un texto atribuido al viajero francés François Bernier de 1684. Para reforzar a todos los que sostienen que el racismo está articulado con el sexismo, el autor se emociona mucho más que con su

En los siglos *xvi* y *xvii* esto estaba todavía lejos de suceder. Para no quitarle la precisión específica al concepto, será conveniente no hablar de racismo sino de protorracismo. Este protorracismo abonó el terreno para que más adelante surgiera el racismo como discurso dominante. La diferencia entre las dos fases radica en el peso y en el rango que tenía el pensamiento racista, no tanto en la forma de la argumentación misma y mucho menos en el orden jerárquico que representaba. Obviamente, mucho depende de cómo definimos términos como ciencia y biología. Si consideramos la producción de saberes expresada en textos y tratados de los siglos *xvi* y *xvii* como ciencia, entonces también el protorracismo temprano usaba una argumentación científica.<sup>11</sup> El racismo posterior, por su parte, nunca empleó una argumentación exclusivamente biológica y, por general, definió las razas “extrañas” o “inferiores” según criterios bastante dispares, carentes de cualquier rigidez científica. Sus juicios biológicos se matizan al combinarse y explicarse con criterios sociales, políticos, culturales, religiosos y morales.<sup>12</sup> Esta observación vale especialmente para el antisemitismo. Hablar de una raza judía, incluso en términos de los racistas científicos del siglo *xix* y *xx*, era sumamente problemático.<sup>13</sup> Así, el antisemitismo siempre obedecía a una mezcla de ideas híbridas. Hasta los nacionalsocialistas diferenciaban jurídicamente entre un “medio judío” de religión judía y un “medio judío” de religión cristiana. Ante todo, debe tenerse en cuenta que el racismo biológico jamás llegó a descubrir y definir diferencias y desigualdades nuevas, gracias al pensamiento biológico. Muy por lo contrario, confirmó mediante nuevas (modernas) explicaciones prejuicios y órdenes sociales que ya se habían visto y vivido con ante-

sistema racial con el argumento de que hay mujeres bellas en todas partes, o en todas las razas: “[...] J’e ay vu à Moka plusieurs [noires d’Afrique] toutes nues qui estoient a vendre, & je puis dire qu’il ne se peut rien voir au monde de plus beau; mais elles estoient extrêmement cheres, car on les vouloint vendre trois fois plus que les autres”. Bernier, 1684, p. 137. Compárese la relación del viajero italiano Francesco Carletti, de finales del siglo *xvi*, citado en Camba Ludlow, 2008, pp. 116-117.

<sup>11</sup> Hering Torres hace un amplio análisis de la relación entre la construcción de la idea de la limpieza de sangre, las ciencias de la época y su evidente articulación con la teología. Hering Torres, 2006, pp. 156-181.

<sup>12</sup> Compárense también las muy diversas maneras en que —en diferentes estados de Estados Unidos— las leyes prohibitivas de matrimonios interraciales, vigentes hasta el siglo *xx*, definían las razas no blancas, y cuáles de ellas constituían una amenaza y cuáles no. Maillard, 2007, pp. 351-386.

<sup>13</sup> Véase, p. ej., Lipphardt, 2008.

rioridad. A pesar del auge de la ciencia, muchos argumentos emanados de este pasado continuaron reproduciéndose (y lo hacen hasta la actualidad). Por consiguiente, me parece que la separación rígida del racismo “científico” de todos sus antecedentes más bien oscurece la historia, en vez de aclararla.<sup>14</sup>

### EL CONTEXTO DE LA ETNIZACIÓN DE LOS VASCOS

El desarrollo de un discurso identitario alrededor de la limpieza de sangre entre los vascos puede describirse como proceso de etnización, es decir, la construcción discursiva de pertenencia a un grupo por procedencia, cultura, lenguaje y/o religión comunes, en delimitación de otros grupos.<sup>15</sup>

El territorio vasco español, formado por las provincias de Álava, Vizcaya y Guipúzcoa, más el reino de Navarra,<sup>16</sup> había sido integrado sólo superficialmente a las entidades políticas que se disputaron el control de la Península Ibérica a lo largo del tiempo: al imperio romano, al reino de los visigodos, al califato de los musulmanes o al reino de los francos. Pero, avanzando el Medioevo, formó parte de los reinos de Castilla y León y de Navarra y, más tarde, de la España unificada. La etnicidad vasca se perfiló de forma clara en el transcurso de este proceso de consolidación de las estructuras políticas y el avance del poder centralista monárquicos, que desembocarían en la unificación de Castilla y Aragón (1479), la conquista de Granada (1492), la anexión de Navarra (1512) y finalmente de Portugal (1580), por un lado, y en la expansión imperial de España, por el otro. Al mismo tiempo, el castellano llegó a ser la lengua dominante.<sup>17</sup> Los vascos españoles participaron plenamente en la trayectoria de la monarquía tanto en el ámbito ibérico como en el imperial, lo que llevó a que proliferaran la comunicación y los contactos de los habitantes de los territorios vascos con el mundo exterior. Fue en este en-

<sup>14</sup> Véase, p. ej., Hoppenbrouwers, 2006, pp. 233-235; Hill, 2006, pp. 60-61, que señala la influencia “of folk taxonomies on learned botany in Europe”, análogo a lo que pudo haber pasado en la ciencia de las razas.

<sup>15</sup> Para un amplio y reciente tratamiento de la etnicidad, véase Ramírez Goicoechea, 2007.

<sup>16</sup> Dejamos de lado las provincias vascas francesas (Labourd, Basse Navarre y Soule), que tuvieron una historia algo distinta.

<sup>17</sup> Compárese con Greenwood, 1977, pp. 91-92, y Collins, 1990.

cuentro donde la conciencia étnica vasca adquirió una nueva dimensión y una nueva función.

Hay que subrayar que las distintas provincias vascas nunca formaron una unidad política administrativa. La diáspora de los vascos por todo el imperio fue una experiencia clave para que entre ellos surgiera una especie de identidad común. La emigración se estimuló por las posibilidades de carrera que ofrecía la monarquía, y fue provocada por múltiples factores internos, sobre todo, la densa población y el derecho hereditario que a partir del siglo xvi favorecía al primogénito. Los hijos posteriores muchas veces se vieron forzados a abandonar su patria, a ganarse la vida como emigrantes y a reelaborar su posición en la sociedad, integrándose en nuevas redes sociales. Todos los españoles intentaron enfrentar el reto de la emigración, entre otras cosas, reforzando sus vínculos regionales. Entre los vascos, quienes de repente se encontraban en una posición minoritaria frente a una mayoría castellana, se dio un proceso de etnización. Un nuevo discurso identitario, en el que se limaron diferencias y discordias que determinaban la vida en la patria, dio paso a la construcción de un concepto de los vascos como un todo. El apoyo mutuo que los emigrantes de la misma zona, los paisanos, se prestaban entre sí sirvió de sustento a la cohesión del grupo y del "paisanaje". El paisanaje era un instrumento de defensa contra la inseguridad social, económica y hasta psicológica que conllevaba la emigración, pero, además, era un arma para construir redes y conquistar poder. Pronto hubo influyentes colonias vascas en todos los centros del imperio, desde Madrid, Sevilla y Cádiz hasta México, Lima y Potosí. En 1587, el vizcaíno Andrés de Poza señalaba que sólo fuera de su patria "es mucho de notar lo que se honran, aman y ayudan, y esto sin otra ni más conocencia, salvo de ser compatriotas de la lengua vascongada".<sup>18</sup> Y en 1623, los vascos de Potosí, al escribir a la Junta General de Guipúzcoa en nombre de los originarios de esta provincia y los de Vizcaya, Álava y Navarra, consideraban necesario explicar que todos ellos estaban "sin distinción hermanados en estos extendidos reinos de las Indias con amor y benevolencia" y se llamaban "vascongados".<sup>19</sup> Más o menos al mismo tiempo, *El tordo vizcayno*, un escrito en defensa de las preeminencias vascas se vanagloria con franqueza de la ayuda que "el que es Castizo Vizcayno" presta a

<sup>18</sup> Poza, 1959.

<sup>19</sup> "Carta a la provincia de Guipúzcoa, ciudad de la Plata, marzo de 1623", AGG, JD, IT 4063, 5.

sus paisanos, “aquella prontitud en darse la mano unos a otros, fundada en la identidad de sangre sin mixtura”, y de “los mejores puestos” que de esta suerte los vizcaínos ocupaban en Sevilla y otras partes de la diáspora.<sup>20</sup>

La construcción del grupo considerado vasco o vascongado era para ese entonces un proceso todavía inconcluso y parece no haberse completado hasta el siglo xvii. Resulta instructivo al respecto leer las reglas de admisión a las cofradías y a las congregaciones creadas en el territorio de la monarquía. A veces incluían a los originarios de todas las provincias vascas, a veces excluían a los navarros, que —por ejemplo— se organizaban en Madrid por separado, o a los alaveses. En el caso de Potosí y Lima, con constituciones de 1601 y 1635 respectivamente, aparte de los originarios de las regiones vascas actuales, se admitía a gente de las cuatro ciudades de la costa cantábrica: Laredo, Castro de Urdiales, Santander y San Vicente de la Barquera.<sup>21</sup> Este arreglo reflejaba la remota Hermandad de las Marismas, fundada en 1296 entre las cuatro ciudades mencionadas —las ciudades de la costa de las provincias vascas y Vitoria— como liga económica, al estilo de la liga hanseática en el norte, y que dejó de funcionar a finales del siglo xv.<sup>22</sup> Los viejos regionalismos no se superaban del todo, este hecho lo demuestran las constituciones de la cofradía mexicana, del 24 de agosto de 1682. Ella se gobernaba por un rector, un tesorero y doce diputados: dos de cada una de las tres provincias vascas, dos de Navarra, dos de los nacidos en otras partes, y dos de elección libre.<sup>23</sup> Una definición muy moderna se encuentra en el prólogo de la historia del santuario de Aránzazu, del padre Juan de Luzuriaga, de 1686: “[...] la [Cantabria] Interior de que debemos hablar en esta Historia solo abraza, en la comun estimacion a todo lo vazcongado, como son, las siempre Invictas Provincias de Alava, Guipúzcoa, Señorío de Vizcaya, y gran porcion del Reyno de Navara”.<sup>24</sup>

<sup>20</sup> “*El tordo vizcayno*” (impr.), sin año, BNM, Ms. 10449, ff. 20v-21r.

<sup>21</sup> “Copia de las constituciones y ordenanzas aprobadas, por el gobernador de este arzobispado, que se han guardado y que actualmente se guardan por los ilustres hermanos de la nación vascongada en el buen gobierno y servicio de la capilla que tienen fundada en el convento de San Agustín, de esta imperial villa de Potosí, en alivio de las almas de sus hermanos difuntos”, Junta general de la hermandad que se celebró el 25 de febrero del año de 1601, AHP, I.C. 47; Lohmann Villena, 1990, pp. 206-207; Doglass y Bilbao, 1975, pp. 103-105; Garmendia Arruebarrena, 1989, pp. 312-313; 1990, pp. 57-58; Collins, 1990, pp. 78, 157-261.

<sup>22</sup> Morales Belda, 1973.

<sup>23</sup> “Testimonio”, 25 de enero de 1696, AGN, Jes. II-17, exp. 1, ff. 4v-5r.

<sup>24</sup> Luzuriaga, 1686, p. 2.

La etnización de los vascos se construía, por un lado, en delimitación con una identidad “castellana” y, por el otro, a costa de viejas diferenciaciones internas.<sup>25</sup> El auge de la monarquía castellana y, más adelante, del imperio español estaba acompañado por una considerable prosperidad económica en las provincias vascas, basada en el hierro, el comercio y la navegación. Este desarrollo, todavía en la Edad Media, conllevaba crecientes tensiones entre los viejos señores, los llamados “parientes mayores”, y las ciudades emergentes, que estallaron en las violentas guerras de bandos. La derrota de la nobleza tradicional en la segunda mitad del siglo xv significó el ocaso de los antiguos sistemas de solidaridad y dependencia. Resultó crucial que tanto el quebranto de los parientes mayores como la posterior reorganización de la sociedad se lograran debido al poder monárquico castellano. Para muchos vascos, la monarquía fue la garantía del orden y, además, el marco de lucrativas carreras personales. Por consiguiente, ninguno de los tempranos promotores del discurso étnico vasco hablaba de independencia; se limitaban a subrayar su particularidad histórica y política dentro del marco español. A partir de tal posicionamiento, las diversas regiones vascas negociaban sus relaciones políticas, fiscales y militares con el monarca quien les concedió una serie de privilegios estipulados en los llamados fueros, por ejemplo el Fuero Viejo de 1452 y el Fuero Nuevo de 1526 de Vizcaya.<sup>26</sup>

Ahora bien, tanto para solicitar privilegios regionales del rey como para hacer carrera en Castilla, era importante conferir validez a tales pretensiones en términos castellanos.<sup>27</sup> De esta forma, sea por conveniencia o por tener valores compartidos, los vascos retomaron el debate castellano acerca de la limpieza de sangre para reclamar una posición especial en el mundo castellano, cosa imposible de lograr recurriendo a un sistema de valores alternativo. Ya en 1482 se prohibió que se asentaran judíos o conversos en Guipúzcoa, y en Vizcaya los judíos sufrieron una serie de ataques físicos y legales por los mismos años. Con la aplicación de tales medidas, las dos provincias secundaron un desarrollo que estaba generalizándose en

<sup>25</sup> Véase Patterson, 1983, pp. 31-32. El caso vasco no era único en la península ibérica; sobre Cataluña, véase Duran, 2001.

<sup>26</sup> Ver Arocena, 1969, p. 306; Caro Baroja, 1972, pp. 49-57; Greenwood, 1977, pp. 92-93; Collins, 1990, p. 260. En Guipúzcoa, el sistema foral se establecería plenamente sólo en el siglo xvii. Truchuelo García, 2006.

<sup>27</sup> Sigo aquí generalmente a Otazu y Díaz de Durana que han elaborado detalladamente este punto. Otazu y Díaz de Durana, 2008, pp. 60-118.

toda Castilla, desde la instauración de la Sentencia-Estatuto de Toledo, aprobada en 1449. Pronto, la insistencia (empíricamente insostenible) de que en las provincias vascas nunca habían existido judíos ni musulmanes fue aprovechada para postular la limpieza de sangre y exigir la hidalguía universal para todas las cabezas de familia. Los vascos consiguieron que esta pretensión fuese reconocida por la Corona como privilegio y parte de sus derechos forales. Lo que esto significó en el interior de las provincias vascas (por ejemplo como golpe contra las pretensiones de los parientes mayores, derrotados en la guerra de bandos) y para las relaciones entre ellas y la Corona, no se discutirá aquí. Sólo anoto lo siguiente: aunque el porcentaje de nobles entre los vascos fue alto, nunca incluyó la totalidad y, además, había grandes diferencias regionales. El reconocimiento de la hidalguía general por la Corona tampoco implicó automáticamente una posición de riqueza y poder. Pero los privilegios que este rango implicaba, le facilitó a los vascos el ascenso en la sociedad castellana.<sup>28</sup>

La hidalguía general de los vascos no tenía una función jerarquizadora y estructuradora en la sociedad vasca, como era el caso de los diferentes rangos de nobleza en el Antiguo Régimen, sólo servía como elemento distintivo hacia el mundo exterior. El reclamo de la hidalguía general sólo cobró sentido frente a la población circundante. En Castilla, sin embargo, la disposición a respetarles su rango fue mínima. Había pleitos permanentes al respecto, que se llevaron a los tribunales correspondientes en Valladolid y en Granada. La hidalguía universal correspondía a los conceptos de nobleza castellana pero, al mismo tiempo, estaba en contradicción con ellos. La idea de universalidad entraba en contradicción con un fundamento de la nobleza, es decir, su carácter de distinción jerárquica. Además, la nobleza castellana era incompatible con el ejercicio de casi todas las profesiones manuales, calificadas como viles.<sup>29</sup> Los hidalgos vascos que llegaron a Castilla, en gran parte hijos segundones sin tierras propias y rentas, se vieron obligados a ganarse la vida como secretarios, comerciantes o marineros. Lo hacían, en una proporción notable, con mucho éxito.<sup>30</sup> Así, mientras que los hidalgos vascos no tenían problemas para combinar la nobleza

<sup>28</sup> Véase Arocena, 1969, pp. 311-312; Caro Baroja, 1971, pp. 216-222; 1972, p. 60; Heiberg, 1989, p. 31; Azurmendi, 2000, pp. 17-85.

<sup>29</sup> Las reservas sobre los oficios viles se suavizaron sólo en la segunda mitad del siglo xvii; Otazu y Díaz de Durana, 2008, p. 96.

<sup>30</sup> Douglass y Bilbao, 1975; Collins, 1990, pp. 26-29; Heiberg, 1989, p. 27; Caro Baroja, 1972, pp. 57-60; Greenwood, 1977, p. 84.

con los negocios, para los castellanos no podía haber hidalgos que ejercieran tales oficios. De esta forma, la particular hidalguía de los vascos tuvo que ser defendida.

### EL DISCURSO HISTÓRICO-IDENTITARIO DE LOS VASCOS Y LA LIMPIEZA DE SU SANGRE

Los elementos clave a los que los vascos recurrían para manifestar su particularidad se encuentran expresados, ante todo, en documentos de tipo jurídico y en una serie de textos historiográficos, en los que nos centraremos aquí. Entre ellos pueden destacarse obras como la *Suma de las cosas cantábricas y guipuzcoanas*, de Juan Martínez de Zaldivia de 1564,<sup>31</sup> el *Compendio historial de las chronicas y universal historia de todos los reynos de España*, de Esteban de Garibay y Zamalloa de 1570-1572,<sup>32</sup> el tratado *De la antigva lengva, poblaciones, y comarcas de las Españas*, de Andrés de Poza de 1587,<sup>33</sup> el *Compendio historial de Guipúzcoa* de Lope Martínez de Isasti, de 1625 (pero sin publicarse hasta el siglo XIX),<sup>34</sup> y *El imposible vencido. Arte de la lengua vascongada*, la primera gramática del euskera, de Manuel de Larramendi, de 1729. Dos libros fundamentales, además, fueron publicados en México. En los *Discvrsos de la antigvedad de la lengva cantabra bascongada* (1607) de Baltasar Echave y Orio, uno de los más distinguidos pintores en la Nueva España de su época, el idioma vasco personificado se dirige, en castellano, a sus hijas, las provincias de Vizcaya y Guipúzcoa, para reclamar su respeto y conservación.<sup>35</sup> El otro, *Paranympho celeste*, de Juan de Luzuriaga<sup>36</sup> fue la primera historia del santuario de la virgen de Aránzazu, en Guipúzcoa, cuya fuerza simbólica fue central en la organización de los paisanos en la diáspora.

Los inicios de la producción historiográfica de los vascos se sitúan en una antigua tradición europea de la cual se servían profusamente. En la Edad Media, las historias mitologizadas de los orígenes de los pueblos (*origines gentium*) florecían en todas partes (como ya lo habían hecho en el

<sup>31</sup> Martínez de Zaldivia, 1945.

<sup>32</sup> Garibay y Zamalloa, 1988.

<sup>33</sup> Poza, 1959.

<sup>34</sup> Martínez de Isasti, 1972.

<sup>35</sup> Echave y Orio, 1607.

<sup>36</sup> Luzuriaga, 1686.

mundo antiguo y en épocas bíblicas), en más o menos abierta competencia por el prestigio que debían proporcionar.<sup>37</sup> Siguiendo la tradición romana, elaborada poéticamente por Virgilio, fue popular ubicar el inicio del pueblo (o de la dinastía de sus reyes) en la epopeya de Eneas y, así, el primer cronista vizcaíno Lope García de Salazar, en 1452, se refirió al poblamiento troyano de Vizcaya.<sup>38</sup> En el ámbito ibérico, puede mencionarse también el mito gótico con el que se legitimaban sobre todo los reyes de Castilla.

Si los vascos querían que se respetara la legitimación histórica que daban a sus pretensiones, ésta debía ser injertada en una narración ya existente y reconocida. Los escritores vascos se basaban en la historia del tubalismo, ampliamente difundida en la época. Según éste, la Península Ibérica fue poblada por Túbal, el nieto de Noé e hijo de Jafet, quien migró de Armenia, su tierra de origen, para buscar nuevas tierras después de la confusión de lenguas que Dios impuso a la humanidad como remedio del nefasto plan de construcción de la torre de Babel. Llevó consigo a su familia, su idioma —el vascuence— y sus costumbres, hasta llegar a España en el “año del mundo 1797, doce años de la confusión de las lenguas”.<sup>39</sup>

La Biblia no menciona el viaje de Túbal a España; fue el historiador judeo-romano Josefo Flavio (37-ca. 100) quien lo señaló como el primer padre de los iberos. Aunque Josefo Flavio al parecer se refirió a los habitantes de la actual región de Georgia al sur del Cáucaso, en la Edad Media se transfirió este relato a Hispania, por ejemplo en las *Etymologiae* de Isidoro de Sevilla (ca. 560-636) y más tarde en la *Historia de rebus Hispanie* del arzobispo toledano Rodrigo Jiménez de Rada (1170-1247). A finales del siglo xv un curioso autor italiano, Giovanni Nanni, alias Annio de Viterbo, fraile dominico ligado al papa Alejandro VI, popularizó el mito tubalista de nuevo. Forjando una colección de crónicas antiguas, sobre todo del historiador caldeo Beroso, publicó en Roma, en 1498, los *Commentaria super opera diversorum auctorum de antiquitatibus loquentium*.<sup>40</sup> El mérito de Annio fue ofrecer una completa genealogía de los descendientes de Noé, para lo cual

<sup>37</sup> Véase por ejemplo Hoppenbrouwers, 2006.

<sup>38</sup> Aguirre Gandarias, 1986, p. 25; también Blas de Navarrete, “Noti[c]ias universales de todos los reynos de la Cristiandad, casa y nobleza de España”, BNM, Ms. 10480, ff. 45v-48v.

<sup>39</sup> Poza, 1959, f. 9v.

<sup>40</sup> Esta obra, con el título *Auctores vetustissimi, vel Opera diversorum auctorum de antiquitatibus loquent*, se puede consultar en línea: <[http://www.junta.deandalucia.es/cultura/bibliotecavirtualandalucia/catalogo\\_imagenes/grupo.cmd?path=10025](http://www.junta.deandalucia.es/cultura/bibliotecavirtualandalucia/catalogo_imagenes/grupo.cmd?path=10025)>.

organizó la confusa tradición bíblica-medieval al respecto.<sup>41</sup> Al confirmar a Túbal como padre ancestral de los españoles, el rey Fernando de Aragón, a quien Annio dedicó su obra, pudo apoyarse en un mito sobre su origen aún más remoto que Troya y más prestigioso que los bárbaros godos, cuya funcionalidad legitimadora, una vez terminada la Reconquista, se había agotado.<sup>42</sup> Pero, además, la obra le confería a todos los pueblos e incipientes naciones europeas un origen arraigado en la mitología bíblica y, así, durante algunas décadas los escritos de Annio gozaron de gran popularidad entre los autores humanistas de todo el continente.<sup>43</sup>

El trabajo de Annio fue usado por los más diversos autores ibéricos, entre ellos Elio Antonio de Nebrija,<sup>44</sup> el gramático y, a partir de 1509, cronista oficial del rey católico. Su libro *Rerum a Ferdinando et Elisabe Hispaniarum felicissimis regibus gestarum* fue publicado en 1545, es decir, más de veinte años después de su muerte. En 1533, el humanista siciliano Lucio Marineo Sículo, en su *Opus de rebus Hispaniae memorabilibus*, no sólo menciona a Túbal, sino que tal vez fue el primero en calificar el vasco como el idioma original de toda la Península Ibérica.<sup>45</sup> Uno de los divulgadores principales del tubalismo de Annio fue el valenciano Antoni Beuter mediante su obra *Primera part de la història de València, que tracta de les antiquitats d'Espanya i fundació de València* (1538). El autor insistía en que Túbal había llegado por el oriente a la Península pasando por el Levante, es decir, por Valencia.<sup>46</sup> Los escritores vascos muy probablemente se enteraron de la obra de Annio por medio de Beuter, pero agregaron que Túbal no se había asentado en Valencia, sino que recorrió España para finalmente arraigarse con los suyos en las montañas verdes del territorio vasco. A partir de este

<sup>41</sup> Compárese la complicada y confusa génesis de la asociación de los negros africanos con los descendientes de Cam, el hijo maldicho de Noé. Braude, 1997.

<sup>42</sup> Según un discurso anónimo de 1621, España era el reino más antiguo de Europa, con reyes identificados desde el año 2174 antes de Cristo, o sea con una antigüedad de 3 800 años; "Discurso de la nobleza de España", 1621, BNM, Ms. 10838, f. 164r.

<sup>43</sup> Sobre el tubalismo en Castilla véase Lida de Makiel, 1970; Hering Torres, 2006, pp. 184-199. Véase también Borst, 1957-1963, vol. III, 2, pp. 975-977; Grafton, 1990; MacColl, 2004, pp. 588-595.

<sup>44</sup> Codoñer, 2008, pp. 125-130.

<sup>45</sup> Marineo Sículo, 1533, ff. 25, 33.

<sup>46</sup> La primera edición en castellano es de 1546; sólo he podido usar la edición de 1604. Beuter, 1604, ff. 24r-30v. Sobre la recepción de Annio en España, véase también Ferrer, 2004. Merece comentarse que se observa cierto eje aragonés en la recepción de Annio, retomado después por los autores vascos.

territorio se extenderían por toda la Península. De esta forma Túbal se definió como padre ancestral de los vascos y a éstos como los primeros pobladores de España. Su lengua y sus costumbres serían entonces las originarias de los españoles. Para fomentar su pretensión de constituir un grupo privilegiado dentro de la población española fue esencial esta argumentación doble: tener el mismo origen que todos y a su vez haber mantenido limpio su linaje.

El vascuence servía como prueba de la autenticidad de esta historia, identificado como el lenguaje de Túbal y sus seguidores, los primeros pobladores de España. Andrés de Poza, por ejemplo, argumentaba que el vasco fue uno de los 72 idiomas creados en la confusión de las lenguas de Babilonia y, después, distribuidos por el orbe sustituyendo al hebreo, que hasta ese momento había sido el idioma común de toda la humanidad.<sup>47</sup> Considerando esto como una premisa, se recurrió al rastreo de muchas toponimias cuyo origen vascuence debía testimoniar la antigua presencia vasca en toda la Península Ibérica. El proceder se asemeja a las etimologías de libre asociación tal como las había reconstruido, entre otros, el ya mencionado Isidoro de Sevilla. Pero el método se estableció como modelo. Baste un ejemplo: los celtíberos, en las palabras del vascuence por la pluma de Echave, no tenían nada que ver con los celtas, como todos creían, sino:

Muchos años despues de lo que os he referido del descubrimiento del rio Ebro fundaron mis hijos en su riuera, y en parte muy apacible, la muy insigne ciudad y cabeça del Reyno de Aragon, que se llama Çaragoça, a quien por entonces llamarõ en mi language çaldiuar, por llamarse así aquel sitio; y çaldiuar quiere dezir valle de cauillos, por la bondad de los que se criauã en aquel valle, que aunque pocos eran los mejores de toda Celtiberia, y de esta poblacion tomò su nombre toda la Çaltiberia y nõ, de los çeltas y berones, nacion que dizen vino de Francia, como algunos escriuen por no advertir, que yo y los mios auiamos ya puesto nombre a toda aquella Provincia, segun era de razõ ponerse en tantos años como auia que la teniamos poseyda poblada y auitada; y que no auiamos de aguardar, a la venida de los çeltas que fue muchos años despues, para nombrarla; y ansi çeltiberia ò Caltibayria [sic], quiere dezir en mi lenguaje, pueblo en valle de cauillos, porque çaldia es cauillo y Ybarra valle.<sup>48</sup>

<sup>47</sup> Poza, 1959, ff. 14v, 11r-14v.

<sup>48</sup> Echave y Orio, 1607, f. 21v.

A partir de tal origen glorioso, la historia de los vascos fue caracterizada como un permanente retroceso, frente a la larga serie de invasiones que la Península Ibérica experimentó a lo largo de los milenios. Hércules, los griegos, los fenicios, los romanos, los godos, los francos y los árabes se apoderaron sucesivamente de grandes partes de la Península, mezclándose con sus habitantes. A los descendientes de Túbal finalmente sólo les quedaron sus montañas vascas. Aunque se trataba de un territorio reducido, fue el único donde se conservó el linaje, el idioma y las costumbres originales o, en palabras de Poza: “el antiguo hábito de las Españas”.<sup>49</sup> De esta suerte, se proporcionó al reducido número de los vascos una singularidad exquisita.<sup>50</sup> En 1468, en medio de las guerras de bandos, el país recibió el sagrado reconocimiento al aparecerse la virgen a un pastor en las montañas guipuzcoanas, dando origen al culto de Nuestra Señora de Aránzazu. A ello se le atribuyó no sólo la pacificación del país, sino que la patria de los vascos fue —según escribió el padre Luzuriaga en 1686— “mas hidalga, y solariega por la ilustre Aparicion desta Soberana Señora en su Meridiano, que por la nativa nobleza de sus Montañas”.<sup>51</sup>

La sublimación de esta historia finalmente llevó a los vascos a esferas cada vez más altas, y así el padre Larramendi llegó a loar el origen celeste del vascuence:

[...] es la lengua más culta, elegante, y harmoniosa. Otras lenguas tuvieron sus niñeces, imperfecciones, y rudezas, de que aun no han podido eximirse bien, quando adultas: el Bascuense siempre fue lengua adulta, y perfecta, como sugerida en fin del mismo Dios en la división de las Lenguas, y una de las setenta y dos primitivas, y matrices. Entre el Bascuense, y otras Lenguas, que oy se precian de cultas, ay la diferencia, que hubo entre la formación de Adan, y sus descendientes. Otras Lenguas son formadas por el ingenio, y gusto de los hombres, por esso susceptibles de ages, y yerros, e inconsecuencias, efectos de achacoso origen. El bascuense fue Lengua formada por solo el ingenio de Dios, que como infinitamente perspicaz se la imprimió à los primeros Padres de Bascuense tan bella, tan ingeniosa, tan Philosphica, y consiguiente, cortés, dulcissima, y con otras prendas propias de una Lengua de tan honrado principio.<sup>52</sup>

<sup>49</sup> Poza, 1959, ff. 35r-38r.

<sup>50</sup> Cabe mencionar que para autores no vascos el prestigio derivado de Túbal y el que otorgaban los godos era perfectamente compatible; véase, p. ej. “Discurso de la nobleza de España”, 1621, BNM, Ms. 10838, ff. 164r-167r.

<sup>51</sup> Luzuriaga, 1686, Prólogo.

<sup>52</sup> Larramendi, 1729, sin página.

El idioma, el euskera, de hecho cumplió una función fundamental en la etnización de los vascos. Un medio de comunicación cotidiano, y que incluso perdía para los emigrantes su funcionalidad comunicativa en un imperio completamente dominado por el castellano, adquirió un valor simbólico que no había tenido antes. Esto contrasta con el hecho de que, para participar en las Juntas Generales de Guipúzcoa, a partir de 1529, era requisito saber leer y escribir castellano.<sup>53</sup> Por lo general, los vascos en Castilla, en Andalucía o en América escribían sus cartas en castellano. Pero usaban, y esto se deja observar en cartas del siglo XVIII, palabras y locuciones en euskera, sobre todo, en el encabezamiento y acompañando la rúbrica; dichas palabras obviamente no se incluían por su significado semántico, sino como símbolos de alusión a la solidaridad mutua. Así, mientras que la singularidad del euskera, tan marcada frente a todos los idiomas romances vecinos, servía al grupo como el elemento distintivo más importante, el dominio correcto del castellano pronto se convirtió en símbolo de estatus entre los vascos y en elemento imprescindible para todos los que quisieran pertenecer a las élites, tanto regionales como imperiales (y a esta clase pertenecían todos los autores de la particularidad vasca de la época).<sup>54</sup> Para la conformación de los vascos de la época frente al imperio y la patria chica, parece ilustradora la actitud de Andrés de Poza quien, en 1587, postula la primacía del vasco entre los idiomas de la Península Ibérica. Pero su libro está escrito en castellano, el autor se muestra orgulloso de haber estudiado en Salamanca, “universidad la más rica e insigne del mundo, donde yo recibí mi grado en derechos”.<sup>55</sup> Además, como hombre que había vivido en Castilla y en Flandes, manifiesta una profunda sensibilidad por la otredad lingüística y considera la multitud de idiomas de los humanos, a raíz de la confusión de Babilonia, “el mayor azote que Dios ha enviado al mundo, fuera del Diluvio universal. Porque los hombres, de cualquiera nación que sean, si por arte o uso no son universales en lenguas (que no pueden ser en todas), no pueden caminar de sus patrias veinte jornadas que no se hallen mudos, por no entender la lengua de la región vecina a la suya”.<sup>56</sup> Poza hace un elogio del idioma vernáculo regional, pero asimismo manifiesta su identificación con el imperio y con el castellano como medio de comunicación común para sus habitantes.<sup>57</sup>

<sup>53</sup> Otazu y Díaz de Durana, 2008, p. 79.

<sup>54</sup> Collins, 1990, pp. 8, 184-185, 219; Heiberg, 1989, p. 31.

<sup>55</sup> Poza, 1959, f. 23r.

<sup>56</sup> *Ibid.*, f. 13r.

<sup>57</sup> “[...] realmente los españoles siempre han sido y son, en los conceptos de su

La narración histórica del tubalismo apoyaba los fines de los autores vascos en múltiples sentidos. Primero, le aportaba fundamento a la frecuente idea en la autopercepción de muchos grupos étnicos de ser una superfamilia, un linaje procedente de un solo padre. Reforzaba, de esta manera, la cohesión del grupo y sirvió como estímulo moral del paisanaje. Segundo, integró a los vascos a la historia de toda España, o de todas las Españas, que se derivan del mismo antepasado. Tercero, proporcionó argumentos de distinción frente al español común, es decir, de una calidad o nobleza especial. Gracias al supuestamente continuo poblamiento del territorio, los vascos venían a ser originarios de los solares más antiguos y conocidos de toda España. Al afirmar que las provincias vascas nunca fueron conquistadas, que se subordinaron al rey de Castilla de forma voluntaria y que, desde entonces, lo respetaban con ejemplar lealtad, reforzaban el argumento de merecer privilegios y reconocimiento real. Pero, sobre todo, su linaje procedente de Túbal nunca fue corrompido, mientras que el resto de España se había transformado como consecuencia de las invasiones y conquistas posteriores.<sup>58</sup> En toda España, salvo en las tierras vascas, se dio la mezcla de los primeros españoles con grupos advenedizos del extranjero: griegos o romanos de cultura o civilización mucho más sofisticada, o visigodos de fe cristiana desde mucho antes de la tardía conversión de los vascos. En la autodefinition histórica de los vascos, la religión no desempeñaba ya ningún papel o sólo un papel secundario.

### LA NOBLEZA DE LOS VASCOS

Ahora bien, mientras que un africano se identificaba por el color de su piel y otras características fenotípicas, y un converso genealógicamente por la religión de sus antepasados, un vasco no se reconocía por su físico y tampoco se determinaba con argumentos religiosos, sino mediante una narración genealógica-histórica, como la pureza del linaje a lo largo de los milenios. Indudablemente, el reclamo de la nobleza de sangre legitimada por

habla, más sustanciales que otra nación alguna, [...] porque puesto caso que el italiano y el francés y el tudesco tengan lenguas elegantes, lo cierto es que en esto de la plática y conversación ordinaria, hablando en general, sin duda ninguna nación tiene el alma, el espíritu y vivez de la nación española". *Ibid.*, ff. 22v-23r.

<sup>58</sup> "Tratado [...]", Potosí, 1 de julio de 1624, BNM, Ms. 20134, p. 34.

un linaje propio y limpio fue una estrategia recurrente en toda Europa. La nobleza polaca se inventó, a partir del siglo xv, como descendiente del pueblo de los sármatas.<sup>59</sup> Pero los vascos no utilizaron esta argumentación para lograr la distinción de un estamento, la aplicaban a toda su “nación”. Su limpieza se coloca por encima de los diferentes grados de mezcla que constituyen el resto de la población española, y así se justifican privilegios frente a todos los otros, fueran ellos cristianos antiguos o conversos, aunque siempre con diferenciación jerarquizada. En el fondo, a todos los españoles no vascos se les imputaron, si bien con matices, los mismos defectos que a los conversos y moriscos: un linaje genealógico impuro.

Los vascos se consideraban la stirpe más limpia, más auténtica de los españoles y, como tal, superiores a los andaluces, extremeños o criollos americanos. El mito de la limpieza de sangre no se instrumentaliza para separarse del conjunto sino para definirse como la quinta esencia de lo español. Túbal fue padre de todos los españoles, pero sólo los vascos mantuvieron el linaje puro, procediendo directamente de él y conservando el idioma y las costumbres originales, mientras que el resto de la Península experimentó múltiples transformaciones. Y esta antigüedad y originalidad del idioma, de las costumbres, de la sangre y de la libertad como pueblo nunca conquistado es también el principio básico de la hidalguía general de los vascos entre los españoles.

A partir de ahí, los vascos definieron su nobleza de sangre. Este reclamo se inscribe en las teorías sobre el origen y la naturaleza de la nobleza, puntos sobre los que muchos autores de la época discurrían. En el siglo xvi, época de un visible declive de la hidalguía, el jurista Juan Arce de Otálora, de padre castellano y madre guipuzcoana, diferenció con claridad entre la nobleza de sangre (la verdadera nobleza) y la nobleza de privilegio otorgado por el príncipe, distinción que en el siglo xvii se generalizó en los textos genealógicos españoles.<sup>60</sup> En un texto en defensa de la hidalguía de los guipuzcoanos se explica lo siguiente:

Divídese [la nobleza] en sobrenatural teológica, natural primera, natural segunda moral, y política civil. La sobrenatural es la del alma, que está ilustrada y adornada con la gracia de Dios: verdadera y esencial nobleza para la cual fue criado el hombre. La natural primera es común a los racionales y a

<sup>59</sup> Véase Tazbir, 1999. Para el caso de Francia, véase Aubert, 2004.

<sup>60</sup> Lorca Martín de Villodres, 2004; Martínez, 2008, p. 79.

todas las demás criaturas porque sólo mira a las virtudes naturales que les concedió el divino artífice en la creación, diferenciando a unas con las excelencias que no se hallan en otras de su género. La natural secundaria y moral, es la que solamente compete al hombre por haber habido, y por hallarse en los de su género muchos, que por sus virtudes personales adquirieron estimación y honra entre los demás, y esclarecieron sus linajes con el resplandor y lustre de ella: otros que restituyeron la que heredaron de los primeros padres. La política y civil es una calidad concedida por el príncipe y señor natural, no reconociente superior en lo temporal, o adquirida por los medios que tiene dispuestos el derecho para que uno se aventaje a los hombres buenos y plebeyos en la estimación y honra de su propia familia. De todos estos géneros de nobleza, la que real y verdaderamente toca a los originarios de la provincia de Guipúzcoa es la natural secundaria que comúnmente se llama hidalguía de sangre, por ser nobleza que a los hombres viene por linaje y por tocarles de derecho y justicia este honor como heredado de los primeros padres del género humano, pues aunque hay autores que con algunos fundamentos asientan que todas las hidalguías tuvieron principio en la concesión de los reyes y señores naturales, no adapta bien esta proposición universal al verdadero origen de la nobleza guipuzcoana que [...] es general y uniforme en todos los descendientes de sus solares, respecto de no haber sido concedida por alguno de los reyes de España como lo manifiesta el no haber memoria de ello, ni adquirida por algunos de los medios dispuestos en derecho ni transplantada por alguna de las muchas naciones extranjeras que dominaron en el reino [...].<sup>61</sup>

Este concepto de la nobleza de sangre les proporcionó, al menos en teoría, una ventaja frente a los conquistadores y encomenderos en América, representantes de una casta de guerreros que reclamaban para sí privilegios señoriales, para no decir nobleza, como recompensa por sus méritos en el campo de batalla.<sup>62</sup> Ahora bien, los nobles de sangre en la nobleza castellana no eran más que una minoría. Además, “hay que tener en cuenta que la misma definición de *verdaderamente noble* encierra una trampa en su inte-

<sup>61</sup> Capítulo segundo de la nobleza e hidalguía de los naturales de la muy noble y muy leal provincia de Guipúzcoa, estimada y declarada por los católicos reyes de España, en: Matías Herrero Gutiérrez, “Hidalguía de los naturales de Guipúzcoa”, 1728, Condumex, fondo DCCCLVIII-11.

<sup>62</sup> Compárese con Zúñiga, 2002, pp. 161-165. Un conflicto similar existió en Potosí, véase Hausberger, 2005.

rior, ya que, ¿quién sabía el origen cierto de las familias *auténticamente* nobles?"<sup>63</sup> Sólo los vascos, gracias al tubalismo. Obviamente también fue imposible comprobar de hecho su origen directo de Túbal y su familia, pero con la prueba histórico-literaria bastaba, y así lo afirma también el padre Larramendi:

[Los guipuzcoanos son] nobles de sangre, y de linaje, que es la nobleza natural secundaria, y la más apreciable. Ni es esta nobleza de los Provincianos de aquellas, que son privilegio y gracia de los reyes, y se suponen principio, y transición de no ser nobles à serlo; por que nunca se halla en historias, ni monumentos antiguos, principio à esta nobleza Guipuzcoana, y los Reyes, que han hablado en este particular, siempre han declarado la possession de esta preeminencia en los Guipuzcoanos.<sup>64</sup>

La ventaja de esta nobleza de sangre era que no requería prueba de linaje puro, sino sólo de origen. Esto pudiera parecer lo mismo (y en la práctica muchas veces lo fue), pero en el discurso significaba un cambio simbólico importante.<sup>65</sup> Además, la hidalguía universal de los vascos no se veía amenazada por el ejercicio de algún oficio, imprescindible para la mayoría de los emigrantes, como lo señaló, en 1625, Lope Martínez de Isasti:

Adviértese, que los hidalgos de *sangre*, particularmente los de Guipúzcoa, no pierden su hidalguía y nobleza por usar oficios viles y necesarios, aunque hayan caído en suma pobreza; porque la nobleza de sangre no nació en ellos, sino que les provino de sus mayores y de linaje y basta que haya surtido efecto en los primeros, aunque al presente cese la causa. [...] Pero si la hidalguía o nobleza es de privilegio, que llaman *ex accidenti*, se pierde usando oficios viles por su persona, aunque no usando por criados.<sup>66</sup>

La insistencia de los vascos en la compatibilidad entre su hidalguía de sangre y los oficios les obligó a cuidar la limpieza de su linaje, que era la base central y única de sus privilegios. La modernidad económica de su

<sup>63</sup> Soria Mesa, 2007, p. 76. Sobre los conceptos de nobleza predominantes entre los castellanos en esta época, véase Mazin en este volumen.

<sup>64</sup> Larramendi, 1729, f. 3v.

<sup>65</sup> "Juan Fernández de Villalonga, Orígenes de Vizcaya", 1635, BNM, Ms. 9291, ff. 11v-12v.

<sup>66</sup> En Martínez de Isasti, 1972, p. 47 o en Douglass y Bilbao, 1975, p. 63.

nobleza<sup>67</sup> fue lograda y defendida con una argumentación que puede denominarse reaccionaria y, me parece, de tendencia protorracista. Pero, como la historia ha demostrado, esto tal vez ni siquiera sea una contradicción.

Era necesario evitar a toda costa que la sangre se considerara manchada —“manchada de acuerdo con los patrones castellanos”.<sup>68</sup> En el Fuero Nuevo de Vizcaya (1526) se incluyó que cualquier persona que quisiera avecindarse en el señorío debía presentar, dentro de sesenta días, una información formal de “ser de limpia sangre, y no de judíos, ni moros, ni de su linaje”. En Guipúzcoa tal prohibición estaba en vigor desde antes y fue reiterada en varias ocasiones y extendida a cualquier persona que no fuera hidalgo. Las provincias se cerraron a la inmigración para asegurar los privilegios de sus emigrantes. En 1537, por ejemplo, fue expulsado de Guipúzcoa un tal Juan de Seguro, acusado de ser hijo de un esclavo moro. Parece significativo que el argumento en torno al color de su piel haya sido usado en su contra.<sup>69</sup>

### CONTRADISCURSO

Queda claro que el resto de los españoles no estaban dispuestos a aceptar ideas de este tipo. Más bien despreciaban con mordacidad tales ínfulas. No faltaban tampoco los típicos prejuicios que observan las poblaciones frente a los habitantes de zonas periféricas, considerados como primitivos, arcaicos y brutos. Así que los vascos autocelebraban su singularidad, pero al mismo tiempo eran objeto de un pronunciado desprecio, del que han quedado muchos vestigios.<sup>70</sup> El célebre historiador jesuita Juan de Mariana rechazó la idea según la cual se afirmaba que el “lenguaje grosseiro y barbaro, y que no recibe elegancia” de los vizcaínos hubiera sido alguna vez “la lengua común” de España.<sup>71</sup> Mariana menciona la llegada de Túbal sin mucho entusiasmo, consecuencia también de las críticas que los

<sup>67</sup> Otazu y Díaz de Durana, 2008, p. 98.

<sup>68</sup> *Ibid.*, p. 92.

<sup>69</sup> *Ibid.*, pp. 92-94.

<sup>70</sup> Un ejemplo muchas veces citado es un episodio del Quijote, véase Cervantes, 1980, vol. I, pp. 139-148.

<sup>71</sup> Mariana, 1601, vol. I, pp. 12-13. Desafortunadamente no he podido usar a Juan Madariaga Orbea, 2006.

escritos de Annio habían recibido mientras tanto.<sup>72</sup> En el siglo XVIII, el ilustrado padre Feijóo criticaba el paisanaje (aunque, sin referirse explícitamente a los vascos).<sup>73</sup> El texto antivasco más renombrado ha sido probablemente *El búho gallego*, atribuido a Pedro Fernández de Castro, séptimo conde de Lemos, presidente del Consejo de Indias de 1603 a 1608 y personaje a quien, como ironía de la historia, Baltasar de Echave, en 1607, dedicó su libro sobre la preeminencia de la “lengva cantabra vascongada”.<sup>74</sup> La polémica explayada en el *El búho gallego* fue, por ejemplo, ampliamente aprovechada en otro documento, titulado *Tratado breve de una disputa y diferencia que hubo entre dos amigos, el uno castellano de Burgos y el otro vascongado en la villa de Potosí, reino del Perú*, fechado el 1 de julio de 1624.<sup>75</sup> Provocó, además, una no menos mordaz respuesta de *El tordo vizcaíno*.<sup>76</sup>

Los ataques eran a veces de una agudeza devastadora. Ya a mediados del siglo XV, había gente en Castilla que relacionaba a los vascos con los judíos a causa de su tardía incorporación a la cristiandad.<sup>77</sup> Los defensores de los vascos buscaban desvirtuar tal sospecha. Baltasar de Echave, por ejemplo, no admite ningún defecto religioso de los vascos insistiendo en que, desde Túbal, creían en un solo Dios.<sup>78</sup> Pero es obvio que este Dios sólo pudo haber sido el Dios judío del Viejo Testamento, y así, como veremos, eran vulnerables en este punto. En *El búho gallego* se les acusó de ser judíos (por lo cual *El tordo vizcaíno* le otorgará el título del “Calvino contra la Nobleza de Castilla”).<sup>79</sup> La narración de la limpieza mantenida desde Túbal obviamente puede leerse como la narración de un linaje judío limpio y, por

<sup>72</sup> Véase Mariana, 1601, vol. I, p. 12. Décadas más tarde, el relato ya es tratado con algunas reservas, incluso por algunos vascos; Henao, 1689-1691, vol. I, pp. 2-4.

<sup>73</sup> Feijóo y Montenegro, 1777, vol. III, pp. 223-248.

<sup>74</sup> Pedro Fernández de Castro, 1991; he usado el manuscrito en BNM, Ms. 12941/4.

<sup>75</sup> BNM, Ms. 20134, pp. 1-82. Se trata de una copia, al parecer, del siglo XIX. Fue publicado por Justo Zaragoza quien dice que el texto original se encuentra, “en letra del siglo XVII ó principio del XVIII”, en una biblioteca privada en Madrid (Zaragoza, 1876). El contexto a que se refiere el documento es la llamada guerra de los vicuñas contras los vascongados; véase Hausberger, 2005.

<sup>76</sup> “*El tordo vizcaíno*” (impr.), BNM, Ms. 10449 (atribuido a Juancho de Garibay).

<sup>77</sup> Otazu y Díaz de Durana, 2008, pp. 63-64, 103-105.

<sup>78</sup> Echave y Orío, 1607, f. 16r. Además, les reprocha a los godos su original arrianismo. *Ibid.*, f. 69v. La misma argumentación en Luzuriaga, 1686, pp. 9-10.

<sup>79</sup> “*El tordo vizcaíno*” (impr.), BNM, Ms. 10449, f. 2r.

tanto, entra en conflicto con el uso de la limpieza anticonversa. El tratado potosino, por ejemplo, reitera el argumento, señalando que el vascuence es “un hebreo corrupto que fue la primera lengua que se habló en el mundo, así como ahora la italiana es latín corrupto”,<sup>80</sup> y tenía preparada una ignominia aún peor: “[...] sois descendientes de aquellos judíos a los cuales Tito y Vespasiano mandaron cortar las lenguas y los mandaron echar en la aspereza de vuestra tierra, dándolos por esclavos a los nobles godos a quien se cometió la ejecución de este destierro”.<sup>81</sup>

Después de haberles servido como esclavos a los godos, sin llamar la atención, así narra *El búho gallego*, su señores finalmente les dieron tierras propias, “unas asperísimas montañas a los confines de España”, es decir, Vizcaya, “y hoy se conservan en él, y en el lenguaje diferente de todas las naciones de Europa [...] tuvieron muchos años la ley de Moisés, su mezquita y rabi de ella”; y la prueba está en la etimología de Fuenterrabia: Fuente del Rabi. El nombre de los vizcaínos deriva de “viçecaynos”, es decir, descendientes de Caín.<sup>82</sup> Así extiende, con algún humor negro, el linaje de los vascos hasta el principio de la humanidad. Como seña del mismo humor puede tomarse la descripción del vascuence como hebreo pronunciado por gente a la que se le había arrancado la lengua. Pero, de hecho, se trata de una embestida devastadora que arrasa desde sus raíces con la postulada antigüedad del linaje de los vascos entre la población española y con el argumento de la supuesta limpieza, pues como se les echa en cara: “no seáis judíos de profesión, no quita que no lo seáis de sangre, ascendencia y de nación”.<sup>83</sup> Dada la aceptación como verdad histórica de la narración de la Biblia sobre el origen común de la humanidad en Adán y Eva, los autores

<sup>80</sup> “Tratado [...]”, Potosí, 1 de julio de 1624, BNM, Ms. 20134, p. 34.

<sup>81</sup> *Ibid.*, p. 38. Compárese: “El búho gallego con las demás aves de España”, BNM, Ms. 12941/4, ff. 8r-8v. Esta historia se menciona también en Blas de Navarrete, “Noti[ci]as universales de todos los reynos de la Cristiandad, casa y nobleza de España”, BNM, Ms. 10480, f. 49r. Ya en el siglo xx, Miguel Herrero García afirma que esta historia se debe al historiador italiano Paolo Giovio (1483-1552), véase Herrero García, 1927. El diálogo cita a este autor, pero para la historia de los esclavos judíos se refiere a los *Historiarum adversum paganos libri VII* del romano Paulo Orosio, libro 3, capítulo 17; allí, sin embargo, no se encuentra; la destrucción de Jerusalén por los romanos se narra en el libro 7, capítulo 9, pero sin el detalle de la deportación de los esclavos judíos a España, el que tampoco encontré en la historia de la guerra de los judíos de Josefo Flavio, que es la fuente de Orosio.

<sup>82</sup> “El búho gallego con los demás aves de España”, BNM, Ms. 12941/4, ff. 8r-9r.

<sup>83</sup> “Tratado [...]”, Potosí, 1 de julio de 1624, BNM, Ms. 20134, p. 59.

vascos también suponían el origen judío de su pueblo, pero lo ubicaban en los nebulosos tiempos. *El búho gallego*, de forma muy diferente, desprende a los vascos del tronco de los judíos en la historia ya conocida, en tiempos posteriores a la conquista romana e incluso a la llegada de los godos, pero —lo más importante— posterior a la crucifixión de Cristo y al nacimiento de la religión cristiana del viejo judaísmo.

Igualmente, cerca a los judíos y conversos, se les ubicaba al discutir la famosa lealtad de los vascos al rey. Ésta, sobre todo en América, se revela como nada más que un acto de conveniencia bien calculado, como el tratado potosino hace decir a un castellano: “somos los de las otras naciones muchos y no quedará pelo de vosotros y así, como sagaces que sois, hacéis de la necesidad virtud y disimuléis”.<sup>84</sup> El disimulo es precisamente la acusación principal a los cristianos nuevos.

#### EPILOGO AMERICANO

Al revisar el uso dado por los vascos a la limpieza de sangre en Hispanoamérica, podemos resaltar tres aspectos. Primero, se revela con más claridad el carácter protorracista de dicho pensamiento. Segundo, nos refiere a su uso práctico, aunque sea de paso. Tercero, al menos el ejemplo de Baltasar de Echave, nos permite formarnos una idea de cómo adquiere el discurso su propio peso, más allá de su funcionalidad material, que nos remite al nivel psicológico, o de las mentalidades, de un mundo de emigrantes y sus prácticas identitarias.

En la formulación de las exigencias de limpieza parece que la argumentación de los vascos en América, en un contexto caracterizado por la convivencia entre diferentes culturas, etnias, colores, —y no tanto entre las religiones como en la España medieval— casi forzosamente pone de manifiesto el potencial protorracista de todo el ideario. En cierta forma, éste ya es visible cuando Baltasar de Echave construye una jerarquía entre la población ibérica, según los grados de pureza: los más mezclados serían los habitantes de las costas mediterráneas, zonas de entrada de todas las influencias extranjeras; los castellanos y aragoneses habrían conservado mejor la pureza de su linaje; esto era aún más cierto para la gente del norte entre Galicia y los Pirineos aragoneses. Pero los únicos verdaderamente limpios eran los

<sup>84</sup> *Ibid.*, pp. 25-26.

vascos, entre los que, por último, Echave destaca a los de Guipúzcoa y de Vizcaya frente a los de Álava y Navarra.<sup>85</sup>

Este imaginario sobre la jerarquía de la sangre se amplía y radicaliza en la obra del padre Juan de Luzuriaga al nombrar a los negros como la antítesis de los vascos, o sea el otro extremo del espectro humano. Podría recordarse aquí que, según un argumento común de la época, los negros compartían con los vascos su linaje directo, es decir puro, desde Noé, pero como descendientes de Cam, el hijo-maldito, lo que justificaba su esclavitud.<sup>86</sup> Luzuriaga, vasco peninsular recién llegado a Nueva España, publicó allí una historia del santuario de la virgen de Aránzazu, en la que probablemente tenía en mente a sus lectores americanos. En ella escribe:

Notoria es en el mundo la Nobleza de los Cantabros en sus celebres solares y solariegas casas, llamadas assi por ventura, por descendientes del Sol, se precian de tan ilustres como este mayor luminar del mundo. No sin mucha propiedad tambien se llama esta Region, *tierra de Blancos* por antonomasia, porque aviendo en el Orbe de Etiopia de puros negros, es consiguiente al ornato, y hermosura del universo, para que sobresalga mas, con tal oposición su belleza, que aya vna Cantabria de puros blancos; y à este proposito dixo bien vna pluma Seraphica<sup>87</sup> que es tan conatural en estas naciones la nobleza, como en la nieve la blancura. Y es la comparacion muy propia; porque como la nieve ó no ha de tener entidad ó ha de ser forçosamente blanca [...] assi esta ilustrisima Nacion primero se dexarà destruir y aniquilar, que perder los candores de su nobleza.<sup>88</sup>

La aplicación práctica de tales ideas puede verse, por ejemplo, en los estatutos de la Cofradía de Aránzazu, de Lima. En ella se aceptaba, como ya hemos referido, a los originarios de las tres provincias vascas, Navarra y las cuatro villas de la costa de la Montaña y sus descendientes “por bia de baron nobles y limpios de conocido nacimiento y opinión”; y no se admitía “persona alguna que esté manchada o ynfamada de judio o moro penitenciado por el Santo Oficio, ni casado con mulata, yndia o negra o que tenga

<sup>85</sup> Echave y Orio, 1607, ff. 40v-41r.

<sup>86</sup> Acosta 1984-1987, vol. I, pp. 506-509.

<sup>87</sup> Aquí Luzuriaga usa una referencia a la *Quarta parte de la Chronica general de Nuestro Padre San Francisco* (Valladolid 1611), libro 2, cap. 44, de fray Antonio Daza, obra que no he podido consultar.

<sup>88</sup> Luzuriaga, 1686, p. 2.

algun officio yn fame”. Para ser enterrado en la capilla de la cofradía, se debía ser hijo legítimo o natural de los vascos reconocidos, pero advirtiéndose “que los hijos naturales no tengan raza indigna por ser hijos de india, mulata o negra”.<sup>89</sup> Obsérvese el uso de la palabra “raza” para referirse claramente a gente de otro color. En España, el uso parecía limitarse a gente de cierta religión, como se ve en un documento de 1621.

[...] en España limpio se dice cualquiera que no tiene mezcla de moro ni de judío aun que sea el más vil que hay en la república y cargado de pecados de manera que el carnicero y verdugo que no tiene algo de estas razas, es limpio aunque sea perjuro y ladrón, y por el contrario el caballero, el señor de título o grande, si tiene alguna raza de éstas, no es limpio sino manchado.<sup>90</sup>

Otro detalle por resaltar sería la exclusión de gente de “oficio infame”. Como acabamos de ver, la limpieza en España era una cualidad que trascendía los estamentos de la época. Además, hemos hecho hincapié en que los teóricos europeos persistieron en la compatibilidad entre la nobleza de sangre vasca y los oficios viles frente a la duda castellana. Ahora estamos aparentemente ante el abandono de este reclamo. ¿Cómo se explica? Podrían darse dos respuestas. Primero, los vascos reunidos en la cofradía limeña eran una élite ya consolidada, con redes y negocios bien establecidos, no un grupo de emigrantes en búsqueda de su porvenir, y así la solidaridad étnica poco a poco se veía debilitada ante la solidaridad de clase. En otras palabras, la etnicidad —como el racismo— cuando pone el énfasis en la delimitación de un grupo hacia fuera, mediante una xenofobia excluyente, también predica cierto igualitarismo en el interior, que es incompatible con el orden estamental o de clase en el momento que se abandona el nivel de los discursos.<sup>91</sup> Segundo, es de suponer que para los cofrades vascos limeños no valía la pena arriesgar su prestigio, en un mundo predominantemente no vasco, mezclándose con carniceros o jornaleros, lo que nos vuelve a referir a la funcionalidad de todo el discurso y la resultante flexibilidad de su manejo.

<sup>89</sup> Lohmann Villena, 1990, p. 207.

<sup>90</sup> “Discurso de la nobleza de España en que se trata del reparo de algunos abusos que contra ella se han introducido”, 1621, BNM, Ms. 10838, ff. 164r-209r. Compárese también los ejemplos del uso de “raza” para designar a gente blanca y negra en Francia, en 1607, véase Hill, 2006, pp. 57-58.

<sup>91</sup> Compárese con Martínez, 2008, pp. 78-79.

Hay aquí una contradicción, o un choque, entre los valores del discurso étnico y las realidades sociales. Pero aunque la sospecha generalizada contra los castellanos de alguna impureza histórica, expresada por el tubalismo, se extendió a los criollos, la convivencia solía manejarse con bastante flexibilidad. No podía ser de otra forma si sostenemos la interpretación funcionalista del argumento de la limpieza de sangre y de la etnización de los vascos en la diáspora. La intransigencia no congenia con la persecución de objetivos prácticos. De esta suerte, aunque se ha observado que las comunidades vascas en la diáspora se regían por una cierta tendencia endogámica, el interés económico las llevó a matrimonios exogámicos.<sup>92</sup> La limpieza de sangre y la etnicidad finalmente fueron armas, entre otras tantas, en la lucha social y como cualquier arma podía usarse o no. Por ello, en el manejo práctico de la pureza de sangre —y no sólo en el contexto de los vascos— se observa tanto descuido, tanta incoherencia y finalmente, tantas variantes. No podemos tratar estos aspectos aquí. Creo importante resaltar que no existe razón para considerar la limpieza de sangre como un mecanismo implacable que determinaba la vida de los individuos de forma totalitaria, pero tampoco como un arma candorosa. Su fuerza ofensiva dependía de la práctica: podía favorecer a unos, perdonar a otros y destruir a terceros.

La materialización del discurso étnico-identitario de los vascos en la diáspora fue el paisanaje. La solidaridad étnica tuvo su función en una temporalidad determinada, es decir, fue útil sobre todo para los recién emigrados que debían acomodarse en nuevos territorios. A diferencia de otras minorías étnicas, los vascos en Hispanoamérica no conservaron su identidad más allá de dos, máximo tres generaciones, por considerarse parte de los españoles y por sus permanentes alianzas con no vascos. Dejaron de ser una minoría discursivamente privilegiada dentro de los españoles para integrarse a otra minoría verdaderamente privilegiada, la de los españoles en la sociedad colonial. Se podría decir, por lo tanto, que el paisanaje fue una estrategia exitosa.

No obstante, *El tordo vizcayno* lamentaría el debilitamiento del paisanaje conforme crecía el éxito de los emigrantes, al hacer la comparación con “los tiempos antiguos”, cuando “un Secretario bastaua para introducir y dar la mano a muchos; vn cargador para acreditar y enriquecer a otros; vn Capitan, vn Contador, y vn Ministro para blasonar lo mismo”.<sup>93</sup>

<sup>92</sup> Sobre los vascongados en Potosí, véase Hausberger, 2010.

<sup>93</sup> “*El tordo vizcayno*” (impr.), BNM, Ms. 10449, ff. 20v-21r.

Para el pintor Baltasar de Echave, este desarrollo se convirtió en un problema moral. Vio precisamente en el interés que se perseguía, apoyado en el paisanaje, la mayor debilidad de los valores defendidos, los que consideraba valores profundos de España. Echave recuenta la historia ya conocida y afirma que los vascos son los últimos descendientes limpios de los primeros pobladores de España, y que el vascuence fue su idioma original. A raíz de las invasiones posteriores, entraron otras hablas a la Península, la que finalmente fue romanizada y latinizada, pero al mismo tiempo dejaron “la ensalada que vemos de los vocablos, que ni son vascongados, ni latinos”.<sup>94</sup> Pero los vascos siguieron cultivando su idioma, arrinconados en las provincias cantábricas. Insiste en la limpieza que el vascuence ha conservado, “sin que se aya mezclado conmigo la de ninguna de quantas naciones me an rodeado en estas Montañas”.<sup>95</sup> Echave esboza una utopía mítica, de una sociedad ideal que Túbal y sus seguidores habrían fundado en España: una época caracterizada por un orden justo, patriarcal, de simplicidad de la mente y de las costumbres, incluso de consumo y de falta de codicia. Obviamente profundiza narraciones ya existentes. Poza, por ejemplo, había relacionado las costumbres de los vascos con la *Utopía* de Tomás Moro.<sup>96</sup>

Con la pluma de Echave, la lengua vascuence cuenta la historia así:

nací, con las demas mis hermanas; en aquel campo de Senaar [...], donde fui elegida del Patriarca Tubal y su familia, que alli se hallaron òpresos de la fuerza del tyrano [Nembrot] [...], de donde â menos de quinze años, despues de mi nacimiento, ordenò mi padre y su familia, la larga peregrinacion y viage, â estas partes tan remotas de España [...] y determinandose â ello, por que crecian mucho sus familias, y por que como â bueno y fiel, no le parecian bien las tyrantias y supersticiones que entre algunas gentes de sus parientes yban creciendo, dexando el camino de la verdad que el sancto Noe auia enseñado. [...] partio con toda su familia, y ganados de vacas y ouejas y otros animales domesticos en cantidad que le pareció bastarian, para dar principio â la nueva poblacion de la region de España.<sup>97</sup>

<sup>94</sup> *Ibid.*, f. 14r. Compárese con Beuter, quien trata sobre las múltiples mezclas de idiomas después de la confusión de Babel, por un lado, y la destrucción posterior de muchas de ellas, por ejemplo, por los romanos, por el otro. Beuter, 1604, ff. 22v-23r.

<sup>95</sup> Echave y Orio, 1607, f. 11r.

<sup>96</sup> Poza, 1959, ff. 35r-38r, 53v-58v.

<sup>97</sup> Echave y Orio, 1607, ff. 6r-7r.

Echave esboza aquí un verdadero mito de la colonización de tierras vírgenes,<sup>98</sup> que recuerda al pueblo de Israel en su marcha a Canaán o a los célebres *pilgrim fathers* o peregrinos que, en 1620, abandonaron la Europa de la confusión de las confesiones para buscar una nueva patria en el Nuevo Mundo. El primitivismo vasco, su rudeza, fue festejado como auténtico y limpio frente a la sofisticación de las civilizaciones que sucesivamente dominaron la Península Ibérica (la griega, la romana o la castellana). Pero todo esto se había perdido en casi todas partes por la influencia de los extranjeros y se mantenía a duras penas en las montañas vascas. Echave usa categorías como “limpieza”, “corrupción” o “degeneración” para caracterizar este desarrollo. El peligro principal no lo adjudica tanto a los judíos o los moros, sino a los extranjeros en general. Es una utopía romántica o, si se quiere, reaccionaria.

Con todo ello, Echave forma parte de un imaginario occidental muy antiguo, con sus raíces en la Biblia y en la Antigüedad Clásica y muy presente en su época. Como otros autores vascos, describió el poblamiento de las montañas verdes del País Vasco y la vida en ellas caracterizada por la sencillez patriarcal y campesina. Retoma, de esta forma, la tradición antigua de la edad de oro y, probablemente, se inspiró en el culto romano al pasado campesino-patriarcal de la temprana república o en el mito de Arcadia, y salta a la vista que la novela pastoril, que se nutría en las mismas fuentes, surgió paralelamente a la historiografía vascongada. Echave anticipó, además, elementos del noble salvaje que más tarde desarrollaría la Ilustración.

En esta narración, el idioma alcanza una importancia crucial. Éste, para los autores anteriores, era sobre todo la prueba de la antigüedad del linaje. Para Echave se convierte en el portador de virtudes en peligro de perderse. No habla tanto de la limpieza de sangre, pero mucho de limpieza, alteración y degeneración. Ciertamente, no abandona el reclamo implícito de la preeminencia de los vascos entre los pueblos hispánicos pero elabora una narración bastante defensiva, una elegía nostálgico-melancólica de los tiempos pasados. Puede verse también como expresión de la conciencia de crisis que se estaba apoderando de las élites hispánicas de la época. Echave parece expresar este desconcierto que, como emigrante, tal vez sentía de forma incluso más pronunciada. Al menos, los vascos y su idioma, definidos desde épocas inmemorables, deberían mantenerse como una roca in-

<sup>98</sup> *Ibid.*, ff. 9r-9v.

quebrantable en el oleaje de la multiplicación de las castas. Especialmente instructiva parece la conclusión de la obra, en la que se hace patente su posición perturbada y pesimista frente a los cambios históricos que vivía. Su imaginario no será más que una nota de pie de página del discurso sobre la limpieza de la sangre de los vascos, pero sirve para demostrar que el ideario de fondo había llegado a ser útil para suministrarle orden y explicar el mundo, y cómo la disolución de sus principios perturbaba las mentes.

Nò os quiero tratar como las Indias se descubrieron para total destruycion [sic] mia, y de mis hijos; ni que su plata y oro, que â tantos levanta, dando luz y lustre y linages, destruya, solares y casas vuestras, poniendo en oluido sus memorias antiguas y nombres, ni como â tantos que estauan muertos y sepultados, resucita: y sólo â nosotros escurece, mata y sepulta? Serâ bien que os trate, como la cobdicia de las riquezas indianas, â descompuesto â todo el mundo: y que nò parece nuestra Europa si no esquadron desbaratado, *donde nadie ay que conosca su lugar y puesto?* (no es â mi proposito, y no os quiero enfadar con ello,) solo quiero que sepais, que la cobdicia de sus riquezas sin auer quien lo resista, destierra, asuela y mata: â quiê la crueldad de los Cartagineses, ni la astucia de los Griegos, ni la potencia de los Romanos, ni la fiereza de los Godos, ni la baruariedad de los Moros, ni el impetu continuo de los Franceses pudieron jamas sojuzgar.

[...] Cobdicia infernal, estas son tus hazañas: triumphos y grãdezas [...] Allanaís las Montañas, y leuantaís los Valles, del dia hazeis noche, y de la noche dia: mãchays la limpieza, escureceys la nobleza, olvidais la antigüedad, [...] y finalmente , mataís la virtud, y regalais el vicio? [...] Bastame a mi mis hijas, significaros mi dolor y sentimiento: advertid, que segun vuestro pulso y disposicion presente, estays con gran peligro, graue es vuestra enfermedad, vuestra virtud mēgua, vuestra antigua nobleza cae, vuestros entretenimientos, y exercicios robustos y baroniles, se an olvidado, y el regalo abunda, la sobriedad y templança nuestra, tan estimada y guardada falta, y no ay memoria della.

[...] Nò quiero ni digo, q nò admitais cõ toda eminēcia posible, la Estrãgera Castellana: sabedla, entēdedla, y conocedla, q harto os importa para mejor conocerme, amarme y estimarme; como lo deueis hazer? dãdome siēpre el primer lugar, como leales y ouedientes hijos, â su verdadera y ligitima madre. Solo quiero y os mãdo, q no os ēbaraceis, ni os caseis tãto cõ ella: por ver la moça, atauiaada, adornada y hermosteada, por q os hago saber, q todo su adorno y atauio, es ageno, y de varias naciones y gentes cõ quiê se â mezclado, y juntado, ansi, ama â muchos y careze de pureza, firmeza y cõstãcia, por q â

cada viêto se mueue, y en cada hedad se muda: y cada nacion la altera: y â nadie desecha, y cada qual le influye sus costumbres.

Yò soy al contrario de todo lo dicho: por que en hedad soy anciana como lo aueis oydo: sin mucho adorno ni atauio, simple, llana, noble, legitima y conuiniente, y sin mezcla de varias, y estrañas naciones. Constante, firme, y de buenas y loables costumbres y partes: bien criada, de buen coraçon, y sangre limpia; y singular en el mundo. Y finalmente, libre, hidalga, y generosa, y sin deuda alguna â nadie, y de particular don y gracia, entre todas las del mundo, que es ser amable, amorosa, y afable â todas las naciones: aunque sean enemigas de nuestros hijos. Estas son mis partes hijas mias, de estas adornê â mis hijos, de estas se anpreciado, y estas, an guardado: y estas deuen conserbar, amar y estimar; y vosotras â los vuestros enseñar, dôde nõ, tenedme por muerta y sepultada, y vuestra Gloria acauada. LAVS DEO.<sup>99</sup>

#### BIBLIOGRAFÍA

- Acosta, José de, 1984-1987, *De procuranda indorum salute*, 2 vols., Madrid, CSIC (editado por L. Pereña et al., 1ª edición 1588).
- Aguirre Gandarias, Sabino, 1986, *Las dos primeras crónicas de Vizcaya. Estudios, textos, críticos y apéndices*, Bilbao, Caja de Ahorros Vizcaína.
- Arana Pérez, Ignacio (coord.), 1990, *Los vascos y América. Ideas, hechos, hombres*. Sevilla, Salvat.
- Arocena, Ignacio, 1969, "Los banderizos vascos", en *Boletín de la Real Sociedad Bascongada de los Amigos del País*, 25/2-3, pp. 217-312.
- Aubert, Guillaume, 2004, "The blood of France': Race and Purity of Blood in the French Atlantic World", en *The William and Mary Quarterly*, 61/3, pp. 439-478.
- Azurmendi, Mikel, 2000, *Y se limpie aquella tierra. Limpieza étnica y de sangre en el País Vasco (siglos XVI-XVIII)*, Madrid, Taurus.
- Beuter, Anton, 1604, *Primera parte de la crónica general de toda España, y especialmente del reino de Valencia [...]*, Valencia, s.p.i.
- Bernier, François, 1684, "Nouvelle division de la terre par les différentes espèces d'hommes qui l'habitent [...]", en *Le Journal des Sçavants*, 24 de abril de 1684, pp. 135-140.
- Böttcher, Nikolaus, Isabel Galaor, Bernd Hausberger (coords.), 2005, *Los buenos, los malos y los feos. Poder y resistencia en América Latina*, Madrid-Frankfurt, Iberoamericana, Vervuert.

<sup>99</sup> Véase Echave y Orio, 1607, ff. 82r-84v; las cursivas son mías.

- Borst, Arno, 1957-1963, *Der Turmbau zu Babel. Geschichte der Meinungen über Ursprung und Vielfalt der Sprachen und Völker*, 4 vols., Stuttgart, A Hiersemann.
- Braude, Benjamin, 1997, "The Sons of Noah and the Construction of Ethnic and Geographical Identities in the Medieval and Early Modern Periods", en *The William and Mary Quarterly*, 54/1, pp. 103-142.
- Camba Ludlow, Úrsula, 2008, *Imaginarios ambiguos, realidades contradictorias. Conductas y representaciones de los negros y mulatos novohispanos. Siglos XVI y XVII*, México, El Colegio de México.
- Caro Baroja, Julio, 1971, *Los vascos*, Madrid, Ediciones Istmo.
- , 1972, *Los vascos y la historia a través de Garibay (ensayo de biografía antropológica)*, San Sebastián, Editorial Txertoa.
- Cervantes, Miguel de, 1980, *El ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha*, vol. 1, Madrid, Cátedra (ed. por John Jay Allen).
- Codoñer, Carmen, 2008, "Tres cronistas reales: Alfonso de Palencia, Antonio de Nebrija y Lucio Marineo Sículo", en *La Corónica: A Journal of Medieval Hispanic Languages, Literatures, and Cultures*, 37/1, pp. 111-143.
- Collins, Roger, 1990, *The Basques*, Oxford-Cambridge, Basil Blackwell.
- Crespo, Ana, (coord.), 2010, *Comunidades transnacionales. Colonias de mercaderes extranjeros en el mundo Atlántico (1500-1830)*, Madrid, Doce Calles.
- Douglass, William A. y Jon Bilbao, 1975, *Amerikanuak. Basques in the New World*, Reno, University of Nevada Press.
- Duran, Eulàlia, 2001, "Patriotisme i historiografia humanística", en *Manuscripts*, 19, pp. 43-58.
- Echave y Orío, Baltasar de, 1607, *Discursos de la antigüedad de la lengua cantabra bascongada, cõpuestos por Balthasar de Echaue, natural de la Villa de Çumaya en la Prouincia de Guipuzcoa, y vecino de Mexico. Introducele la misma lengua, en forma vna matrona venerable y anciana, que se quexa, de que siendo ella la primera q se habló en España, y general en toda ella la ayan olvidado sus naturales, y admitido otras Estrangeras. Habla con la Prouincias de Guipuzcoa y Vizcaya, que le han sido fieles, y algunas vezes con la misma España*, México, Imprenta de H. Martínez.
- Esman, Milton J. (ed.), 1977, *Ethnic Conflict in the Western World*, Ithaca-London, Cornell University Press.
- Feijóo y Montenegro, Benito Gerónimo, 1777, *Theatro critico universal, u discursos varios en todo género de materias, para desengaño de errores v. 3*, Madrid, Pantaleón Aznar (1ª edición 1729).
- Fernández de Castro, Pedro, 1991, *El búho gallego*, Santiago de Compostela, El Correo Gallego.
- Ferrer, Daniel, 2004, "Els orígens mítics d'Hispania en el 'De origine' (1553) de Francesc Tarafa: el Túbal d'Annio de Viterbo", en *Estudi general: Revista de la Facultat de Lletres de la Universitat de Girona*, 23-24, pp. 361-378.
- Fried, C. (ed.), 1983, *Minorities. Community and Identity*, Berlín, Springer-Verlag.

- Garibay y Zamalloa, Esteban de, 1988: *Los quarenta libros del compendio historial de las chronicas y universal historia de todos los reynos de España*, Lejona, Vizc., Gerardo Uña (1ª edición 1628).
- Garmendia Arruebarrena, José, 1989, "Quiénes eran tenidos por vascos en el siglo XVIII", en *Boletín de la Real Sociedad Bascongada de los Amigos del País*, 45, pp. 312-314.
- , 1990, *Cádiz, los vascos y la carrera de Indias*, San Sebastián, Sociedad de Estudios Vascos.
- Grafton, Anthony, 1990, "Invention of Traditions and Traditions of Invention in Renaissance Europe: The Strange Case of Annius of Viterbo", en Grafton y Blair (coords.), pp. 8-38.
- Grafton, Anthony y Ann Blair (coords.), 1990, *The Transmission of Culture in Early Modern Europe*, Philadelphia, University of Pennsylvania.
- Greenwood, Davyd J., 1977, "Continuity in Change. Spanish Basque Ethnicity as a Historical Process", en Esman (ed.), pp. 81-102.
- Greer, Allan, 2003, "Iroquois Virgin: The Story of Catherine Tekakwitha in New France and New Spain", en Greer y Bilinkoff (coords.), pp. 235-250.
- Greer, Allan y Jodi Bilinkoff (coords.), 2003, *Colonial Saints. Discovering the Holy in the Americas, 1500-1800*, New York-London, Routledge.
- Hausberger, Bernd, 2005, "Paisanos, soldados y bandidos: la guerra entre los vicuñas y los vascongados en Potosí (1622-1625)", en Böttcher, Galaor y Hausberger (coords.), pp. 283-308.
- , 2010, "Redes vascas en Potosí en la primera mitad del siglo XVII. Un poder virtual", en Crespo (coord.), pp. 273-294.
- Heiberg, Mariane, 1989, *The Making of the Basque Nation*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Henao, Gabriel de, 1689-1691, *Averiguaciones de las antigüedades de Cantabria* [...], 2 vols., Salamanca, Eugenio Antonio Gracia.
- Hering Torres, Max Sebastián, 2006, *Rassismus in der Vormoderne. Die «Reinheit des Blutes» im Spanien der Frühen Neuzeit*, Frankfurt-New York, Campus Verlag.
- Herrero García, Miguel, 1927, "Ideología española del siglo XVII: concepto de los vascos", en *Revista Internacional de los Estudios Vascos*, 18/4, pp. 549-569 (disponible en: <<http://www.euskomedia.org/PDFAnlt/riev/18549569.pdf>>).
- Hill, Ruth, 2006, "Towards an Eighteenth-Century Transatlantic Critical Race Theory", en *Literature Compass*, 3/2, pp. 53-64.
- Hoppenbrouwers, Peter, 2006, "Such Stuff as Peoples Are Made On: Ethogenesis and the Construction of Nationhood in Medieval Europa", en *The Medieval History Journal*, 9/2, pp. 195-242.
- Křížová, Markéta, 2008, *The Strength and Sinews of this Western World. African Slavery, American Colonies and the Effort for Reform of European Society in the Early Modern Era*, Praga, Universidad Carolina de Praga, Editorial Karolinum.

- Larramendi, Manuel de, 1729, *El imposible vencido. Arte de la lengua vascongada*, Salamanca, Antonio Joseph Villargordo Alcaraz.
- Leitsch, Walter y Stanislaw Trawkowski (eds.), 1999, *Polen und Österreich im 17. Jahrhundert*, Wien-Köln-Weimar, Böhlau.
- Lida de Makiel, María Rosa, 1970, "Túbal, primer poblador de España", en *Abaco*, 3, pp. 9-48.
- Lipphardt, Veronika, 2008, *Biologie der Juden. Jüdische Wissenschaftler über «Rasse» und Vererbung 1900-1935*, Göttingen, Vandenhoeck&Ruprecht.
- Lohmann Villena, Guillermo, 1990, "La ilustre hermandad de Nuestra Señora de Aránzazu de Lima", en Arana Pérez (coord.), pp. 203-213.
- Lorca Martín de Villodres, María Isabel, 2004, *La nobleza en los comienzos del Estado Moderno. El pensamiento del jurista Juan Arce de Otálora, situado en la encrucijada del Medioevo y la Modernidad*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Luzuriaga, Juan de, 1686, *Paranympho celeste. Historia de la mystica zarza, milagrosa imagen, y prodigioso santuario de Aranzazu de religiosos observantes de N. Seraphico Padre San Francisco en la provincia de Gvyvzcoa de la region de Cantabria*, México, Herederos de la viuda de B. Calderon.
- MacColl, Alan, 2004, "The Construction of England as a Protestant 'British' Nation in the Sixteenth Century", en *Renaissance Studies*, 19/4, pp. 582-608.
- Madariaga Orbea, Juan, 2006, *Anthology of Apologists and Detractors of the Basque Language*, Reno, Center for Basque Studies, University of Nevada.
- Maillard, Kevin Noble, 2007, "The Pocahontas Exception: The Exemption of American Indian Ancestro from Racial Purity Law", en *The Michigan Journal of Race and Law*, 12/2, pp. 351-386.
- Mariana, Juan de, 1601, *Historia general de España [...]*, 2 vols., Toledo, Pedro Rodríguez.
- Marineo Sículo, Lucio, 1533, *L. Marinei Siculi regij historiographi Opus de rebus Hispaniae memorabilibus : modo castigatum atq[ue] Caesariae maiestatis iussu in lucem aeditum*, Madrid, Per Michaellem Egufa (disponible en: <[http://bvvpb.mcu.es/en/catalogo\\_imagenes/grupo.cmd?path=11000556](http://bvvpb.mcu.es/en/catalogo_imagenes/grupo.cmd?path=11000556)>).
- Martínez, María Elena, 2008, *Genealogical Fictions. Limpieza de Sangre, Religion, and Gender in Colonial México*, Stanford, Stanford University Press.
- Martínez de Isasti, Lope, 1972, *Compendio historial de Guipúzcoa*, Bilbao, Ed. La Gran Enciclopedia Vasca.
- Martínez de Zaldivia, Juan, 1945, *Suma de las cosas cantábricas y guipuzcoanas*, San Sebastián, Oficina Tip. de la Diputación de Guipúzcoa.
- Morales Belda, Francisco, 1973, *La Hermandad de las Marismas*, Barcelona, Ediciones Ariel.
- Otazu, Alfonso de y José Ramón Díaz de Durana, 2008, *El espíritu emprendedor de los vascos*, Madrid, Silex Ediciones.

- Patterson, Orlando, 1983, "The Nature, Causes and Implications of Ethnic Identification", en Fried (ed.), pp. 25-50.
- Poza, Licenciado [Andrés de], 1959, *Antigua lengua de las Españas [De la antigua lengua, poblaciones, y comarcas de las Españas, en que de paso se tocan algunas cosas de la Cantabria]*, Madrid, Ediciones Minotauro (1ª ed. Bilbao 1587).
- Ramírez Goicoechea, Eugenia, 2007, *Etnicidad, identidad y migraciones: teorías, conceptos y experiencias*, Madrid, Editorial Universitaria Ramón Areces.
- Ruiz de Montoya, Antonio, 1996, *La conquista espiritual del Paraguay hecha por los religiosos de la Compañía de Jesús en la provincia de Paraguay, Paraná, Uruguay y Tape, Asunción*, Ed. El Lector. (ed. por Ernesto J.A. Maeder, 1ª ed. Madrid 1639).
- Soria Mesa, Enrique, 2007, *La nobleza en la España moderna. Cambio y continuidad*, Madrid, Marcial Pons.
- Tazbir, Janus, 1999, "Sarmatismus als Ideologie und Kulturströmung", en Leitsch y Trawkowski (eds.), pp. 9-36.
- Truchuelo García, Susana, 2006, "La incidencia de las relaciones entre Guipúzcoa y el poder real en la conformación de los fueros durante los siglos XVI y XVII", en *Manuscripts*, 24, pp. 73-93.
- Zúñiga, Jean-Paul, 2002, *Espagnols d'Outre-Mer. Émigration, métissage et reproduction sociale à Santigao du Chili, au XVIII<sup>e</sup> siècle*, París, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales.
- Zaragoza, Justo, 1876, "Tratado breve de una disputa y diferencia que hubo entre dos amigos, el uno castellano de Burgos y el otro vascongado en la villa de Potosí, reino del Perú", en *Revista Europea*, año 3, 117, 118, 120, 121 (disponible en: <[http://www.ateneodemadrid.net/biblioteca\\_digital/periodicos/Revistas-0422.pdf](http://www.ateneodemadrid.net/biblioteca_digital/periodicos/Revistas-0422.pdf), ...00423.pdf, ...00425.pdf, ...00426.pdf, ...00427.pdf>).



## 5 LA LIMPIEZA DE SANGRE EN NUEVA ESPAÑA, ENTRE LA RUTINA Y LA FORMALIDAD

JAVIER SANCHIZ

Universidad Nacional Autónoma de México

LIMPIEZA. Sé llamó también la excelencia y prerogativa que gozan las familias, aunque no sean nobles: consiste en no tener mezcla ni raza de Moros, Judíos, ni Hereges castigados. Lat. *Claritas*. Recop. lib. I. tit. 7. l. 35. cap. 6. Ninguna persona de qualquier calidad que sea, no pueda tener ni tenga ningun libro en su poder, registro ni catalogo ni otro papel en que trate de qualquiera cosa que pueda ser de nota en materia de limpieza de familias, o descendencias.

*Diccionario de la Real Academia (1734)*

### EL ESTUDIO DE LA LIMPIEZA DE SANGRE EN MÉXICO. UNA REVISIÓN HISTORIOGRÁFICA

En 1989 concluí mi tesis de maestría en historia de México titulada *La limpieza de sangre en Nueva España. El funcionariado del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición. Siglo XVI*.<sup>1</sup> Era un trabajo que buscaba la identificación de individuos y grupos familiares en los albores del México virreinal, mediante de las probanzas de limpieza de sangre.

La documentación me permitió perfilar quiénes habían ocupado los cargos en la Inquisición novohispana, su procedencia geográfica y familiar, así como los vínculos matrimoniales establecidos. Adicionalmente me ayudó a reflexionar sobre testigos y testificaciones, por medio de un análisis que nos abría las puertas a cómo era el “conocimiento sobre los individuos” más allá de las relaciones contractuales, de consanguinidad, o socioprofesionalidad, y que se basaban fuertemente en el hecho de proceder de un mismo lugar y/o de la fama que el linaje o el grupo

<sup>1</sup> Sanchiz Ruiz, 1989.

familiar había no sólo creado en el vecindario, sino traspasado las fronteras marítimas.

En aquel entonces, al iniciar la investigación, el aparato crítico específico para limpieza de sangre en Nueva España se reducía básicamente al catálogo de Guillermo Fernández de Recas titulado *Aspirantes americanos a cargos del Santo Oficio: sus genealogías ascendentes*,<sup>2</sup> y a la tesis de Francisco Morales *Antecedentes sociales de los franciscanos en México en el siglo xvii*.<sup>3</sup>

El trabajo exhaustivo sobre las probanzas localizadas (486) —de las que no me atrevo a afirmar que sean todas—, reportó que el *Catálogo* de Fernández de Recas no estaba completo. Ello me permitió elaborar un pequeño trabajo corrigiendo la información de don Guillermo, para el mencionado siglo.<sup>4</sup>

El tema de la limpieza de sangre en Nueva España, si bien aparece referido en casi cualquier trabajo que trate sobre judíos, conversos, nobleza, corporaciones e instituciones virreinales, siempre en el trasfondo de la “exclusión”, no ha contado en los últimos años con numerosos seguidores que lo aborden de forma específica. Los escenarios principales de la limpieza de sangre, hasta donde mis pesquisas me permiten trazar, han sido los siguientes: Inquisición, Universidad, Colegio de Abogados, órdenes religiosas y un irremediable cajón de sastre en el que aparecen estudios en los que se privilegia el espacio geográfico, junto a otros que tratan el tema desde una visión de conjunto.

Sobre el primero de ellos, el Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición, si bien es la institución que produjo las probanzas más específicas sobre limpieza de sangre, tanto cronológica como numéricamente y del que se conservan expedientes desde el siglo xvi hasta el xix, no hay quien las haya estudiado de forma sistemática para los últimos siglos del virreinato. Solange Alberro nos habla en sus trabajos sobre Inquisición de una nómina bastante extensa de empleados del Santo Oficio, que irremediablemente debieron presentar una probanza; profundizar en ellas puede abrir nuevas perspectivas sobre las transformaciones que su aplicación y rigor ocasionaron en el tribunal.<sup>5</sup>

El Santo Oficio constituye el principal marco de referencia institucional para la reflexión que sobre el tema de la limpieza de sangre realizó Emi-

<sup>2</sup> Fernández de Recas, 1956.

<sup>3</sup> Morales, 1971.

<sup>4</sup> Sanchiz Ruiz, 2005.

<sup>5</sup> Alberro, 1988.

liano Frutta en su artículo "Limpieza de sangre y nobleza en el México colonial: la formación de un saber nobiliario (1571-1700)".<sup>6</sup> Se trata de un artículo en el que sin restar importancia al ejercicio de reflexión, sobresale la ausencia de trabajo sobre fuentes primarias. Asimismo son notorias las contradicciones en su postulado principal según el cual la limpieza de sangre "atañía sólo a un pequeño grupo, a una élite, a esos sectores más altos de la jerarquía social donde era posible un cierto grado de movilidad".<sup>7</sup> Frutta limita el alcance de la limpieza a "los miembros del escalón más alto de la pirámide social, y a la vieja aristocracia descendiente de conquistadores",<sup>8</sup> a la vez nos habla de la escasa representatividad del contingente de origen judío en Nueva España, al que vincula básicamente al sector de los ricos comerciantes. A claras luces se ve el desconocimiento de los sujetos que tuvieron que presentar probanza en la Inquisición, pues si bien había algunos individuos que procedían de los grupos que menciona, la gran mayoría conformaban los grupos medios de esa pirámide social. Las exclusiones constatadas nos hablan de que la ascendencia judía en Nueva España sí era un hecho fehaciente que llegó a afectar exclusiones inquisitoriales en el xvi e incluso en el xvii.

El ámbito universitario es quizá el que ha contado con mayores seguidores, todos ellos investigadores del entonces Centro de Estudios sobre la Universidad, sin que por ello podamos decir que el tema esté totalmente abordado.

Los fondos históricos universitarios vinculados a la limpieza de sangre, se encuentran a su vez distribuidos en dos grandes rubros: colegios y Universidad. El primero de ellos relativo a la provisión de una beca, el segundo concerniente a la obtención de grados.

Sobre el primero, los colegios, existe un intento de catalogación realizado por Georgina Flores Padilla en 1990 con el título de *Catálogo de la Serie Expedientes de Ingreso en el Ramo Secretaría del Fondo Colegio de San Ildefonso* y que fue presentado como tesina de licenciatura. Es un catálogo orientativo, que necesita de una revisión y sistematización ya que los índices no concuerdan siempre con los descriptores y la revisión de los propios expedientes revela la existencia de otras probanzas no contenidas en el catálogo. No obstante, este primer intento de descripción archivística reveló

<sup>6</sup> Frutta, 2002.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 228.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 225.

la existencia de un fondo de gran importancia que permitía intuir que en Nueva España se habían aplicado las prácticas de algunos de los colegios universitarios peninsulares. Georgina Flores Padilla, había realizado en su catálogo y a manera introductoria un interesante encuadramiento sobre limpieza de sangre y exclusión en Nueva España, el cual fue reelaborado años después en el artículo “Las informaciones de legitimidad, limpieza de sangre y buenas costumbres en el Archivo del Colegio de San Ildefonso de la ciudad de México”.<sup>9</sup>

Sobre el problema de la limpieza de sangre relativa a la obtención de grados mayores universitarios otros dos autores han incursionado en el análisis de las probanzas universitarias: Margarita Menegus Bonermann y Rodolfo Aguirre Salvador. Margarita Menegus, pionera en la temática, lo hizo en el artículo “La Real y Pontificia Universidad de México y los expedientes de limpieza de sangre”,<sup>10</sup> un trabajo que según la autora reveló la no incorporación de un específico estatuto de limpieza de sangre en la Universidad mexicana (con la exclusión de los judíos como ocurría en la Península), y dejaba abierta la puerta a lo ocurrido en los colegios. Rodolfo Aguirre Salvador, años después, condicionó las afirmaciones de Menegus en su artículo “Las informaciones de legitimidad y limpieza de sangre en la Real Universidad de México. Siglo XVIII”,<sup>11</sup> ya que según su análisis si bien la exclusión no estuvo presente como estatuto en el sentido estricto, en la práctica los candidatos a graduarse de licenciado y doctor debieron comprobar su pureza de sangre. Respecto a las probanzas de la Universidad hay que pulular por el Catálogo del Archivo General de la Nación, Ramo Universidad, en los numerosos expedientes de grados. En ellos la limpieza de sangre, a diferencia de lo que ocurre en Inquisición, forman parte de un todo en el que se incorporan otros requisitos tales como informes de legitimidad, actos de repetición, exámenes, tesis, actas de grado, entre otras.

Otro de los escenarios, el Colegio de Abogados, cuenta con un exhaustivo repertorio gracias a los estudios que sobre el mismo ha realizado Alejandro Mayagoitia Hagelstein y publicado de forma seriada en la revista *Ars*

<sup>9</sup> Flores Padilla, 2000.

<sup>10</sup> Menegus Bonermann, 1996.

<sup>11</sup> Véase Aguirre Salvador, 2000. Dentro de la misma temática se encuentra su ponencia “Limpieza de sangre y exclusión social en la Real Universidad de México. Siglo XVIII” presentada en el IV Congreso Iberoamericano de Historia de la Educación Latinoamericana, Santiago de Chile, 24-29 de mayo de 1998.

juris de la Universidad Panamericana bajo el título: “Acerca de la calidad de los matriculados en el Ilustre y Real Colegio de Abogados en México: un discurso indiano sobre la limpieza de sangre”<sup>12</sup> y “Aspirantes al ilustre y real colegio de abogados de México: Extractos de sus informaciones de limpieza de sangre (1760-1823)”.<sup>13</sup> El trabajo de Mayagoitia además de una interesante reflexión sobre el problema de la negritud en la sociedad novohispana, aborda la limpieza de sangre desde diferentes aspectos: tanto la dependencia normativa del Colegio de Abogados de México con la del Colegio de Abogados de Madrid (fundado en 1760), los problemas que suscitó su aplicación en el seno del colegio mexicano, y la riquísima información sobre las familias de los candidatos contenida en los mencionados extractos en los cuales además de las referencias genealógicas están anotados y comentados por el autor aquellos casos en los que hubo alguna irregularidad.

Uno de los más reciente estudios sobre limpieza de sangre, realizado en y sobre México, aborda la práctica en las órdenes religiosas. Éste fue elaborado por Carmen Paulina Zaldívar Salinas, con su tesis de licenciatura: *Cristianos viejos en la Iglesia novohispana. Limpieza de sangre en la Provincia de San Diego. 1617-1730*.<sup>14</sup> Zaldívar Salinas llena con su estudio una laguna historiográfica dentro del estudio de la familia de franciscanos<sup>15</sup> y realiza su estudio teniendo como meta el seguimiento del requerimiento de la limpieza de sangre en la provincia de San Diego de México entre 1617-1730, trabajo que pudo ser realizado al encontrarse concentradas las probanzas en el Archivo Histórico del Convento de Churubusco.

Difíciles de clasificar son aquellos trabajos que abordan las probanzas de limpieza de sangre sin un principio de procedencia archivística. Por ejemplo Norma Angélica Castillo Palma,<sup>16</sup> realizó asimismo una tesis doctoral presentada en la École des Hautes Études en Sciences Sociales de París titulada *Economie, métissage et mariages mixtes dans une ville mexicaine: Cholula 1649-1796*. En su trabajo abordó el tema de la limpieza de sangre como un mecanismo de restricción para el acceso de las élites, temática sobre la que volvió en el artículo “Los estatutos de ‘pureza de sangre’ como medio de acceso a las élites: el caso de la región de Puebla”.<sup>17</sup> Partiendo del hecho

<sup>12</sup> Mayagoitia Hagelstein, 1998.

<sup>13</sup> Mayagoitia Hagelstein, 1999-2001.

<sup>14</sup> Zaldívar Salinas, 2006.

<sup>15</sup> Corvera Poiré, 1995.

<sup>16</sup> Castillo Palma, 1996.

<sup>17</sup> Castillo Palma, 1998.

de que las probanzas trataban de eliminar sujetos de los cargos municipales y de las órdenes religiosas, por la vía de la información del linaje, y tras una lograda síntesis histórica del problema en España, Castillo Palma abordó la problemática ocurrida sobre los indios americanos y las castas coloniales ante el mestizaje por la necesidad de probar lo que había de español en el linaje. Según la autora hubo cierto rigor durante el siglo xvii, convirtiéndose en algunos casos durante los siglos posteriores en una práctica fraudulenta. Su trabajo con un trasfondo racial, más que religioso, hacía hincapié en las llamadas “castas inferiores” (mestizos y afromestizos, salpicados de conceptos como ilegitimidad e infamia). Su análisis principalmente realizado sobre la población mestiza le llevó a afirmar que la exclusión de dichos mestizos obedecía a la suposición de que su existencia no era sino el producto de las relaciones licenciosas entre sectores de la sociedad que en teoría no debían mezclarse, y como consecuencia los estatutos basados en la “pureza de sangre” en América se convirtieron en una forma de perpetuar en el poder político y económico a la élite europea peninsular. Respecto al problema de la limpieza de sangre, la autora propone que los indios fueron considerados cristianos nuevos, equiparándolos por tanto a la situación que padecieron moriscos y judeoconversos. Los casos analizados abordan probanzas eclesiásticas, informaciones matrimoniales, y otras incluidas en procesos penales, de disenso. En donde y dado que para la autora en Nueva España demostrar la nobleza fue un fenómeno que corrió aparejado a la limpieza de sangre, analiza otras demostraciones de nobleza de sangre española e indígena.

También con un marco geográfico, si bien con incidencia en la explotación genealógica de la fuente, está el trabajo de Lilia E. Villanueva de Cavazos titulado *Familias de Nuevo León. Su limpieza de sangre*.<sup>18</sup> Un libro que versa sobre los expedientes conservados en el Archivo Municipal de Monterrey con orígenes muy diversos: desde informaciones para pasar a Indias así como otros por matrimonios desiguales, acceso a capellanías, en las que se mezclan informaciones de legitimidad, limpieza y reputación de nobleza e hidalguía. Una mezcolanza que sin lugar a dudas influyó en uno de los problemas medulares que permea la limpieza de sangre: su confusión con la calidad de nobleza.

Los trabajos de María Elena Martínez: tanto su tesis *The Spanish concept of 'limpieza de sangre' and the emergence of the 'race/caste system' in the Viceroy-*

<sup>18</sup> Villanueva de Cavazos, 1993.

yalty of New Spain,<sup>19</sup> como su artículo “The black blood of New Spain: limpieza de sangre, racial violence an gendered power in early Colonial México”<sup>20</sup> así como su anunciado estudio *Genealogical fictions: limpieza de sangre, religion, and gender in Colonial México*<sup>21</sup> rebasan el marco institucional o geográfico local, que hasta ahora han tenido los estudios sobre limpieza de sangre en Nueva España.

#### LOS ESPACIOS DE LA LIMPIEZA DE SANGRE EN NUEVA ESPAÑA

Parafraseando a Ángel Rafael Almarza Villalobos,<sup>22</sup> la transferencia de la idea de limpieza de sangre hacia el Nuevo Mundo, parte desde luego de un principio de control, orden social, político y religioso de las provincias de ultramar por parte de la Península. Y resultó un mecanismo efectivo para excluir no sólo a los descendientes de judeoconversos de las instituciones civiles, militares y eclesiásticas hispanoamericanas, sino posteriormente a los nativos de América, y a los africanos y sus descendientes. La limpieza de sangre constituyó parte de la base ideológica de un sistema tanto de estratificación social jerárquico, como de valores: aplicado y respaldado por el sector español en América (una gran parte del cual no se olvide había cubierto el requisito de limpieza para pasar al Nuevo Mundo). Y si bien en el nivel jerárquico constituyó un importante filtro racial, es necesario destacar, de cara a un debate, que no consiguió que todos los que demostraron limpieza de sangre pasaran “ipso facto” a formar parte de la élite. Sus repercusiones más fehacientes habrá que encontrarlas en los resultados sobre el sistema de valores acerca de la familia con especial énfasis en el matrimonio y la dirección en la elección de los cónyuges de la descendencia, así como de otros conceptos tan complejos que afectan la distinción, el honor, la fama, el estatus y el prestigio entre otros.

Los espacios en los que era requerida la limpieza de sangre en Nueva España, constituyen un amplio universo hasta cierto punto desconocido. Si bien los historiadores han manifestado una profusión de su aplicación en múltiples corporaciones, no contamos con un “censo” de espacios en donde se solicitase. La informatización de los fondos del Archivo General de la

<sup>19</sup> Martínez, 2001.

<sup>20</sup> Martínez, 2004.

<sup>21</sup> Martínez, 2008.

<sup>22</sup> Almarza Villalobos, 2005, p. 306.

Nación permiten saber que existen 26 ramos en los que hay probanzas de limpieza para asuntos tan variados como el ingreso a cargos de ayuntamiento (regidores, alguaciles mayores, alcaldes de la Santa Hermandad), al sacerdocio, a conventos, hospitales, órdenes religiosas (jesuitas), oficios en la Casa de Moneda, cargos en la Real Lotería, escribanías, contadurías, colegios (tanto novohispanos como peninsulares). A este universo habría que sumar las informaciones contenidas en los protocolos de los escribanos que llegan a hablarnos del requisito incluso para los zapateros, o los de otros tribunales,<sup>23</sup> como el del Protomedicato, que conserva su propia documentación,<sup>24</sup> ayuntamientos y arzobispados. Y ni que decir de las probanzas para el ingreso a otras órdenes religiosas como las que existen en el Archivo Histórico de la Biblioteca Eusebio Dávalos Hurtado” del Museo de Antropología e Historia, dispersas en más de 387 volúmenes. De ellas, las referidas a los franciscanos han sido abordadas por Francisco Morales y aparecen indicadas en su *Inventario del Fondo Franciscano del Museo de Antropología e Historia de México*.<sup>25</sup>

Cada uno de estos espacios contó con un *modus operandi* distinto, un nivel de exigencia diferente, y a la vez, intuyo, con una evolución particular, que afecta la misma conformación de las probanzas: la cantidad de declaraciones testificales, el número de generaciones sobre las que inquirir y las diferentes “razas”, castas o grupos sociales a los que excluir. Mientras no contemos con mayores estudios espacio-temporales, es muy difícil establecer generalidades sobre la aplicación de la limpieza de sangre en Nueva España y sus consecuencias y resortes sociales, cuanto menos realizar un estudio comparativo institucional, ni incluso secular.

<sup>23</sup> Si bien Norma Angélica Castillo Palma informa de la existencia de probanzas para ingresar al Tribunal del Consulado de comerciantes de México, desconozco el origen de tal afirmación. Sus ordenanzas sólo estipulaban “que sean casados o viudos, mayores 25 años, propietarios de casa en la ciudad, no sean extranjeros, criados, escribanos, ni tengan tienda pública de oficio” (el incumplimiento de esta última ocasionó numerosas inspecciones rutinarias).

<sup>24</sup> La Guía del Archivo Histórico de la Facultad de Medicina, en el Fondo Real Tribunal del Protomedicato, reporta entre las materias de los 16 volúmenes la existencia de certificaciones de pureza de sangre y de buenas costumbres. Intuyo que la riqueza y variedad de las mismas deben ir acorde a la variedad presentada en otros fondos como los universitarios. Según Francisco Fernández del Castillo y Alicia Hernández Torres en el Tribunal del Protomedicato en la Nueva España, la limpieza de sangre de los que solicitaban examen se reducía a una declaración escrita que la justificaba.

<sup>25</sup> Morales, 1978.

Ahora bien, de manera sucinta, veamos qué se conoce de esos espacios a partir de los estudios con los que contamos.

En el ámbito colegial. Tal como lo recoge Georgina Flores,<sup>26</sup> para el Colegio de San Ildefonso (fundado en 1588), éste se reguló por diferentes constituciones teniendo noticia de las de 1779, 1848 y 1850. Desconozco si hubo unas constituciones que reglamentaran el acceso para el siglo *xvi* y *xvii*, probablemente heredera de las constituciones del de San Pedro y San Pablo, al que se fusionó, pues ningún autor consultado lo manifiesta. Para el siglo *xviii* la aplicación del rigorismo de las probanzas había mermado tanto que las constituciones de 1779 señalaron que los estudiantes debían entregar al secretario del colegio sus partidas de bautismo e informaciones de legitimidad, limpieza o pureza de sangre, arreglada conducta y sanos procedimientos, lo cual derivó en un pequeño escrito en donde todo ello quedaba la mayor de las veces contenido en un párrafo.<sup>27</sup>

En la Universidad la limpieza de sangre se volvía parte fundamental al momento de la obtención de grados. El estudio ya referido de Margarita Menegus Bonermann<sup>28</sup> parte de la exclusión que introdujo las constituciones de Palafox de 1645 y que afectaba la obtención de grado para los penitenciados por el Santo Oficio, además de la exclusión a negros, mulatos, chinos, morenos, esclavos (aceptando eso sí a indios por ser vasallos libres de su majestad). No obstante, la Universidad no se vio libre de las argucias legales para salvar los escollos y Menegus ilustra su comunicación con el análisis de un expediente del siglo *xviii* (1762) en el que se atendía una denuncia contra Manuel María de Arellano acusado de ser hijo de una mulata. El asunto se ventiló hábilmente arguyendo que “desde el derecho romano la mujer gozaba de la nobleza del marido por participación”, y en donde cuarterones y espurios, no son considerados como restringidos. En la Universidad novohispana del *xviii* según Aguirre Salvador,<sup>29</sup> no se perseguía tanto la impureza de sangre sino más bien se cumplía con una costumbre que exigía la corporación para perpetuar su lugar en la sociedad. En todo ello prevalecían las ideas de apego a la tradición y guardar las formas, sin importar el origen verdadero del aspirante, fenómeno que el autor ilustra con 35 casos

<sup>26</sup> Flores Padilla, 2000.

<sup>27</sup> Para 1848, erradicado el requisito de limpieza, los aspirantes sólo entregaban un memorial-certificación de estudios y en 1850 se especifica que la información al secretario acreditaría moralidad, buena educación y sanidad física.

<sup>28</sup> Menegus Bonermann, 1996.

<sup>29</sup> Aguirre Salvador, 2000.

de irregularidad respecto a la calidad social de los aspirantes a los grados universitarios. Aguirre analiza la limpieza de sangre universitaria con base en la tesis de Garavaglia y Grosso según la cual las distinciones dejaban de ser puramente raciales, imponiéndose un régimen de clases sociales, dentro de las cuales aun cabrían distinciones raciales.

El análisis realizado por Mayagoitia sobre el Colegio de Abogados nos habla de una institución en donde la implantación del rigorismo de las probanzas tuvo sus altibajos: al principio una enorme laxitud con las repercusiones de desprestigio social por contar con población afromestiza y finalmente, desde 1764, la estructuración de un auténtico estatuto adaptado a la realidad novohispana y diseñado con la intención de tener cierta moderación. No fue una rígida exclusión ni una laxa inclusión. Esta exclusión de la negritud (abordada también por María Elena Martínez, partiendo de la conspiración de 1612), tiene un espacio privilegiado de estudio en cómo se aplicó en el Tribunal del Protomedicato autorizado desde 1699 para examinar directamente a sus agremiados, pues negros y castas según Fernández del Castillo desprestigiaban la labor de los médicos.

De otros espacios como el de las órdenes regulares partiendo de la base de una enorme laguna para la mayoría de las órdenes, los trabajos de Francisco Morales para el siglo xvii sobre los franciscanos, muestra un ambiente más preocupado por el ingreso de indígenas y mestizos que por el problema judío. Como tónica global de la aplicación del estatuto de limpieza en la orden, Morales concluye que las exclusiones estuvieron sujetas a varias y múltiples excepciones, variando de caso en caso y dependiendo en todo momento de la mentalidad de los superiores.<sup>30</sup> El estudio de la provincia de San Diego, de Zaldívar Salinas permite conocer que de 1602 a 1617 hubo, atendiendo cuestiones fundacionales, una imposición de exclusión solamente para judeoconversos y moriscos.<sup>31</sup> La segregación de indios y descendientes de trabajadores mecánicos fue incrementándose a partir de 1619. La orden vivió desde 1641 un cuestionamiento de fondo debido a la llegada de un enorme contingente novohispano y concretamente con la solicitud de ingreso de José Cano Moctezuma. En especial se cuestionaba a los varones que se estaban posicionando en la orden como consecuencia de sus calidades que diferían de las españolas. Para Zaldívar, la segunda mitad del siglo xvii parece ser el periodo clave para entender la conformación de

<sup>30</sup> Morales, 1971; 1973.

<sup>31</sup> Zaldívar Salinas, 2006.

un sistema de diferenciación social novohispano que atacó —en lo que respecta a la orden— a la población mestiza (aparentemente no es posible estudiar en los expedientes dieguinos la exclusión a la población negra). Un periodo en el que si bien a nivel individual puede estar repleto de multitud de manchas encubiertas, difíciles de dilucidar, y que la convirtieron en una mera costumbre, la aplicación de la limpieza de sangre como requisito de ingreso, buscó sobre todo reforzar la “pulcritud” institucional frente a la metrópoli y a la “pública voz”.

### UNA REFLEXIÓN SOBRE LAS CALIDADES EN LA SOCIEDAD NOVOHISPANA

El cubrir las formas como ocurrió entre los dieguinos (con casos de filtración de “manchados” en el siglo XVIII), aparece desde el momento mismo de pasar a Indias, con unas probanzas en donde se hacía constar (no siempre comprobar) variados presupuestos: soltería, limpieza de sangre, legitimidad. Las preguntas de los interrogatorios trataban de cubrir todos esos apartados. Mientras que demostrar la soltería tenía valor para ese determinado momento, no resulta extraño encontrarse que años después, para comprobar legitimidad y limpieza de sangre se saque a relucir aquella probanza. Unas probanzas en donde solía mezclarse el proceder de hidalgos con el hecho de ser limpios de sangre, y que hay que tener presente, a la hora de abordar el proceso de distorsión que ocurrió en América sobre el concepto de “calidad” de las personas.

En 1989 afirmé que la limpieza de sangre podía considerarse una situación “pre o paranobiliaria” influido por el hecho de que esa confusión en las licencias a Indias era resultado de un imaginario social; también en la repercusión profesional que ocasionaron las probanzas a quien la había realizado y que se reflejaba en un *cursus honorum*, una afirmación que sigue contando con numerosos seguidores. En la actualidad, creo que tal aseveración requiere de una mayor reflexión. La sangre fue utilizada como sinónimo de “vehículo transmisor”, así por noble de sangre; se entendía el ser descendiente de hidalgos, y por limpio de sangre ser descendiente de los no excluidos. Sin embargo, que a unos y a otros se les considerase más óptimos para acceder a un puesto público o pasar a Indias, no debe implicar una confusión entre ambas calidades. De hecho la prueba de limpieza de sangre no constituye dentro del derecho nobiliario una prueba positiva de nobleza.

La calidad, sea cual fuere, requería, para demostrarse, los llamados actos positivos:

---

Recopi- lación	ACTOS POSITIVOS: tres de limpieza ó nobleza en qualquier linage adquieren derecho real para su calidad á los descendientes de la linea, aunque sean ganados en diferentes Consejos, Colegios ó Comunidad, l. 35. § <i>Recop. y Autos</i> 31. 33. y 35. <i>art. Estudios.</i>
-------------------	--

---

Y la limpieza de sangre, como tal calidad, tenía sus propios actos positivos, tal como refiere el teatro de la Legislación Universal de España e Indias de Antonio Xavier Pérez y López:

Los tres actos positivos que para la limpieza hacen cosa juzgada, y se concedieron á los Colegiales de Salamanca, Valladolid, Alcalá y Sevilla, obren el mismo efecto con los de Bolonia, *Auto* 11. *id.*; y con el de Fonseca, *Auto* 31, *ibi*; y con el de San Felipe y Santiago de Alcalá, *Auto* 33. *alli*; y con el de Santa Catalina Martir de Granada, *Auto* 35. *ibi*.

Tres probanzas positivas de limpieza de sangre simplemente daban calidad de limpio, más no de noble. Y algo más necesario de recalcar: el ser noble no implicaba para nada ser miembro de alguna élite. La nobleza era un estatus de privilegio, que de acuerdo con códigos mentales fuertemente implantados en la época, goza de un grado de consideración honorífica, asociado por norma general a su origen en el seno de una determinada familia. En España su mayor repercusión fue la exención fiscal. Pero la realidad del estamento nobiliario español nos habla de un heterogéneo entramado de grupos (algunos asimilados otros no), pero nunca fue un grupo homogéneo. No dudo que la calidad de limpio de sangre, pudo tener resortes políticos y sociales en Nueva España, sin embargo serán otras calidades como la de "benemérito en Indias" las que traten de encontrar mayor acercamiento al ámbito nobiliario, sin que consigan llegar a ser considerados como tales. Si bien los beneméritos y sus descendientes reclamarán en memoriales de méritos y servicios tal condición, no ocurre lo mismo con los descendientes de los limpios de sangre. Si es cierto que el discurso de las probanzas de limpieza de sangre suele hacer referencia al conocimiento inmemorial de los antepasados y a ser éstos reputados muchas veces por nobles, haciendo una mezcla de calidades que si fue difícil de deslindar a los contemporáneos, más lo es en la actualidad cuando en los historiadores permea un gran desconocimiento del derecho nobiliario.

Toda afirmación tan categórica tiene sus matices y si bien en su origen las probanzas de limpieza de sangre no fueron un distintivo de nobleza, cuando éstas pasaron a Nueva España, en el siglo xvi, nos queda la duda si fueron conscientemente utilizadas por la población hispana para que accediendo a cargos que conferían honor en la sociedad y por tanto creaban una clara distinción, se creara una “nobleza personal” (“aquella que conllevaba el desempeño de determinados cargos civiles y militares”). La posesión de la nobleza personal durante tres generaciones consecutivas por línea de varón daba origen a la nobleza de sangre.

Ahora bien ¿por qué la calidad de los “españoles de América” fue tan vituperada en la Península? ¿Qué tanto debe ese cuestionamiento al deterioro del rigorismo en las probanzas realizadas en América? Junto a las averiguaciones para concederse hábitos de órdenes militares a comerciantes, las probanzas de limpieza de sangre fueron las más criticadas por la serie de trampas y engaños que se realizaban: testigos falsos o comprados, parcialidad de los pesquisidores, y un largo etcétera. No es extraño encontrar en las deposiciones que los testigos participan de una “amnesia generalizada” y no recordaban nada. Y si meditamos sobre la exclusión judeoconversa, para el siglo xviii, el mayor cuantitativamente de probanzas realizadas, la cantidad de descendientes de judeoconvertos en Nueva España tuvo que haberse multiplicado meteóricamente de los 10 000 individuos calculados para principios del xvii.<sup>32</sup> Un hecho que nos remite a una enorme duda: ¿cuántos de esos descendientes eran conscientes de su origen?

A medida que pasan los años dedicado a la investigación sobre la reconstrucción de familias, me he percatado que sólo un muy pequeño sector de la población (principalmente vinculado a casas nobles) tiene noticia certera de quiénes fueron sus antepasados. Individuos que hablan de alguna de sus abuelas como fulana Pérez por no recordar su nombre son recurrentes (lejos de sospecha de credo religioso) y los encontramos no sólo en probanzas de filiación y limpieza de sangre —en donde cabría la duda de que se esté ocultando algo— sino también en probanzas para obtener un hábito de alguna de las órdenes militares, o para entrar en la religión.

El olvido del linaje parece ser más frecuente en la sociedad de lo que hasta ahora los estudios sobre los grupos de élite tratan de mostrarnos al hablar de árboles genealógicos e ilustres prosapias. Los guanajuatenses Sar-

<sup>32</sup> Wachtel, 1999, p. 21.

daneta Legazpi, de origen vasco, hidalgos por todos los costados, y poderosos por las minas, al presentar probanza para un hábito de una orden militar, ignoraban a tal grado su filiación que presentaron pruebas con homónimos y dudo mucho que buscaran burlar al Consejo de Órdenes. Los manchegos Ruiz de Albornoz, incluidos como pecheros por tres generaciones en los padrones de Villar de Cañas, de repente encuentran una ejecutoria de hidalguía a un antepasado y con ello abren pleitos para que se les reconozca como hidalgos. Ambos casos, en uno y otro lado del océano, son de llamar la atención, puesto que a pesar de tratarse de algo tan fundamental en la sociedad del momento como el hábito de una orden o la exención de impuestos, se produjo el olvido genealógico. ¿Cuanto más no se produjo cuando se trataba de obviar una mácula de exclusión como la ascendencia judeoconversa?

No podemos dejar de pensar que sí hubo quien eran consciente de su tacha genealógica y trató de burlar a las corporaciones ingraesando a ellas, pero asimismo creo que debemos dar un margen de duda a que una parte considerable de quienes presentaron probanza y posteriormente se descubrió ser de los excluidos pudo haber obrado de buena fe. Creo que los historiadores tenemos un mayor reto en tratar de dilucidar no tanto esas supuestas burlas a la exclusión, sino los mecanismos utilizados por las familias de la “sociedad novohispana incluida” que permitieron conservar la “pública voz y fama” de su calidad, y cómo afectó a su desarrollo el mestizaje.

#### LA PRÁCTICA DE EXCLUSIÓN EN EL TRIBUNAL DEL SANTO OFICIO DE NUEVA ESPAÑA

En las probanzas de limpieza de sangre realizadas en el Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición, a lo largo del siglo xvi, hubo una triple exclusión: la primera deriva de la propia naturaleza de la probanza, y por tanto excluyó a quienes conscientes de ser descendientes de judeoconversos, o con sospechas sobre su origen, no solicitaron incorporarse al tribunal; la segunda se produjo al no concederse el cargo solicitado tras haber realizado la probanza, y si bien el listado es significativo (48 expedientes, esto es el 15% de solicitudes no aprobadas) no tenemos en todos los casos glosa o anotación marginal que permita saber el porqué de su rechazo, la tercera se abarcará más adelante.

Tabla 1. Pretendientes reprobados a un cargo en el Tribunal de la Santa Inquisición de México, siglo *xvi*

<i>Candidatos</i>	<i>Nacimiento</i>	<i>Sede</i>
Manuel de Encinas Tovar	Valladolid	Acapulco
Jaime García Vellot	Valencia	Acapulco
Andrés de Angulo	Guadalajara	Puebla
Diego Martínez	Granada	Puebla
Juan Mexía del Águila	Badajoz	Puebla
Diego Gómez	Badajoz	Puebla
Francisco Martínez	Sevilla	Puebla
Antonio Núñez		Puebla
Fray Diego Martínez	Burgos	Puebla
Pedro de Anzures	Toledo	Puebla
Francisco Sánchez	Sevilla	Veracruz
Antonio Gómez Páez		Antequerá, Oaxaca
Francisco de Cabrera		Antequerá, Oaxaca
Francisco de Alavés		Antequerá, Oaxaca
Gregorio de Quintana	Valladolid	Pánuco
Nicolás de Santa María	Salamanca	Mérida, Yucatán
Jerónimo López de Castro	Puebla	Mérida, Yucatán
Pedro de Heredia	Vizcaya	Chiapas
Fray Lucas Gallego	Palencia	Chiapas
Gonzalo de San Román	Badajoz	Guatemala
Gabriel Mejía	Segovia	Guatemala
Fray Alonso de la Morería	Valladolid	Guatemala
Fray Juan de Castro	Salamanca	Guatemala
Pedro Suárez de Toledo		Guatemala
Diego Martín de Angulo		Guatemala
Diego de Villegas		Guatemala
Miguel González de la Puente	Logroño	Guatemala
Gómez Cerón de Herrera	Málaga	León, Nicaragua
Alonso de Espino	Canarias	León, Nicaragua
Luis de Mercado	Valladolid	León, Nicaragua
Andrés Márquez		Granada, Nicaragua
Diego Sánchez Caballero	Badajoz	Valladolid, Michoacán
Alonso de Pareja	Zamora	Valladolid, Michoacán
Juan de Salcedo	Burgos	Zamora, Michoacán
Gregorio de Quintana	Valladolid	Zacatecas
Alonso Hernández	Badajoz	Zacatecas
Felipe Lazcano	Burgos	Zacatecas
Pedro de Medina		Fresnillo, Zacatecas
Juan de Soto	Badajoz	Sombrerete
Antonio Conde	Segovia	Guadalajara
Fernando Gómez de Rivera	Sevilla	Guadalajara
Diego Vázquez de Mercado	Albacete	Manila, Filipinas
Andrés de la Torre		Manila, Filipinas
Nicolás de Salcedo		Manila, Filipinas
Juan de Vioate	Vizcaya	Ilocos, Filipinas
Diego de Guevara	Valladolid	Honduras
Alonso Guillén	Sevilla	Honduras
García de Salazar	Palencia	Temascaltepec

Fuente: AGN, Inquisición.

Sólo en tres casos reprobados podemos deducir motivos de exclusión que afectan el origen judeoconverso, la ascendencia de esclavos y el mestizaje:

1594. Manuel de Encinas Tovar, natural de Medina de Río Seco, presentó una genealogía en la que se hacía causante de los méritos alcanzados por su padre Antonio Torres, en servicio del duque de Alba en Flandes. Del abuelo materno asimismo se relataban los servicios realizados al almirante don Fadrique y el prestigio alcanzado que había ocasionado el que fueran enterrados sus abuelos, Cristóbal de Encinas y Leonor García, en el monasterio de San Francisco junto a la reja de la capilla mayor de los almirantes. No obstante uno de los testigos afirmó que la dicha Leonor era hija de un sastre, Francisco Alonso García, descendiente de marranos y de “fulana Cuadrado” descendiente de judíos de los que se convirtieron en tiempos de San Vicente. La afirmación fue suficiente para que no se siguiese adelante con la probanza.<sup>33</sup>

1583. Sobre Juan Mexía del Águila candidato para familiar en Puebla y natural de Badajoz, su aparente exclusión vino por la ascendencia de su esposa: Inés González de Figueroa, hija de Diego de Figueroa y nieta del licenciado Figueroa. Cuatro años después de cursada su solicitud, una averiguación realizada en Badajoz reveló un origen incierto del suegro de Mejía, pues según algunos era esclavo del licenciado Figueroa, según otros era hijo de un paje de Hernando de Sotomayor y de una esclava del licenciado Figueroa, que no se sabía si era esclava mora o negra.<sup>34</sup>

1596. Las pruebas de la esposa de Andrés Márquez parecen haberse detenido por las circunstancias que rodeaban su nacimiento (habido fuera del matrimonio) y el nacimiento asimismo de su padre Baltasar Carvallo, habido de las relaciones entre Juan Carvallo e Isabel Hernández antes de casar. Si bien el matrimonio subsiguiente lo había legitimado la dicha Isabel Hernández también llamada Mencía de Quiroga era según los testigos una india originaria del pueblo de Nicaragua, vestida en hábito de española.<sup>35</sup>

No obstante las hipótesis de exclusión abarcan un largo abanico de posibilidades y en ellas cabría la posibilidad de no haber completado la información (Gómez Páez), tratarse de individuos de los que los testigos conseguidos no conocen su genealogía (Andrés de Angulo), no aptos para

<sup>33</sup> AGN, Inquisición 67, exp. 6.

<sup>34</sup> AGN, Inquisición 191, exp. 12.

<sup>35</sup> AGN, Inquisición 201, exp. 3.

el ejercicio (Antonio Conde), individuos conflictivos (Pedro Suárez de Toledo, enfrentado con Francisco Ortiz), belicosos e inquietos (Alonso Hernández) o políticamente incorrectos (López de Castro, teniente de gobernador en Mérida), y desde luego la sospecha de un linaje no limpio. En todos ellos hay que remarcar que la duda lanzada por algún testigo o alguna autoridad enterada de las aspiraciones del candidato en cualquiera de los aspectos referidos podían ser suficientes para frenar el expediente, tal como le ocurrió a Nicolás de Santa María, canónigo en Nicaragua, quien no fue nombrado comisario allí por una carta de fray Andrés de Ocampo en la que dudaba de su limpieza, y recomendaba se diese el cargo a Diego López “por ser como es buen christiano viejo y limpio como consta de su título que tiene de comisario del Santo oficio de Toledo”.<sup>36</sup> La duda casi nunca demostrada fehacientemente —no se olvide— influía en la fama del sujeto.

Llama la atención que en algunos de los no agraciados los haya incluso con probanzas de nobleza y uso de escudo de armas, de otros cuñados de calificadores del Santo Oficio o sobrinos de contadores del propio tribunal e incluso un vasco Juan de Vioate, cuya ilustre filiación con las casas de Vioate en Mendaro y Barroeta en Marquina, lo dejaba fuera de toda duda de limpieza.

La tercera de las exclusiones constatadas en las probanzas estaba vinculada al cese de funciones de los proveídos con algún cargo. Un cese que podía obedecer a varias causas: abusos de autoridad, deudas, o aquellos que incurrieran en carácter “inquieto” y/o infamante. La más notoria de ellas era el descubrirse ascendencia judía en el linaje, lo cual pone en entredicho la supuesta rigidez de las probanzas.

Cristóbal de Miranda, natural del Puerto de Santa María, deán de la Santa Iglesia Catedral de Mérida, Yucatán, y nombrado comisario del Santo Oficio en Yucatán fue expulsado tras recibirse información hecha por la inquisición de Sevilla en 1575, constando ser bisnieto de quemados.<sup>37</sup>

Gaspar de Rojas Victoria, natural de Guadalajara, fue nombrado familiar del Santo Oficio en Puebla de los Ángeles en 1594 por una concesión avalada por las probanzas realizadas en la ciudad de México el 24 de julio de 1593, en la Puebla de los Ángeles el 29 de julio y el 11 de agosto de 1593, y en Tepozcolula el 6 de agosto del mismo año. En 1597 Gaspar de

<sup>36</sup> AGN, Inquisición 197, exp. 4.

<sup>37</sup> AGN, Inquisición 61, exp. 2-3; AGN, Inquisición 75, exp. 5, ff. 14-18.

Rojas tuvo la brillante idea de seguir pleito en Tlaxcala contra Pedro Martínez de Briones, por haberlo llamado “perro judío”.<sup>38</sup> Este hecho tuvo consecuencias y el tribunal inició nuevas pesquisas en el lugar de origen las cuales concluyeron en enero de 1602. Las deposiciones de los testigos residentes en España permitieron saber que tanto los abuelos paternos como maternos eran impuros, principalmente por el linaje de los Rojas. El apellido Rojas fue utilizado por este familiar en Nueva España pues en su tierra era simplemente Gaspar “El Rojo”, debía haberse apellidado Jofre Pérez, y el Victoria lo había tomado de su abuela materna.<sup>39</sup> Poco debió afectar el estigma de impureza a don Gaspar, pues en 1609 una real cédula lo designaba alguacil mayor de Chalco y Tlalmanalco.<sup>40</sup>

A Hernando Ortiz de Hinojosa, nombrado abogado y calificador del Santo Oficio en 1592, se le retiró el título un año después de su concesión por recibirse información del tribunal sevillano demostrando ser nieto por línea paterna de reconciliados. Ortiz de Hinojosa era originario de Sanlúcar de Barrameda, y había sido educado desde la infancia en Nueva España con un fraile dominico “deudo suyo”. Obtuvo el grado de doctor en teología y cánones y se desempeñó como catedrático de prima de teología en la Universidad mexicana. ¿En dónde queda el rigor de las pruebas universitarias para la obtención de grados? Los Ortiz de Hinojosa habían conseguido posicionarse convenientemente en la sociedad novohispana. De los hermanos de Hernando, Domingo ocupó varios corregimientos y se casó con una hija del doctor Francisco Ceynos, oidor de la Real Audiencia; otro hermano Pedro, fue clérigo de Huisquilucan; una de las hermanas Agustina casó con un encomendero. Pero de todo el grupo llama la atención que su sobrino fray Antonio de Hinojosa, dominico llegara a ser calificador del Consejo del Santo Oficio de la Inquisición en Madrid, por auto de 24 de mayo de 1625, aun cuando el Tribunal novohispano reprobó la limpieza de sangre en auto de 11 de mayo de 1623.<sup>41</sup> ¿Tráfico de influencias?

Juan de Salcedo, familiar de Michoacán realizó en 1581 la probanza. Seis años más tarde, en 1587, una nueva pesquisa descubrió que intervino un poderoso pariente en la aprobación de su expediente por encima de su origen judío pues era descendiente, por línea materna, del bachiller Barday, quemado por la Inquisición. Muchos de sus parientes habían sido presos y

<sup>38</sup> AGN, Inquisición 217, exp. 6.

<sup>39</sup> AGN, Inquisición 198, exp. 5.

<sup>40</sup> AGN, RCD 6, exp. 164.

<sup>41</sup> AGN, Inquisición 195, exp. 2.

penitenciados por el Santo Oficio.<sup>42</sup> Desprovisto del timbre honorífico Salcedo, sin embargo, pudo obtener varias mercedes de tierras y continuó como ganadero.

El doctor Hernando de Robles, llevaba una carrera brillante: egresado de la Universidad salmantina, alcalde de corte, oidor de la Real Audiencia, y en México consultor del Santo Oficio tras aprobársele su probanza por título del 25 de agosto de 1575. Hernando de Robles es el mejor representante de la construcción de una genealogía fraudulenta con conocimiento de causa. Declaró ser hijo de Alonso de Robles de Ciudad, natural de las montañas de León y de Isabel de Lara del Pozo, natural de Los Hinojosos, Cuenca. Nieto por línea paterna de Diego de Robles y por la materna de Hernando de Lara del Pozo. La manipulación de nombres y apellidos buscaba desde luego sortear la siguiente genealogía. Su abuelo paterno era Hernando Artacho; su padre, Alonso de Ciudad, natural de Ciudad Real, escribano público de Alcázar de Consuegra, casado con Isabel del Pozo, natural de Los Hinojosos, Cuenca.<sup>43</sup> En su probanza no aparecía desde luego mención a su hermana: María de Vascañana, mujer de Cristóbal de Zorita y ambos padres de Pedro de Vascañana y Francisco de Zorita, a los que el Tribunal del Santo Oficio de Cuenca procesó por descendientes de judaizantes. Por las pesquisas realizadas en la Inquisición toledana, el 13 de octubre de 1580, resultaba que el candidato era descendiente de “la generación de Atrachos que son conversos y penitenciados por el Santo Oficio y que en la iglesia parroquial de Alcázar, llamada Santa María, está un sambenito que dice Hernando Atracho que fue condenado y quemado por la Inquisición, éste era padre de Alonso de Ciudad”,<sup>44</sup> dicho sambenito estuvo encima del púlpito hacia el altar mayor y su proceso se llevó a cabo el 24 de febrero de 1484 siendo condenado y relajado en estatua por hereje judaizante ausente en Ciudad Real, con confiscación de bienes. La madre Isabel del Pozo fue cristiana y limpia. A Hernando de Robles se le cesaría del cargo el 11 de septiembre de 1581. Continuó desde luego como oidor de la Real Audiencia, sin problemas.

Junto a los casos anteriores también el incumplimiento del reglamento en cuanto al matrimonio entre iguales, es decir que la consorte fuese limpia, o en caso de ser soltero solicitar del tribunal permiso para contraer

<sup>42</sup> AGN, Inquisición 189, exp. 6.

<sup>43</sup> AGN, Inquisición 66, exp. 6.

<sup>44</sup> *Ibid.*

matrimonio, conllevó la exclusión. Ejemplificado en los casos de Marcos Rodríguez a quien se le quitó la posesión del cargo por haberse casado con doña Isabel de Velasco, natural de Sevilla y considerada “no limpia”<sup>45</sup> y el doctor Zaldierna de Mariaca, oidor de la Real Audiencia, casado en secreto y sin licencia con doña Leonor de Quiñones.<sup>46</sup>

En varios de los casos mencionados se constata que la exclusión a estos “españoles” no supuso un auténtico freno a su carrera socioprofesional y el tribunal novohispano cubrió al menos la forma expulsando a los “manchados”, sin embargo y para complicar este panorama formal nos queda el caso del doctor don Santiago de Vera, presidente de la Real Audiencia de Guadalajara, quien en 1583 solicitó una plaza de consultor en el Tribunal del Santo Oficio de Nueva España, y el cual resultó ser “confeso y descendiente de condenados y reconciliados por la ley de Moisen”, tanto por el lado paterno como materno. Sin embargo, las influencias del doctor Santiago de Vera consiguieron que el consejo de su majestad decretara sobre su ascendencia de forma tajante: “Y no se entrometan en esto”, con lo cual, y dada la autoridad del consejo sobre la Inquisición mexicana, el doctor Santiago de Vera pudo continuar con su carrera en los puestos de la alta administración y el gobierno de las provincias españolas en América.<sup>47</sup> La numerosa descendencia de don Santiago en Nueva España, entre la cual se encuentran muchos de los beneméritos de Nueva Galicia, y casas tan ilustres como los Altamirano y los Sosa Altamirano, salpicadas por tanto de judaísmo, no encontraron problema en acceder a los espacios en los que se requería limpieza.

#### A MANERA DE CONCLUSIÓN

Es un hecho innegable que al trasladarse a América las ideas e instituciones hispanas sufrieron cambios por insertarse en una realidad social distinta, y las probanzas inquisitoriales desde el siglo xvi si bien mantuvieron los principios de atención a la exclusión de los descendientes de judeoconversos comenzaron a atender exclusiones resultado del proceso de mestizaje. De esta forma la limpieza de sangre contribuyó a que la calidad racial de mestizo tuviera connotaciones negativas en su concepto social. Si bien en otros

<sup>45</sup> AGN, Inquisición 62, exp. 16.

<sup>46</sup> AGN, Inquisición 195, exp. 7.

<sup>47</sup> Miralles de Imperial, 1950.

espacios corporativos no hay constancia de que se aplicaran estatutos de limpieza de sangre, el concepto mismo de ascendencia sin mancha debió permear en su composición.

La averiguación de la limpieza de sangre en las probanzas novohispanas y como resultado de mecanismos aplicados desde España (licencias de pasajeros a Indias) nos hablan sobre la limpieza como un requisito adicional que los individuos debieron cubrir para tener una condición óptima de ingreso a una corporación.<sup>48</sup> Por ello creo que futuros estudios deberían atender al análisis de la calidad de “limpio de sangre” como uno más de los conceptos que van conformando los valores de una sociedad y por tanto vincularlos a la repercusión de la “legitimidad”, las “buenas costumbres” o incluso la “aptitud”, más que tratar de equipararla a la calidad de nobleza. Los estudios con los que contamos muestran que la aplicación de la limpieza de sangre en Nueva España (dispar tanto en espacios, como en los requisitos y las exclusiones, y más aún en el mantenimiento del rigor secular) es una clara evidencia de que las probanzas si bien trataron de conservar las formas, su aplicación degeneró en una rutina en la cual la habilidad (política, económica e incluso legal) del afectado pudo llegar a esquivarla.

#### BIBLIOGRAFÍA

- Aguirre Salvador, Rodolfo, 2000, “Las informaciones de legitimidad y limpieza de sangre en la Real Universidad de México. Siglo xviii”, en Villanueva Bazán (coord.), pp. 131-140.
- Alberro, Solange, 1988, *Inquisition et Société au Mexique. 1571-1700*, México, Centre d'Études Mexicaines et Centraméricaines.
- Almarza Villalobos, Ángel Rafael, 2005, “La limpieza de sangre en el Colegio de Abogados de Caracas a finales del siglo xviii”, en *Fronteras de la historia*, 10, pp. 305-328.
- Carmagnani, Marcelo, Alicia Hernández Chávez y Ruggiero Romano (eds.), 1999, *Para una historia de América II. Los nudos (I)*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Castañeda García, Carmen (coord.), 1998, *Círculos de poder en la Nueva España*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Miguel Ángel Porrúa.

<sup>48</sup> Junto al aspecto de un ingreso corporativo, con los beneficios de las redes sociales implícitas, no hay que olvidar que presentar una prueba de limpieza de sangre (si bien fehaciente, no siempre verdadera) se volvió asimismo imprescindible para realizar trámites que permitiesen acceder al disfrute de algo (capellanía, examen).

- Castillo Palma, Norma Angélica, 1996, *Economie, métissage et mariages mixtes dans une ville mexicaine: Cholula 1649-1796*, tesis de doctorado, École des Hautes Études en Sciences Sociales de París.
- , 1998, “Los estatutos de “pureza de sangre” como medio de acceso a las élites el caso de la región de Puebla”, en Castañeda García (coord.), pp. 105-130.
- Corvera Poiré, Marcela, 1995, *Estudio histórico de la familia de franciscanos descalzos en la provincia de San Diego de México, siglos XVI-XX*, tesis de doctorado, Universidad Complutense.
- España y América, 2005, *España y América: un escenario común. Actas de la XI Reunión Americana de Genealogía, Santiago de Compostela, 10 al 14 de septiembre de 2002*, Santiago de Compostela, Instituto de Estudios Gallegos «Padre Sarmiento».
- Fernández de Recas, Guillermo, 1956, *Aspirantes americanos a cargos del Santo Oficio: sus genealogías ascendentes*, México, Librería de Manuel Porrúa.
- Flores Padilla, Georgina, 2000, “Las informaciones de legitimidad, limpieza de sangre y buenas costumbres en el Archivo del Colegio de San Ildefonso de la ciudad de México”, en Villanueva Bazán (coord.), pp. 111-129.
- Frutta, Emiliano, 2002, “Limpieza de sangre y nobleza en el México colonial: la formación de un saber nobiliario (1571-1700)”, en *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas*, 39, pp. 217-235.
- Martínez, María Elena, 2001, *The Spanish Concept of 'limpieza de sangre' and the Emergence of the 'Race/Caste System' in the Viceroyalty of New Spain (México)*, tesis de doctorado, Universidad de Chicago.
- , 2004, “The Black Blood of New Spain: Limpieza de Sangre, Racial Violence and Gendered Power in Early Colonial México”, en *William and Mary Quarterly*, 61, pp. 479-520.
- , 2008, *Genealogical Fictions: Limpieza de Sangre, Religion, and Gender in Colonial Mexico*, Stanford, Stanford University Press.
- Mayagoitia Hagelstein, Alejandro, 1998, “Acercas de la calidad de los matriculados en el Ilustre y Real Colegio de Abogados en México: un discurso indiano sobre la limpieza de sangre”, en *Ars Juris*, 20, pp. 355-398.
- , 1999-2001, “Aspirantes al ilustre y real colegio de abogados de México: extractos de sus informaciones de limpieza de sangre (1760-1823)”, en *Ars Juris*, 21-24, 26, pp. 305-405; 309-407; 397-542; 271-459; 461-526, respectivamente.
- Menegus Bonermann, Margarita, 1996, “La Real y Pontificia Universidad de México y los expedientes de limpieza de sangre”, en Ramírez González y Pavón (comps.), pp. 427-440.
- Miralles de Imperial, Claudio, 1950, “El madrileño Santiago de Vera, sexto gobernador de Filipinas”, en *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, 56, pp. 557-575.

- Morales, Francisco, 1971, *Antecedentes sociales de los franciscanos en México en el siglo xvii*, tesis de doctorado en filosofía, School of Arts and Sciences, The Catholic University of America, Washington, D.C.
- , 1973, *Ethnic and Social Background of the Franciscan Friars in Seventeenth Century Mexico*, Washington, D.C., Academy of American Franciscan History.
- , 1978, *Inventario del Fondo Franciscano del Museo de Antropología e Historia de México*, Washington, D.C., Academy of American Franciscan History.
- Ramírez González, Clara Inés y Armando Pavón (comps.), 1996, *La universidad novohispana: corporación, gobierno y vida académica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Sanchiz Ruiz, Javier, 1989, *La limpieza de sangre en Nueva España: el funcionariado del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en México. Siglo xvi*, tesis de maestría en historia, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM.
- , 2005, “Fuentes genealógicas en México. Los expedientes de limpieza de sangre del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición. Adiciones a Aspirantes americanos a cargo del Santo Oficio. Sus genealogías ascendentes, de Guillermo Fernández de Recas (Siglo xvi)”, en *España y América*, pp. 99-115.
- Villanueva Bazán, Gustavo (coord.), 2000, *Teoría y práctica archivística II*, México, UNAM (Cuadernos del Archivo Histórico de la UNAM, 12).
- Villanueva de Cavazos, Lilia E., 1993, *Familias de Nuevo León. Su limpieza de sangre*, Monterrey, Ayuntamiento de Monterrey.
- Wachtel, Nathan, 1999, “Una América subterránea. Redes y religiosidades marranas”, en Carmagnani, Hernández Chávez y Romano (eds.), pp. 13-54.
- Zaldívar Salinas, Carmen Paulina, 2006, *Cristianos viejos en la Iglesia novohispana. Limpieza de sangre en la Provincia de San Diego. 1617-1730*, tesis de licenciatura en historia, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM.



PUREZA, PRESTIGIO Y LETRAS EN LIMA COLONIAL.  
EL CONFLICTO ENTRE EL COLEGIO DE SAN MARTÍN  
Y EL COLEGIO REAL DE SAN FELIPE Y SAN MARCOS (1590-1615)\*

ALEXANDRE COELLO DE LA ROSA

Universitat Pompeu Fabra

Consejo Superior de Investigaciones Científicas (España)

INTRODUCCIÓN

Desde la aparición de los primeros estatutos de limpieza de sangre en la Península Ibérica (siglos xv-xvi), historiadores y antropólogos (Albert A. Sicroff, Verena Stolcke, Francisco de Borja Medina, Jean-Paul Zúñiga, Max S. Hering Torres) se han interesado por los supuestos “defectos” que comportaban las mezclas de “sangres” en la construcción de “razas” o categorías étnico-sociales “puras”. Según el *Diccionario de Autoridades* (1732), *mezclarse* significa “confundirse unos linajes con otros de inferior calidad”.<sup>1</sup> El honor, en tanto que factor de integración, reforzó las vinculaciones hereditarias entre familia y linaje. Pero al mismo tiempo actuó como un principio discriminador de aquellos que aspiraban a ser recibidos como administradores, secretarios, consejeros o eclesiásticos.<sup>2</sup> La sangre actuaba como símbolo de la continuidad e integridad de los linajes cristianos. Cualquier mezcla con impuros, herejes y apóstatas implicaba una pérdida de honra, lo que obstaculizaba el ascenso social.<sup>3</sup>

Durante la V Congregación General (Roma, 23 de diciembre de 1593) la Compañía de Jesús aprobó los estatutos de limpieza de sangre, que pro-

\* Este trabajo forma parte de las investigaciones realizadas en el seno del grupo AH-CISP (Antropologia i Història de la Construcció de les Identitats Socials i Polítiques) del Departament d'Antropologia Social i Cultural de la Universitat Autònoma de Barcelona. Agradezco la amabilidad y exquisito trato de Sonia Herrera en la localización de los documentos de la Biblioteca Nacional del Perú (BNP), así como los útiles comentarios de Max S. Hering Torres, Bernd Hausberger y Nikolaus Böttcher en la versión final del texto.

<sup>1</sup> Citado en Ares, 2004, p. 194.

<sup>2</sup> Cuat Moner, 1991, pp. 89-90.

<sup>3</sup> Maravall, 1979, p. 41.

hibían la admisión de los *confesos* o cristianos nuevos en la orden ignaciana.<sup>4</sup> Historiadores jesuitas, como Antonio Astrain,<sup>5</sup> y Francisco de Borja Medina,<sup>6</sup> han sostenido que dichos estatutos —y los aprobados entre el 21 de febrero y el 29 de marzo de 1608 (decreto 28)— respondieron a los temores de los jesuitas de verse desacreditados por la presencia de judeoconversos en sus filas.<sup>7</sup> A principios del siglo xvii, en Lima colonial, el Colegio Real de San Martín y el Seminario de Toribio Alfonso de Mogrovejo aceptaron a muchos estudiantes criollos de provincias, mientras que el Colegio Real de San Felipe se enorgullecía de alojar solamente a las personas más nobles, aventajadas y dignas del virreinato. Las autoridades metropolitanas les ofrecieron cambiar las armas por las letras, dando salida a sus ambiciones económicas y de ennoblecimiento social.<sup>8</sup> A finales del siglo xvi, los colegios, escuelas y universidades, como instituciones corporativas, jugaron un papel fundamental en la burocratización del poder colonial. Los jesuitas replantearon estas corporaciones como centros de enseñanza, permitiendo el acceso de los “hijos de la tierra” a sus aulas. Pensamos que estas transformaciones no pueden desligarse de la consolidación del criollo como categoría social emergente, permitiéndonos entender los conflictos entre las instituciones educativas, las autoridades políticas y eclesiásticas del virreinato.

En este ensayo analizaremos la disputa que tuvo lugar entre el Colegio Real de San Martín y el Colegio Real de San Felipe en Lima colonial.<sup>9</sup> Se trataba de dos de las asociaciones docentes más prestigiosas de Lima que aspiraban al derecho de antigüedad, o preeminencia, y a las rentas, privilegios y prerrogativas que comportaba por parte de la Corona.<sup>10</sup> Mientras que

<sup>4</sup> Véanse Borja de Medina, 1988, pp. 20-22 y también Padberg, O’Keefe y McCarthy, 1994, pp. 204-205.

<sup>5</sup> Astrain, 1913.

<sup>6</sup> Borja de Medina, 1992.

<sup>7</sup> El mismo Borja de Medina ha señalado que muchos jesuitas andaluces estaban en contra de las políticas segregacionistas de Aquaviva. Al respecto, véase Borja de Medina, 1988; 1992. Sobre estos temas véase también Sicroff, 1985, p. 327.

<sup>8</sup> Monsalve, 1998.

<sup>9</sup> Como señala Guibovich, la falta de fuentes primarias dificulta enormemente la reconstrucción de la historia de algunos centros académicos, como el Colegio de San Martín (1582) o el colegio universitario de San Felipe y San Marcos (1589) en Lima colonial. Guibovich, 1993, pp. 272-273.

<sup>10</sup> Posteriormente, se fundaron en Lima el colegio de San Ildefonso, regentado por agustinos (1608-1826), el de San Buenaventura de Nuestra Señora de Guadalupe, por franciscanos (1611-1825), el de San Pedro Nolasco, por mercedarios (1626-1825), y el

los rectores de San Felipe presumían ser un colegio mayor como los de Valladolid o Salamanca, el colegio jesuita —San Martín— era relegado al estatus de simple convictorio, casa de recogimiento o comunidad de estudiantes (pobres) de poca edad sin dignidad ni linaje, que contribuían con rentas a su sostenimiento y pupilaje.<sup>11</sup> Pero había más. Consideraban que para entrar en su colegio se “requerían más y mayores calidades”, mientras que en el Seminario y el Colegio de San Martín no se requería la misma calidad, o méritos, “sin mirar más que la paga”, y por esta razón “son indios, los que entran a título, y color de mestizos”.<sup>12</sup> ¿Fue una actitud generalizada para identificar y excluir a los colegiales cuyos linajes no eran *ex puro sanguine procedentes*? ¿O más bien un instrumento utilizado por los sectores conservadores de Lima para distinguirse de la “gente baja, plebeya y sin linaje” mediante un nuevo sistema discriminatorio basado en la “pigmentocracia”?<sup>13</sup>

Para protegerse de los “mezclados de sangres impuras” (judeoconvertos, mestizos), los provinciales y rectores de la Compañía de Jesús aplicaron los estatutos de limpieza de sangre en la selección de sus estudiantes en los colegios de Lima (San Pablo y San Martín). En teoría, a los mestizos (comúnmente ilegítimos descendientes de padres español y madre india) y *convertos* (cristianos nuevos) no se les permitía la entrada en los colegios jesuitas. Eran sospechosos de transmitir una herejía o “deshonra” que podían contaminar a los demás cristianos.<sup>14</sup>

de Santo Tomás de Aquino, por dominicos (1645-1826), al respecto véase Mac Lean y Estenós, 1943, p. 35; Hampe Martínez, 2004, p. 161; así como los trabajos de la *Revista Peruana de Historia Eclesiástica* contenidos en el número 1.

<sup>11</sup> “Del derecho de antigüedad del Colegio de San Martín de la Ciudad de Los Reyes. Contra el licenciado don Francisco de Palma, Mayo de 1615”, ARSI, FG, Assistentia Hispaniae 760-851A, t. 847, f. 166.

<sup>12</sup> Juan de Zúñiga, *En la causa que Vuestra Merced tiene vista entre el Colegio Real de San Felipe y San Marcos, y el seminario de Santo Toribio, y la comunidad de estudiantes de San Martín sobre el lugar, orden y precedencia, que han de guardar: de parte del colegio real se suplica a Vuestra Merced traiga a la memoria los siguientes fundamentos de su justicia*, 1611, BNP, Ms. X376.5 Z94, f. 9v.

<sup>13</sup> Hering Torres, 2008b, p. 117.

<sup>14</sup> Los “cristianos nuevos” fueron estigmatizados a causa de diferencias somáticas que justificaban su “impureza” con respecto a los “cristianos viejos”. Por ellas se conocía la identidad de la persona “judía”, construyendo un cuerpo disidente que era preciso exorcizar. En primer lugar, se consideraba que la circuncisión feminizaba sus cuerpos y reducía su virilidad. En segundo lugar, se pensaba que los hombres judíos sufrían de flujos menstruales que, como en el caso de las mujeres, resultaban tóxicos, impuros, por lo que no podían dejar de ser judíos. Para un análisis de esta cosificación de la “impureza judía”, véase Hering Torres, 2008b, 2009.

La inmundicia levítica, como categoría discursiva y moral, fue instrumentalizada para justificar categorías étnico-sociales (p. ej. conversos).<sup>15</sup> En la práctica, las probanzas o informaciones de limpieza de sangre efectuadas en Perú no podían verificarse con la misma certeza que aquellas traídas desde España. Por esta razón, las autoridades jesuitas se mostraron cada vez menos exigentes con los colegiales y coadjutores ya admitidos o con los futuros estudiantes (criollos) que aspiraban a entrar en sus acreditadas instituciones de Lima.

Para los rectores de San Felipe y San Marcos, las supuestas máculas de sus aspirantes no parecían encontrarse tan sólo en las informaciones de limpieza de sangre y en las probanzas de *vita et moribus* que presentaban, sino en el color de la piel. A pesar de que la memoria del linaje podía visibilizarse, considero que las discriminaciones subsiguientes no tuvieron nada que ver con la “raza” —en un sentido biológico moderno— sino más bien con razonamientos teológico-morales interpretados por los rectores de los colegios peruanos en el nivel local. Por aquel entonces “raza” equivalía a linaje y en algunos casos significaba “tener un defecto”, tener una mancha en el linaje. En un contexto de competencia por los oficios y cargos de mayor prestigio, los criterios de distinción social enarbolados por el colegio de San Felipe dependían no sólo de las genealogías familiares sino también de las características fenotípicas de sus colegiales.

#### LA FUNDACIÓN DEL COLEGIO DE SAN MARTÍN

En la Tercera Congregación Provincial, reunida en 1582, el provincial Baltasar Piñas (1581-1585) había acordado la fundación de un seminario o casa de pupilos bajo la supervisión de la orden jesuita.<sup>16</sup> Apenas hacía un año de la fundación económica del Colegio Máximo de San Pablo (1581), pero el padre provincial y el rector Juan de Atienza (1544-1592) solicitaron al virrey Martín Enríquez la fundación de un colegio para la instrucción de los jóvenes seglares “en los cuales los dichos estudiantes viviesen con más recogimiento y clausura, trayendo vestido [...] como se acostumbre en los colegios, que están fundados en Salamanca, Alcalá y Méjico y otras partes donde hay estudios”.<sup>17</sup> El padre José de Acosta (1540-1600) había defendi-

<sup>15</sup> Al respecto véase el trabajo de Max Sebastián Hering Torres en este volumen.

<sup>16</sup> Vargas Ugarte, 1963, vol. I, pp. 149-156.

<sup>17</sup> Cobo, 1956, p. 436.

do la educación como un sistema de regeneración moral de indios, criollos y españoles. Los jesuitas conocían el patronazgo que el virrey había ejercido con los jesuitas en la ciudad de México (Nueva España), donde había más de doscientos colegiales repartidos en tres colegios que había favorecido durante su gobierno.<sup>18</sup> El 17 de febrero de 1583 escribió una carta a Felipe II alabando las tareas apostólicas y educativas de los jesuitas. Querían ocuparse de la educación de los más jóvenes, como ya hacían en Valladolid y otras partes, y para ello habían empezado a recogerlos en una casa provisional.<sup>19</sup> Como el virrey se había mostrado desde el principio sensible al proyecto educativo de los jesuitas, los padres José de Acosta y Juan Gómez, acompañados de un pidor antiguo de la Audiencia de Lima, don Cristóbal Ramírez de Cartagena, salieron con el fin de hacer colectas para la edificación del colegio. Y fue el virrey quien hizo el primer donativo.<sup>20</sup> En un principio fueron aceptados catorce estudiantes, “hijos de la gente más principal del pueblo, sustentándose por entonces de sus haciendas los más de ellos, y a la fama de la grande utilidad con que allí se criaban, apartados de las ocasiones que suelen ser dañosas a los mozos, y con tan grande vigilancia de los Padres de la Compañía en instruirlos en virtud y letras”.<sup>21</sup>

Como apunta David Rodríguez, “el establecimiento de un colegio administrado por la Compañía de Jesús comprendía dos momentos fundamentales”. En primer lugar, la fundación en sí, que significaba la construcción física del local e inicio de sus actividades académicas. En segundo lugar, se procedía a realizar la fundación económica, para lo cual eran necesarias concesiones o donaciones provenientes de privados o “mecenas” de la ciudad que actuaran como fundadores-benefactores de sus colegios.<sup>22</sup> Al principio, el colegio se estableció en unas casas alquiladas que, como nos recuerda el padre Bernabé Cobo, estaban incorporadas al monasterio de La Concepción.<sup>23</sup> Se trataba de una escuela elemental —lectura, escritu-

<sup>18</sup> *Ibid.*, pp. 436-437; Vargas Ugarte, 1966, vol. II, p. 274.

<sup>19</sup> Levillier, 1919, vol. I, p. 147.

<sup>20</sup> Véase Mateos, 1944, vol. I, pp. 308-309. En la *Nueva Corónica y Buen Gobierno* Guaman Poma señala que el virrey Enríquez era un gran limosnero. Guaman Poma de Ayala, 1988, p. 439.

<sup>21</sup> Mateos, 1944, vol. I, pp. 309-310.

<sup>22</sup> Las rentas de estas donaciones procedían de censos, juros, cobro de impuestos o beneficios eclesiásticos. Rodríguez Quispe, 2004, pp. 141; 2005, p. 104; Burrieza Sánchez, 2004, pp. 111-112.

<sup>23</sup> El monasterio de La Concepción fue fundado por doña Inés Muñoz de Rivera,

ra, canto y catecismo— donde un religioso les enseñaba mediante cartillas de la doctrina cristiana. Pero como muchas personas ricas e influyentes, futuros fundadores o bienhechores de la orden, como don Juan Martínez Rengifo,<sup>24</sup> don Diego de Porras Sagredo,<sup>25</sup> don Martín de Ampuero<sup>26</sup> o el mismo virrey Martín Enríquez, habían hecho cuantiosas donaciones para asegurarse una “buena muerte”, los jesuitas pagaron no más de mil pesos ensayados por un solar muy cerca del Colegio Máximo de San Pablo, en la plaza llamada Doña María de Escobar, donde se halla el actual Ministerio de Economía y Finanzas de Lima.<sup>27</sup> Allí no había casa alguna, sino un muladar “que costó no poco trabajo el limpiarlo”, donde se edificó una casa

---

quien hizo su profesión el 8 de diciembre de 1582. Desde abril de 1584 hasta su muerte, en junio de 1594, fue la abadesa del convento. Vargas Ugarte, 1942, pp. 8-9.

<sup>24</sup> Martínez Rengifo fue uno de los estrechos colaboradores del virrey Toledo durante la década de 1570. Ostentó el cargo de protector y administrador general de los naturales de 1577 a 1582 y fue visitador —junto con don Jerónimo de Silva, don Álvaro Ponce de León y el capitán Juan Maldonado de Buendía— de la provincia de Lima y Jauja. Era el propietario de la enorme hacienda de La Huaca en el valle de Chancay, que a mediados de 1580 incluía las haciendas de La Huaca y Jesús del Valle, donada posteriormente a la Compañía de Jesús en 1582 (Coello de la Rosa, 2006, p. 133). El 21 de noviembre de 1583, Martínez Rengifo, junto con su esposa, doña Bárbara, fueron aceptados como los fundadores del colegio de San Martín el 21 de noviembre de 1583 (“Fundación del Colegio Real de San Martín”, BNP, A120, 2 ff.). Sobre los benefactores de la Compañía de Jesús en el siglo XVI, y en especial, sobre Martínez Rengifo, véase los trabajos de Rodríguez Quispe, 2004; 2005.

<sup>25</sup> El sevillano Porras Sagredo, alguacil mayor de la Audiencia de Lima, fue nombrado fundador oficial del Colegio Máximo de San Pablo. Martín y Geurin Pettus, 1973, pp. 159-60; Coello de la Rosa, 2006, pp. 133-134.

<sup>26</sup> El linaje de los Ampuero estaba encabezado por don Francisco de Ampuero y Cocas (1539-1571), criado y/o paje del marqués Francisco Pizarro y encomendero de Yauyos, quien casó con Inés Huaylas Yupanqui, hija del emperador Huayna Cápac, primera mujer (ilegítima) de Francisco Pizarro. A continuación le siguió su hijo mestizo Martín Alonso de Ampuero Yupanqui (1571-1612), quien casó con la hija del capitán Ruy Barba Cabeza de Vaca, y luego, sus nietos, don Francisco de Ampuero Barba (1583-1612) y don Martín de Ampuero Barba (1613-1619). La influencia de los Ampuero se consolidó con la entrada del primer mestizo, don Martín Ampuero Yupanqui, tras largas oposiciones, en el seno del cabildo limeño en 1583. Posteriormente, en 1595, una comisión lo nombró procurador general de Lima en España. Bromley Seminario, 1954, pp. 90-91; Lohmann Villena, 1983, p. 65.

<sup>27</sup> Barrasa señala que don Juan Martínez Rengifo y su mujer, doña Bárbara Ramírez de Cartagena, hija del oidor de la Audiencia de Lima, Cristóbal Ramírez de Cartagena, pagaron 600 pesos ensayados de a nueve reales cada uno, aceptando apadrinar el colegio. Jacinto Barrasa S.J., *Historia de las fundaciones de los colegios y casas de la Provincia del*

suficiente para alojar a los primeros colegiales. En su *Historia de las fundaciones de los colegios y casas de la Provincia del Perú de la Compañía de Jesús* (1663-1664), el padre Jacinto Barrasa (1626-1704) señala que el virrey Enríquez dictó una provisión, con fecha en Lima, 11 de agosto de 1583, por la que aprobó y confirmó las reglas e instituciones del colegio.<sup>28</sup> A resultas de ello, el 24 de agosto, día del apóstol San Bartolomé, catorce colegiales vestidos con sus bonetes y hábitos, mantos u opas (los gramáticos) de paño oscuro o buriel (los teólogos, canonistas, filósofos) con becas de grana o coloradas, salieron hacia la iglesia de San Pablo para conmemorar solemnemente el nacimiento del Colegio Real o Seminario de San Martín, con el que quisieron rendir homenaje al virrey Enríquez, protector del colegio, quien había apoyado desde el principio la iniciativa de los padres.<sup>29</sup>

En sus aulas se enseñaba fundamentalmente el catecismo y los estudios menores, esto es, gramática (latín), artes (o filosofía) y retórica, mientras que los estudios mayores, que comprendían los cursos de jurisprudencia (o leyes), cánones y teología, se seguían en el Colegio Máximo de San Pablo o en la Universidad de San Marcos, formalmente establecida por el virrey Francisco de Toledo (1569-1580) el 3 de octubre de 1576.<sup>30</sup> Pero era en esta última donde obtenían los grados académicos necesarios para acceder a los cargos administrativos y eclesiásticos. En 1576 se erigieron diversas cátedras (una de gramática, una de lengua indígena, tres de teología, leyes y cánones), ofreciendo algunas de ellas a los jesuitas. Dos años después, ante la reticencia de éstos a aceptarlas, el enérgico virrey cerraba las aulas de

*Perú de la Compañía de Jesús, con la noticia de las vidas y virtudes religiosas de algunos varones ilustres que en ella trabajaron, 1568-1678*, BNP, Ms. A620, f. 108.

<sup>28</sup> Al respecto véase *ibid.*; Vargas Ugarte, 1963, vol. I, p. 153.

<sup>29</sup> Otras fuentes jesuitas señalan otra fecha: el 5 de octubre de 1582 ("Del derecho de antigüedad del Colegio de San Martín de la Ciudad de Los Reyes. Contra el licenciado don Francisco de Palma, Mayo de 1615", ARSI, FG, Assistentia Hispaniae 760-851A, t. 847, f. 159). Asimismo, Barrasa señala que el 11 de noviembre de 1582 se celebró la primera fiesta en honor de San Martín, asistiendo el virrey Enríquez y las principales autoridades civiles y eclesiásticas de Lima (*Historia de las fundaciones de los colegios y casas de la Provincia del Perú de la Compañía de Jesús* [...], BNP, Ms. A620, lib. II, cap. I, f. 110). Esta fiesta en honor de San Martín se convirtió en una tradición de los jesuitas limeños, a la cual asistieron los virreyes y oidores de la Real Audiencia. Al respecto, véase Suardo, 1935, p. 202.

<sup>30</sup> Según la *Historia* del padre Calancha, la aprobación y confirmación de dicha fundación fue aprobada por el papa Pío V según las bulas y letras apostólicas dictadas en Roma, 25 de julio de 1571. Calancha, 1921, pp. 6-8.

San Pablo para obligar a sus alumnos a asistir a la Universidad.<sup>31</sup> En 1584, una vez restituidas las clases, se prohibió graduarse a aquellos que no asistieran mañana y tarde a sus lecciones, lo que se consideró gravoso para los intereses de la Compañía, que aspiraba a dar grados en sus aulas, y no en las de San Marcos, a menudo un tanto desiertas por la falta de estudiantes. Un año después, el rector pidió al provincial Atienza que el maestro de teología de San Pablo, el padre Esteban de Ávila, impartiera la cátedra de vísperas en la Universidad. Los jesuitas aceptaron, pero el asunto no estaba ni mucho menos zanjado. Entre 1590 y 1595 se siguió de nuevo un pleito que forzó a los jesuitas a aceptar algunos capítulos propuestos por la Universidad.<sup>32</sup> El dictamen del Consejo de Indias de 1604 no podía ser más claro: sus alumnos no estaban obligados a asistir a la Universidad a estudiar filosofía o artes, pero los cursos impartidos en los colegios jesuitas de San Pablo y San Martín no eran válidos y debían homologarse.<sup>33</sup>

San Martín era un centro pensado no sólo para enseñar las letras y las ciencias a los seculares, sino para educar cristianamente a “los hijos de hombres honrados y que habían servido con fidelidad en aquellos reinos”.<sup>34</sup> Enseñanza y catequesis se daban la mano en un régimen de internado donde los jesuitas enseñaban a sus jóvenes alumnos mediante técnicas pedagógicas establecidas en la *Ratio Studiorum* (1599) para todos los colegios jesuitas del mundo: memorización, repetición y debate entre los alumnos, impuestas con mano férrea.<sup>35</sup> Su clientela era numerosa y procedía de todos

<sup>31</sup> Al respecto, véase Urteaga, 1935, pp. 314-315; Vargas Ugarte, 1941, p. 91; Barrera Laos, 1964, pp. 45-47; Martín, 1968, p. 120; Nieto Vélez, 1989, pp. 81-82. Para un análisis sobre por qué el virrey Toledo, en representación de la Universidad, luchó por el control de los grados, cediendo fácilmente la enseñanza a cuerpos externos a ella, véase Monsalve, 1998, p. 55. Véase también la Carta anua de 1603, escrita por el provincial Rodrigo de Cabredo al general Aquaviva, con fecha en Lima, 28 de abril de 1603 en Egaña, 1954-1974, vol. VIII, p. 209.

<sup>32</sup> Astrain, 1913, vol. IV, pp. 547-548; Eguiguren, 1940, vol. I, pp. 50-57.

<sup>33</sup> Véase “El Consejo de Indias sentencia de vista”, Valladolid, 4 de febrero de 1604 en Egaña 1954-1974, vol. VIII, pp. 498-502; Astrain, 1913, vol. IV, p. 551. El problema, lejos de solucionarse, se prolongó hasta 1610, cuando la Universidad volvió a solicitar al monarca que prohibiera a los estudiantes limeños escuchar la lectura de cátedras en el colegio jesuita. Eguiguren, 1940, vol. I, pp. 381-82; 434-35.

<sup>34</sup> “Expediente seguido por el padre José Acosta, de la Compañía de Jesús, sobre el Colegio de San Martín, de Los Reyes”, A. de Lima, leg. 317, citado en Lissón Chaves, 1943-1946, vol. III, p. 466.

<sup>35</sup> El 28 de septiembre de 1591, el provincial Rodrigo de Cabredo reconocía las dificultades de aplicar íntegramente la *Ratio Studiorum*. Muchas asignaturas no se im-

los rincones del virreinato peruano. Algunas familias tenían recursos suficientes con los que sufragar los gastos de manutención de sus hijos; otras, no. A excepción de las primeras limosnas, donaciones de poca cuantía y de pequeñas rentas, como una capellanía fundada por don Juan Lorenzo León que devengaba 400 pesos para que un sacerdote pudiera hacerse cargo de los numerosos estudiantes de provincias que llegaban a sus escuelas, no había otros recursos con los que atender las necesidades del centro.<sup>36</sup> Para paliar esta situación, la Compañía de Jesús envió al procurador Miguel Garcés a la corte española. Allí entregó a Felipe II las reglas y estatutos del colegio de San Martín, así como una carta que el padre Acosta le había escrito desde Lima, rogándole que proveyera al colegio de alguna renta para mantener a unos cuarenta “estudiantes pobres y hábiles hijos y descendientes de conquistadores y de otros que han servido a su Majestad”.<sup>37</sup> Mientras no se resolvía la decisión en España, el padre Acosta se dirigió al cabildo para entrevistarse con el alcalde y regidores municipales. Pretendía que se aplicasen los tributos vacos<sup>38</sup> que se habían concedido por real cédula para el

partían, con lo que en cuatro años resultaba imposible conseguir una completa formación teológica (Cantú, 2007, p. 124). A consecuencia de ello, Juan de Zúñiga, abogado del Colegio Real de San Felipe, acusó a los jesuitas de San Martín de aplicar el castigo corporal y de azotar a los alumnos pequeños y de más edad, lo que es “pena ignominiosa y de personas viles” (*En la causa [...] entre el Colegio Real de San Felipe y San Marcos, y el seminario de Santo Toribio, y la comunidad de estudiantes de San Martín [...]*, 1611, BNP, Ms. X376.5 Z94, ff. 10r-10v.). Ante esto respondieron que “habiendo niños es necesario que haya castigo conveniente a aquella edad, la cual no es capaz de ignominia, y que no es imperfección del colegio tener niños, como no lo es de las Repúblicas, ni de las Religiones donde hay novicios de poca edad, porque conviene mucho que las facultades menores se aprendan en los primeros años de edad”. “Del derecho de antigüedad del Colegio de San Martín de la Ciudad de Los Reyes. Contra el licenciado don Francisco de Palma. Mayo de 1615”, ARSI, FG, Assistentia Hispaniae 760-851A, t. 847, f. 166.

<sup>36</sup> Ver Lissón Chaves, 1943-1946, vol. III, p. 466; Vargas Ugarte, 1963, vol. I, pp. 152-53. Barrasa señala que las primeras limosnas permitieron edificar unas casas contiguas al colegio, con cuyas rentas se pagaron algunas becas para estudiantes pobres. Asimismo, el que fuera provincial Esteban Páez (1604-1609) obtuvo una cuantiosa limosna con la que adquirió una huerta en Lima, cuyos frutos se destinaron al sustento de doce o catorce becarios (*Historia de las fundaciones de los colegios y casas de la Provincia del Perú de la Compañía de Jesús [...]*, BNP, Ms. A620, f. 111). Posteriormente, el 8 de marzo de 1594, el padre Juan Sebastián de la Parra (1545-1622) hizo relación del personal y rentas que tenía el Colegio de San Martín, estableciendo un déficit de 29 000 pesos. Lissón Chaves, 1943-1946, vol. III, pp. 95-99.

<sup>37</sup> *Ibid.*, pp. 465-467; Vargas Ugarte, 1963, vol. I, p. 155.

<sup>38</sup> Cuando vencía el término fijado para la concesión de un repartimiento o enco-

colegio. Para ello el cabildo comisionó al alcalde, José de Ribera,<sup>39</sup> y a dos regidores, entre ellos, don Martín de Ampuero, quien escribió al monarca en agosto de 1583. Felipe II solicitó la opinión del arzobispo de Lima, Toribio Alfonso de Mogrovejo (1538-1606), quien respondió desde la provincia de los Andages, con fecha 15 de marzo de 1589, que “los padres de estos muchachos [dan] cien pesos cada año y el vestido a estos niños y esto entiendo se sustenta así al presente, más por importunidad de los padres de la Compañía que por voluntad de los que en el dicho pupilaje habitan, de allí van estos muchachos a oír sus lecciones a la Compañía y no a la Universidad”.<sup>40</sup> Esto confirmaría la opinión de Vargas Ugarte, para quien el prelado no se mostró muy entusiasmado ante la posibilidad de compartir con los colegios reales las rentas del futuro Seminario que proyectaba inaugurar (fundado oficialmente en 1594) con uno o más colegios.<sup>41</sup>

El 13 de octubre de 1582, el virrey Enríquez confirmó las veinte constituciones y reglas que había otorgado al colegio jesuita.<sup>42</sup> Poco después, el 13 de marzo de 1583, fallecía en Lima, siendo sustituido por el virrey don Fernando de Torres y Portugal, conde de Villar (1585-1590), quien renovó el patronazgo a la Compañía de Jesús escribiendo diversas cartas hológrafas e informes favorables al rey (17 de abril de 1586; 2 de mayo de 1586) solicitándole la concesión de dicho subsidio.<sup>43</sup> Según sus propias palabras, lo hacían

---

mienda los tributos de los indios pasaban al control directo de la Corona. A menudo estos tributos “vacos” se utilizaban para la reforma de obras públicas, o como en este caso, para sostener colegios.

<sup>39</sup> En 1582, los alcaldes de Lima eran don José de Ribera y don Garci Pérez de Salinas. Mendiburu, 1888, vol. VIII-XI, p. 424.

<sup>40</sup> “Carta original del arzobispo de Los Reyes a S.M. sobre la cesación del colegio establecido para la crianza y doctrina de los hijos de caciques, y la fundación y primeros comienzos del colegio de San Martín, de Lima”, Andages, 15 de marzo de 1589 en Leveillier, 1919, vol. I, p. 454.

<sup>41</sup> Según Vargas Ugarte, el arzobispo Toribio de Mogrovejo se mostró reticente a la concesión del subsidio real al Colegio de San Martín. Dada la inminente apertura del Colegio Real de San Felipe y San Marcos, fundado por el virrey Toledo en 1576, optó por recomendar su supresión, de manera que sólo subsistiera este último dotado con rentas reales (Vargas Ugarte, 1963, vol. I, p. 154). Sobre las tensas relaciones que el prelado tuvo con la Compañía de Jesús, véase Coello de la Rosa, 2006.

<sup>42</sup> Véase Zúñiga, *En la causa [...] entre el Colegio Real de San Felipe y San Marcos, y el seminario de Santo Toribio, y la comunidad de estudiantes de San Martín [...]*, 1611, BNP, Ms. X376.5 Z94, f. 1r; Cobo, 1956, pp. 437.

<sup>43</sup> Vargas Ugarte, 1963, vol. I, p. 155; Eguiguren, 1940, vol. I, p. 238.

en comunidad, clausura y recogimiento, en virtud y letras con aprovechamiento de sus costumbres dando buen ejemplo a todo el pueblo. Muchachos que estaban distraídos después de haber entrado en este Colegio se recogieron dando buen ejemplo de letras y virtud. Muchos hijos de gente pobre estudiarían para bien y utilidad de los indios y por falta de no haber quien los sustenten en los estudios lo dejan y así el dicho Colegio tuviese renta muchos pobres proseguirían sus estudios en él con mucha utilidad porque muchos de ellos saben la lengua de los indios, para poderles predicar y enseñar nuestra Santa Fe. Estudiantes de todas partes como Chile, Potosí, los Charcas, Huamanga, Huanuco, Arequipa, Chachapoyas, Panamá han concurrido a dicho Colegio por lo cual es útil y necesario particularmente para los “forasteros” por carecer en sus tierras de doctrina y letras. Sin embargo de ello, el Colegio no tiene al presente renta alguna y tiene gran necesidad. Si este Colegio tuviese suficiente renta sería de mucha utilidad y provecho.<sup>44</sup>

En agosto de 1588, la Compañía nombró al padre Diego de Zúñiga como procurador de la provincia, y según parece, sus negociaciones dieron sus frutos.<sup>45</sup> El 5 de octubre de 1588, Felipe II dictó una real cédula por la que fundaba oficialmente el colegio. Veinte días después, el 25 de octubre, el papa Sixto V (1585-1590) dio su aprobación, concediéndole diversos indultos, gracias e indulgencias.<sup>46</sup> Fue el nuevo virrey, don García Hurtado de Mendoza (1590-1596), el encargado de llevar la buena noticia a los jesuitas de Perú, concediéndoles una renta fija de mil quinientos pesos ensayados de renta anual para que se sustentasen, siguiendo lo establecido por Felipe II, mediante los tributos de un repartimiento de Quito.<sup>47</sup> Sus buenas relaciones con la Compañía de Jesús son bien conocidas. Su hermano, don

<sup>44</sup> *Ibid.*

<sup>45</sup> Según el *Cronista Anónimo de 1600*, el padre Zúñiga fue a Roma “de donde trajo renta para el Colegio de San Martín, dada por el rey Felipe II, así como nuevos jesuitas”. Mateos, 1944, p. 310.

<sup>46</sup> Posteriormente, el papa Clemente VIII (1592-1605) “le dio breve para que la fiesta de su patrón San Martín fuese de guarda en esta ciudad, como lo es, y hay jubileo ese día en el colegio para todos los que quieren acudir a ganarlo” (Cobo, 1956, p. 437). Véase también Nieto Vélez, 1989, p. 81. Barrasa señala que se celebraba la primera fiesta de San Martín con vísperas solemnes, sermón y misa cantada a la que asistieron siempre los virreyes. *Historia de las fundaciones de los colegios y casas de la Provincia del Perú de la Compañía de Jesús* [...], BNP, Ms. A620, f. 110.

<sup>47</sup> Dicha paga no se hizo efectiva hasta 1591. Vargas Ugarte, 1963, vol. I, pp. 156, 222.

Hernando de Mendoza, era jesuita, por lo que los limeños le llamaban burlescamente “el padre que puede”. Al tener acceso directo al entorno privado del virrey, el clientelismo y las relaciones patrimoniales a favor de la Compañía salieron pronto a relucir.<sup>48</sup> En 1591, poco después de su llegada a Lima, el virrey ordenó grabar las armas reales sobre la puerta principal del colegio “para que perpetuamente constase de la honra que goza el Colegio como Real”.<sup>49</sup> Asimismo, confirmó los estatutos aprobados por el virrey Enríquez y estableció que todos los colegiales que se sustentasen con la beca real tuviesen la obligación de asistir a la fiesta de la dedicación de la capilla del palacio. Con ello quería privilegiar a los colegiales de San Martín, los cuales iban en aumento. Los primeros alumnos fueron catorce, todos hijos legítimos, cuyas edades oscilaban entre los trece y diecisiete años.<sup>50</sup> Al año siguiente fueron veintitrés alumnos, y en 1594 alcanzaron la cifra de sesenta hasta llegar a mediados de 1620 a una media estable de unos 160 o 180.<sup>51</sup> En los primeros años el colegio estuvo a cargo de varios rectores clérigos que no pertenecían a la Compañía de Jesús. El primero fue don Cosme Ramírez, a quien sucedió el licenciado Blas Bascuñán (o Blas Cuñana), que dirigió el colegio por espacio de seis años. El último sacerdote no jesuita fue el licenciado Antonio Paz. Alrededor de 1589, el rectorado correspondió al padre Pablo José de Arriaga, quien ocupó el puesto durante veinticuatro años en tres épocas distintas, interrumpidas de 1601 a 1604, en que acompañó al procurador Diego de Torres Bollo, y de 1612 a 1615, en que dirigió el colegio de Arequipa.<sup>52</sup> Desde entonces se aplicó una jerar-

<sup>48</sup> Al respecto, véase Coello de la Rosa, 2006, pp. 123-175. Véase también Torres Arancivia, 2006, pp. 30-40.

<sup>49</sup> Según Barrasa, el 9 de enero de 1592 se llevó a cabo la grabación del escudo de piedra con las armas reales. Correspondió al escribano público Juan Gutiérrez, y al teniente de la guardia, don Alonso de León, dar fe del acto público (*Historia de las fundaciones de los colegios y casas de la Provincia del Perú de la Compañía de Jesús* [...], BNP, Ms. A620, lib. II, cap. I, ff. 109-110). Véase también “Del derecho de antigüedad del Colegio de San Martín de la Ciudad de Los Reyes. Contra el licenciado don Francisco de Palma. Mayo de 1615”, ARSI, FG, Assistentia Hispaniae 760-851A, t. 847, f. 170; Mac Lean y Estenós, 1943, p. 25; Vargas Ugarte, 1963, vol. I, p. 222.

<sup>50</sup> Los *Anales Martinianos* sólo nos proporcionan los nombres de doce de ellos, la mayoría de los cuales eran criollos, citado en Vargas Ugarte, 1963, vol. I, p. 156.

<sup>51</sup> Según Cobo, el número de colegiales de San Martín no era fijo, sino variable, oscilando entre 160 y 180, que “es el número que cómodamente ocupa la habitación de la casa”. Cobo, 1956, p. 438.

<sup>52</sup> Como ya señaló Henrique Urbano, en su introducción a la obra de Arriaga, en 1999, Vargas Ugarte erró cuando escribía que Arriaga se hizo cargo del Colegio de San

quía de funciones y poderes especializados entre los religiosos, cuyo número no hizo sino aumentar proporcionalmente al número de estudiantes que frecuentaban las aulas del colegio. En 1594 había dos sacerdotes (un vicerrector o ministro y un procurador), un prefecto o regente de los estudios, que solía leer teología en el Colegio de San Pablo, y un hermano estudiante maestro que atendía las necesidades de los estudiantes.<sup>53</sup> En 1597, su número aumentó a cuatro sacerdotes, que atendían a unos sesenta y cuatro estudiantes.<sup>54</sup>

En 1599, eran ya seis, un sacerdote, cuatro hermanos estudiantes y un hermano coadjutor que atendían a más de sesenta estudiantes, entre los que se contaban teólogos, artistas y gramáticos.<sup>55</sup> En 1600, había un sacerdote, dos hermanos coadjutores y cuatro hermanos estudiantes. El colegio iba creciendo en número de estudiantes, por lo que se habilitaron nuevas salas donde los colegiales fueron repartidos según las facultades y donde un hermano (escolar) “les asiste de día y les pasa sus lecciones y hace ejercicio de ellas, durmiendo en la misma sala, y para que en todo tiempo procedan con orden y concierto, se ha entablado esto en todo al modo del seminario de Roma”.<sup>56</sup> Lo mismo se aprecia en el “Catálogo tercero del estado temporal y cosas de la provincia del Perú”, escrita por el provincial Rodrigo de Cabredo en Lima, el 15 de marzo de 1601, en la que da cuenta de la finalización de las obras del edificio, de forma que “está de los mejores de la ciudad con tres cuartos muy buenos que se han hecho en ella: los dos de celdas y el uno de refectorio y oficinas con muchas fuentes de agua repar-

Martín en 1583. Es un error, puesto que no llegó a Perú hasta 1585, y no asumirá el cargo de rector antes de 1588. Arriaga, 1999, p. LXX.

<sup>53</sup> Según la carta anua que escribió el padre Pablo José de Arriaga al general Claudio Aquaviva, con fecha en Lima, 6 de abril de 1594, dichos padres eran él mismo y el místico Diego Álvarez de Paz (Egaña, 1954-1974, vol. V, pp. 343-344). Véase también Eguiguren, 1940, vol. I, pp. 189-193; Lissón Chaves, 1943-1946, vol. III, pp. 465-467; Cobo, 1956, p. 438; Nieto Vélez, 1989, pp. 82-83.

<sup>54</sup> Según la carta anua que escribió el padre Pablo José de Arriaga al general Claudio Aquaviva, con fecha en Lima, 24 de agosto de 1597, de los 64 estudiantes, nueve se graduaron en el curso de artes y 13 entraron como religiosos en diferentes órdenes. Egaña, 1954-1974, vol. VI, p. 278.

<sup>55</sup> Según la carta anua que escribió el padre Pablo José de Arriaga al general Claudio Aquaviva, con fecha en Lima, 29 de abril de 1599, la llegada de los hermanos supuso un impulso definitivo al colegio, ayudando a los estudiantes “en sus estudios y en su virtud”. *Ibid.*, p. 665.

<sup>56</sup> Carta anua que escribió el padre Rodrigo de Cabredo al general Aquaviva, con fecha en Lima, 20 de abril de 1600. *Ibid.*, p. 35.

tidas para el servicio de la casa con gran comodidad. Se dispusieron cuatro salas grandes para la vivienda de los colegiales conforme a la traza de las de Roma".<sup>57</sup> Ciertamente, el hecho de verse favorecido por el apoyo directo de las autoridades políticas y religiosas de Lima fue determinante para el aumento y prestigio del centro, que alojaba a los hijos de los ricos criollos de todo el reino de Perú.<sup>58</sup>

A principios del siglo xvii, había un promedio de ocho a doce jesuitas dedicados a la formación de los becarios o porcionistas, los cuales eran nombrados por el patrón o fundador, con aprobación del rector.<sup>59</sup> Junto a éstos se hallaban los llamados pensionistas, cada uno de los cuales, una vez comprobada su aptitud, competencia e idoneidad, pagaba ciento cincuenta pesos anuales para su sustento. Finalmente se hallaban los estudiantes pobres, que prestaban sus servicios en el colegio como pago por su escolaridad.<sup>60</sup> Algunos colegios limeños de gran prestigio y reputación, como el Real de San Felipe y San Marcos, criticaron duramente estas prestaciones económicas o de servicios que recibían, por considerarlas incompatibles con la práctica común de los colegios mayores en España.<sup>61</sup> A diferencia de

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 590. Se refiere al Colegio Romano, fundado por Ignacio de Loyola en 1551, que tenía como modelo. Villoslada, 1954, p. 19.

<sup>58</sup> Ésta era la opinión de Pedro de León Portocarrero, que escribía a principios del siglo xvii (Lewin, 1958, p. 62). Algunos de los colegiales de San Martín fueron personalidades ilustres que ostentaron cargos civiles y eclesiásticos de importancia, como el español Antonio de León Pinelo, o los criollos Bernardino de Cárdenas y Buenaventura Salinas y Córdoba, entre otros. Guibovich, 1995, pp. 226-231; Coello de la Rosa, 2008b, pp. 61-92.

<sup>59</sup> Según la carta anua que escribió el padre Rodrigo de Cabredo al general Aquaviva, con fecha en Lima, 30 de abril de 1601, el número de religiosos ascendía ya a ocho: dos sacerdotes (Diego Álvarez de Paz, que ejercía de rector, y Juan Domínguez, prefecto de estudios), cuatro hermanos estudiantes (Giovanni Anello Oliva, Pedro de Molina, Sebastián Hazañero, Rui Gómez) y dos coadjutores (Juan de Plasencia y Bernardo Rodríguez), que atendían a 84 colegiales, véase Egaña, 1954-1974, vol. VII, pp. 249-250, 358, 386-387. En la carta anua que el padre Rodrigo de Cabredo escribió al general Aquaviva, con fecha en Lima, 1 de marzo de 1601, señalaba ya doce sacerdotes y doce hermanos coadjutores. Una cifra realmente elevada en relación a la anterior. *Ibid.*, p. 680.

<sup>60</sup> Vargas Ugarte, 1963, vol. I, p. 156; 1966, vol. II, pp. 274-275.

<sup>61</sup> Nos referimos a los seis colegios mayores, cuatro de los cuales estaban en Salamanca (San Bartolomé, 1401; Cuenca, 1508; San Salvador, conocido como el de Oviedo, 1517; Santiago el Zebedeo, llamado del Arzobispo, 1521), uno en Valladolid (Santa Cruz, 1484) y otro en Alcalá de Henares (San Ildefonso, 1508). Kagan, 1981, p. 109.

éstos, donde la idoneidad de los alumnos venía determinada por la elección, el Colegio de San Martín, integrado mayormente por gramáticos, se regía por criterios económicos. La renta del colegio jesuita dependía ampliamente de los censos, limosnas, contribuciones y becas del Estado, que desde 1601 ascendía a dos mil pesos anuales de a nueve reales que el virrey pagaba puntualmente para las diez colegiaturas.<sup>62</sup> Ésta y otras razones llevaron a los rectores y alumnos de ambos colegios a un conflicto por el honor y la distinción social de sus instituciones.

#### LA ANTIGÜEDAD Y EL ESTATUS DE LOS COLEGIOS REALES DE LIMA: EL COLEGIO DE SAN MARTÍN Y EL COLEGIO DE SAN FELIPE Y SAN MARCOS

Según el clásico trabajo de Kagan, las “nuevas monarquías” españolas del siglo xvi favorecieron la creación de un cuerpo de funcionarios —catedráticos, rectores, regidores y oidores, etc.— con formación universitaria para afianzar su poder político. Estos funcionarios, que dependían de sus cargos para la obtención de honores y prebendas, representaron la nueva “nobleza administrativa” que surgió durante los siglos xvii y xviii.<sup>63</sup> Los rectores de las universidades y colegios mayores crearon una red de influencia social con sus ex alumnos, a quienes se recurría para obtener privilegios políticos y económicos.

Uno de ellos, el doctor Juan de Zúñiga,<sup>64</sup> continuó en Lima la línea reformada e intervencionista de Felipe II en materia universitaria<sup>65</sup> con la presentación de una causa o pleito (1611) entre el Colegio Real de San Felipe y San Marcos, fundado en 1575 por el virrey Francisco de Toledo,<sup>66</sup>

<sup>62</sup> “Catálogo tercero del estado temporal y cosas de la provincia del Perú”, Lima, 15 de marzo de 1601 en Egaña, 1954-1974, vol. VIII, p. 590. *Catalogus Rerum de la Provincia del Perú (1607-1613)*, citado en Astrain, 1913, vol. IV, p. 556.

<sup>63</sup> Kagan, 1981, pp. 33-41.

<sup>64</sup> No sabemos mucho del doctor Zúñiga. Mendiburu nos proporciona una pequeña nota biográfica: “Estudió en el Colegio Real de San Felipe de Lima. Fue un abogado de los de más crédito en el siglo xvii, e hizo considerables ganancias en su ejercicio. Cansado del mundo, repartió en limosnas 40 000 pesos, tomó el hábito de San Juan de Dios, y se retiró a un hospital de Chuquisaca [La Plata] donde empleó el resto de sus días en servir a los enfermos”. Mendiburu, 1888, p. 383; Eguiguren, 1940, vol. I, pp. 399, 481.

<sup>65</sup> Sobre la reforma de la Universidad de Salamanca, véase Rodríguez-San Pedro Bezares, 1986; Rodríguez Cruz, 1990.

<sup>66</sup> Según Cobo, el virrey Toledo lo dotó con mil pesos ensayados de renta (Cobo,

el Seminario, fundado en 1594 por el arzobispo Toribio Alfonso de Mogro-vejo, y la “comunidad de estudiantes” de San Martín, inaugurada, como vimos, por el virrey Enríquez en 1583. En primer lugar, se cuestionaban los privilegios y prerrogativas del llamado “colegio” de San Martín aduciendo que era pobre y que no tenía tanta antigüedad como el Colegio Real de San Felipe. En segundo lugar, denunciaban que la mayoría de alumnos eran niños y novicios de corta edad que profesaban facultades menores (esto es, eran “gramáticos”), admitidos en su mayoría por contribución.<sup>67</sup> En tercer lugar, dudaban que los jesuitas tuvieran licencia y aprobación del rey para ostentar la condición de “real”, y por tanto, exigían que sus estudiantes no usaran las insignias que los distinguían como colegios verdaderos, sino otras. Finalmente, denunciaban la facilidad con la que la comunidad de San Martín aceptaba a sus alumnos, “sin requerirse calidad, o méritos, ni aun los primeros rudimentos de la gramática, sin mirar más que la paga (150 pesos por alumno), y aun así son indios, los que entran a título, y color de mestizos”.<sup>68</sup> En resumen, si el Colegio Real de San Felipe era más noble, digno y excelente que el de San Martín, como argumentaba el doctor Zúñiga, se debiera preferir a sus colegiales para todos los actos públicos a los que concurrieran, precediendo a los demás en orden, asiento y lugar.<sup>69</sup>

Este pleito se situaba en un contexto de rivalidad entre criollos y los peninsulares, quienes pugnaban por acceder a los cargos de mayor rango en la administración.<sup>70</sup> En 1613-1614 Lima contaba con 25 000 habitantes, de los cuales 11 300 eran españoles y criollos. Los principales órganos del

---

1956, vol. III, p. 439). Sin embargo, para la mayoría de jesuitas el Colegio de San Felipe y San Marcos se había fundado oficialmente el 28 de junio de 1592, durante el virreinato de don García Hurtado de Mendoza. Eguiguren, 1940, vol. I, p. 275; Martín y Geurin Pettus, 1973, p. 161.

<sup>67</sup> Según el artículo 3 de la Constitución del colegio real, “los estudiantes que se han de recibir en este dicho colegio han de ser de otra facultad de los mayores más que gramática, porque ningún gramático se ha de poder recibir en él ni admitirse su oposición si por lo menos no fuere matriculado en una (de las) tres facultades y tenga un curso en ella que son Artes, Cánones o Teología y no ha de ser en ninguna si no fuere en Artes y no licenciado”, citado en Alonso Marañón, 1997, p. 197.

<sup>68</sup> Véase Zúñiga, *En la causa [...] entre el Colegio Real de San Felipe y San Marcos, y el seminario de Santo Toribio, y la comunidad de estudiantes de San Martín [...]*, 1611, BNP, Ms. X376.5 Z94, f. 9r.

<sup>69</sup> *Ibid.*, ff. 4r-4v. Un caso parecido ocurrió entre el Colegio de San Bernardo, regentado por los jesuitas, y el Colegio Seminario de San Antonio a cargo del clero secular, en el Cuzco del siglo XVII. Al respecto, véase Guibovich, 2006, pp. 107-132.

<sup>70</sup> Hampe, 2004, pp. 167-168.

gobierno colonial —audiencia, cabildo, corte virreinal, arzobispado— residían en la capital.<sup>71</sup> A menudo los virreyes se acompañaban de un amplio séquito de criados, familiares y paniaguados, quienes se beneficiaban de las gratificaciones, oficios y honores por su cercanía al círculo palaciego. Los “beneméritos de Indias” reivindicaron la prelación —o el derecho de propiedad— a los empleos y honores reales que les correspondían por los servicios que sus antepasados habían ofrecido a la monarquía. Desde la fundación de la Universidad de San Marcos, un nutrido grupo de criollos se habían formado concienzudamente para convertirse en la nueva burocracia colonial.<sup>72</sup> Para ello tuvieron que vencer los prejuicios de que eran objeto por parte de los peninsulares, quienes los acusaban de ser ociosos, degenerados y de estar debilitados por el clima del Nuevo Mundo. En primer lugar escribieron textos que expresaban un sentimiento de autoafirmación limeña y autonomía política.<sup>73</sup> En segundo lugar dirigieron el menosprecio de que eran víctimas hacia los mestizos y criollos plebeyos, con quienes evitaron mezclarse para preservar la limpieza de su genealogía y la de sus descendientes.

¿Cuál fue el origen del Colegio Real de San Felipe y San Marcos? En un artículo de 1993 el historiador peruano Pedro M. Guibovich Pérez señalaba que es poco lo que sabemos de este colegio universitario.<sup>74</sup> Tras la famosa visita general (1570-1575), el virrey Toledo dispuso la construcción de dos colegios; uno, en la capital, Lima, y otro en el Cuzco, donde se criasen e instruyesen los hijos mayores de los curacas, enseñándoles a leer y escribir

<sup>71</sup> Guibovich, 1995, p. 226.

<sup>72</sup> Torres Arancivia, 2006, pp. 165-79.

<sup>73</sup> Poetas como Pedro de Oña (1570-1640), alumno, entre otros, del Colegio Real de San Felipe, recurrieron a un tema tan poco poético como los desastres naturales para expresar un sentimiento de autoafirmación limeña y autonomía política (*El temblor de Lima de 1609*). La naturaleza era el libro en el cual Dios escribió la prodigalidad del Nuevo Mundo, y contemplar la naturaleza era la mejor manera de contemplar a Dios. Dios era el señor de la creación, el creador del Nuevo Mundo cuya impronta podía encontrarse por todas partes. Los desastres naturales debían interpretarse, según Oña, como el resultado de la ira de Dios por la marginación de los criollos de las tareas de gobierno. Por lo tanto, había que replantear las relaciones contractuales entre el rey y sus representantes, por un lado, y sus súbditos criollos, por el otro. Ortega, 2004.

<sup>74</sup> Una de las razones ha sido la falta de fuentes documentales a consecuencia de la inestabilidad política o la desidia de sus poseedores. El incendio de la Biblioteca Nacional de Lima también acabó con buena parte del material necesario para la reconstrucción histórica de los centros académicos peruanos más representativos. Al respecto, véase Guibovich, 1993, pp. 273; 1995, 225.

así como la doctrina cristiana. A continuación, el 25 de agosto de 1575 despachó una real cédula para la edificación de otra casa, o colegio, en la que se recogiesen y educasen los hijos y nietos de los conquistadores, pacificadores y beneméritos (por sus servicios) del Perú, señalándose un solar junto a la Universidad de San Marcos (fundada oficialmente, según Cobo, por el virrey en 1577) y otorgándole 2 800 pesos de renta anual.<sup>75</sup> Los jesuitas consideraban que no se trataba de un colegio, sino de una casa que apenas tenía cuatro paredes o zanjas donde los maestros les enseñaban las primeras letras.<sup>76</sup> Este dato viene confirmado por el cronista Cobo, quien señala que el virrey Toledo aprobó las constituciones e inició la construcción del colegio “para descargo de la conciencia del rey y de los encomenderos de indios”, pero cuyas obras nunca llegaron a materializarse. Llegó a tener una hermosa capilla, “de cuyos muros pendían los retratos de los vicepatronos y de sus más eminentes colegiales”. Asimismo contaba con un refectorio grande y cuadrado, amplias salas para el alumnado y un patio con una clásica pileta central, alrededor de la cual se ubicaban las habitaciones de los colegiales y del vicerrector.<sup>77</sup> Pero lo cierto es que al acabar su gobierno en 1580, la casa o colegio no se había concluido, correspondiendo al virrey García Hurtado de Mendoza su fundación oficial, el 27 de junio de 1592, sin tener ninguna otra cédula real.<sup>78</sup> De acuerdo con el rector de

<sup>75</sup> Zúñiga (*En la causa [...] entre el Colegio Real de San Felipe y San Marcos, y el seminario de Santo Toribio, y la comunidad de estudiantes de San Martín [...]*, 1611, BNP, Ms. X376.5 Z94, f. 1r) señala que fueron 2 800 pesos de renta, mientras que Cobo rebaja la cifra a 1 000 (Cobo, 1956, vol. III, p. 439). Sea como fuere, lo cierto es que la renta no siempre se hizo efectiva. Hacia 1606, la situación del Colegio de San Felipe y San Marcos era muy difícil. El 20 de marzo de 1606 solicitaron que se aumentase la renta para poder sustentar veinte colegiales. El 8 de junio reiteraron su petición, solicitando además que se les hiciera efectivo dicho pago porque estaban adquiriendo muchas deudas (Eguiguren, 1940, vol. I, pp. 390-92). Sobre la relación entre Toledo y la Universidad de San Marcos, véase Monsalve, 1998, pp. 69-73.

<sup>76</sup> “Del derecho de antigüedad del Colegio de San Martín de la Ciudad de Los Reyes. Contra el licenciado don Francisco de Palma. Mayo de 1615”, *ARSI, FG, Assistentia Hispaniae* 760-851A, t. 847, f. 164.

<sup>77</sup> Cobo, 1956, pp. 438-440; Eguiguren, 1940, vol. I, pp. 493.

<sup>78</sup> Los historiadores no se ponen de acuerdo al respecto. Mientras que Calancha apunta el 6 de mayo de 1589 como fecha para la fundación del Colegio Real de San Felipe (Calancha, 1921, pp. 20), Barreda Laos y Martín y Geurin Pettus señalan el 25 de julio y junio de 1592, respectivamente (Barreda Laos, 1964, pp. 49; Martín y Geurin Pettus, 1973, pp. 161). Las constituciones y ordenanzas se encuentran en Eguiguren, 1940, vol. I, pp. 497-520.

la Universidad de San Marcos, don Marcos de Lucio (quien fue, a su vez, rector de la Universidad de San Marcos hasta 1598), se aceptó a dieciséis colegiales y cuatro familiares, escogidos entre las personas más nobles, calificadas y beneméritas del reino, para que en dicho colegio se estudiaran facultades mayores. Como vicerrector se nombró al licenciado don Francisco de Medina, quedando los estudiantes a su cargo.<sup>79</sup>

Los colegiales de San Felipe eran considerados como una noble parte del cuerpo de la Universidad. Eran muy respetados y vestían de acuerdo con su elevada reputación y distinción social. Cobo describe con todo lujo de detalles los hábitos de los estudiantes,

vestían paños de azul oscuro añil, y las becas de paño azul claro, con una corona amarilla en la beca, que caiga sobre el hombro izquierdo y sus bonetes, y que los dichos familiares traigan ropas más cortas del mismo paño añil, con una corona amarilla en la misma ropa al hombro izquierdo.<sup>80</sup>

El objetivo de vestir tan finos ropajes no era otro que reafirmar públicamente las cualidades de las personas que los portaban, estableciendo diferencias sociales de acuerdo con su vistosidad y calidad.<sup>81</sup> Estas muestras barrocas de ostentación y riqueza sirvieron para acumular el capital simbólico necesario para prevalecer sobre sus rivales. Pero además, los colegiales de San Felipe destacaban por sus mayores insignias, rentas (cuatro o cinco mil pesos anuales, en comparación con los dos mil pesos de San

<sup>79</sup> Zúñiga, *En la causa [...] entre el Colegio Real de San Felipe y San Marcos, y el seminario de Santo Toribio, y la comunidad de estudiantes de San Martín [...]*, 1611, BNP, Ms. X376.5 Z94, f. 1r; "Del derecho de antigüedad del Colegio de San Martín de la Ciudad de Los Reyes. Contra el licenciado don Francisco de Palma. Mayo de 1615", ARSI, FG, Assistentia Hispaniae 760-851A, t. 847, f. 164; Calancha, 1921, pp. 20-21; Cobo, 1956, pp. 440.

<sup>80</sup> Véase *ibid.*, p. 439. Según el artículo 13 de las Constituciones del Colegio real limeño, "el vestido que han de tener y traer los del dicho colegio ha de ser de manto de paño azul oscuro y becas de paño azul claro sin rosca y en el lado izquierdo hacia el hombro han de traer una corona real amarilla de buena hechura, y los mantos han de ser sin cuellos ni mangas" (citado en Alonso Marañón, 1997, pp. 198). Asimismo Barreda Laos señala que el príncipe de Esquilache determinó que los colegios de facultad "trajesen manto de paño fino, y al lado de la beca, el pabellón y corona, a imitación del "insigne colegio mayor arzobispado en Salamanca". Barreda Laos, 1964, p. 48.

<sup>81</sup> Sin ir más lejos, uno de sus alumnos más distinguidos, el poeta Pedro de Oña (1570-1640), solía presentarse en su retrato con la banda de colegial, "lo que constituyó siempre para él su mayor orgullo". Eguiguren, 1940, vol. I, p. 309.

Martín) y privilegios, siendo preferidos a todos los demás beneméritos de Indias (esto es, antiguos) del reino.<sup>82</sup> Al acabar sus estudios, la mayoría de ellos obtenían puestos de relevancia en la iglesia y la administración pública, como corregidores, oidores, canónigos y oficios eclesiásticos, licenciados, maestros, doctores o catedráticos de propiedad.<sup>83</sup> No es de extrañar que, como señalaba Zúñiga, no pocos colegiales del Seminario y de San Martín solicitaran becas para continuar sus estudios mayores en el Colegio Real.<sup>84</sup> Las familias criollas buscaban el mejor camino para ascender socialmente mediante mercedes, oficios y dignidades eclesiásticas. Pero eran los colegios jesuitas, y no las reputadas aulas de San Felipe, las que les ofrecían la posibilidad de desempeñar determinados oficios en la administración del virreinato peruano. Para ello contaron con la protección de numerosas personalidades, entre las cuales destacaba el arzobispo doctor Bartolomé Lobo Guerrero.<sup>85</sup> Las cifras no dejan lugar a dudas. Mientras que el Colegio de San Martín contaba en 1611 con 150 alumnos, el Colegio Real de San Felipe se mantuvo con una media de 16 y 18 colegiales.<sup>86</sup> Esta “anemia aca-

<sup>82</sup> En el artículo 57 de la Constitución del colegio real limeño se destacaba el carácter preferencial de sus colegiales para optar a alguna cátedra de la Universidad si se llegaba a una igualdad de votos en la correspondiente oposición, citado en Alonso Marañón, 1997, p. 199.

<sup>83</sup> Entre ellos, destacan don Pedro Fernández de Córdoba, don Bartolomé Flores de Lisperguer, don Diego de Medellín, don Juan de Soria y Vergara, don Gregorio Rojas, el licenciado Diego Ramírez, don Miguel Jerónimo de Rivera, don Pedro Enrique de Salazar, don Francisco de Saldívar, don Domingo de Aspeitia, don Antonio López Barriales, don Juan Brendel de Salazar, el poeta don Pedro de Oña, don Francisco Núñez de Bobadilla, futuro vicerrector, y don Juan Vargas y Mendoza. Cobo, 1956, p. 439; Eguiguren, 1940, vol. I, pp. 523-24; Vargas Ugarte, 1966, vol. II, p. 340; Martín y Geurin Pettus, 1973, p. 163.

<sup>84</sup> Zúñiga, *En la causa [...] entre el Colegio Real de San Felipe y San Marcos, y el seminario de Santo Toribio, y la comunidad de estudiantes de San Martín [...]*, 1611, BNP, Ms. X376.5 Z94, f. 11r. Uno de ellos fue el doctor Juan de Larreinaga Salazar (1593-¿), caballero de la orden de Santiago, quien estudió en el Colegio Real de San Martín para ingresar el 27 de octubre de 1617 en el Colegio Real de San Felipe, véase Eguiguren, 1940, vol. I, p. 335.

<sup>85</sup> Según Eguiguren desde su llegada en octubre de 1609 el arzobispo Lobo Guerrero se convirtió en el protector del Colegio Real de San Martín y el Colegio Real de Caciques, dirigidos ambos por la Compañía de Jesús. *Ibid.*, p. 432.

<sup>86</sup> En 1611, el Colegio de San Martín contaba con 150 alumnos atendidos por tres sacerdotes, seis hermanos estudiantes y cuatro hermanos coadjutores. Véase *Catalogus Rerum de la Provincia del Perú (1607-1613)*, citado en Astrain, 1913, vol. IV, p. 556. En 1615, San Martín contaba con alumnos del Nuevo Reino de Granada, de Cartagena,

démica”, por utilizar una expresión de Barreda Laos,<sup>87</sup> fue considerada por los rectores jesuitas como un indicador de su mayor perfección y dignidad, mientras que los rectores de San Felipe pensaban justamente lo contrario. El elevado número de alumnos de San Martín no debía entenderse como la causa de su prelación, sino como consecuencia de no haberles exigido méritos ni requisitos, tan sólo una contribución económica.<sup>88</sup>

Durante el generalato de Everardo Mercurian (1572-1581) los jesuitas tuvieron mucho cuidado en aceptar “hijos de la tierra”, ya fueran mestizos o criollos. Durante la IV Congregación Provincial (1588), el general Claudio Aquaviva (1581-1615) los presentó de manera muy desfavorable, cerrando la puerta completamente a los mestizos. Hay constancia de que a finales del siglo XVI el Colégio de San Martín exigió informaciones genealógicas de limpieza de sangre a todos sus colegiales, ya fueran peninsulares y criollos, conforme ellos mismos y sus familias eran “cristianos viejos limpios de toda mala raza de moros y judíos y de los nuevamente convertidos a nuestra Santa Iglesia católica y que nunca habían traído sambenito”.<sup>89</sup> Los colegiales probaban su limpieza de origen como podían, dependiendo de las circunstancias particulares de cada cual. Algunos contaban con familiares que pertenecían a la Compañía de Jesús o a otras órdenes, por lo que se remitían a las informaciones presentadas anteriormente por sus parientes. Éste fue el caso de Jacinto de León Garavito (1591-1679), hijo del rector de la Universidad de San Marcos, don Francisco de León Garavito (1583-1612), cuyo sobrino, Hernando de León, era jesuita.<sup>90</sup> Otro estudiante de San Martín, fray Alonso Gutiérrez Navarrete, era hermano de fray Francisco de Navarrete, religioso seráfico de la orden franciscana, por lo que se acabó certificando su limpieza de sangre.<sup>91</sup> A pesar de contar con dichas acreditaciones de pureza, los acomodados colegiales de San Felipe los acusaban de haberlas amañado y de ser portadores de

Panamá, Chile, Santa Cruz de la Sierra y Tucumán. “Del derecho de antigüedad del Colegio de San Martín de la Ciudad de Los Reyes. Contra el licenciado don Francisco de Palma. Mayo de 1615”, ARSI, FG, Assistentia Hispaniae 760-851A, t. 847, f. 161.

<sup>87</sup> Barreda Laos, 1964, p. 48.

<sup>88</sup> Zúñiga, *En la causa [...] entre el Colegio Real de San Felipe y San Marcos, y el seminario de Santo Toribio, y la comunidad de estudiantes de San Martín [...]*, 1611, BNP, Ms. X376.5 Z94, f. 14r.

<sup>89</sup> Véase, al respecto, la información de Alexos Ortiz de Soto, estudiante del Colegio de San Martín. AGNP, CJ-LS 21, signatura 50/50, JE-PR-2, doc. 62, 6 ff.

<sup>90</sup> AGNP, CJ-LS 22, signatura 51, doc. 18, JE-PR-2, CA. 22, doc. 117, 6 ff.

<sup>91</sup> *Ibid.*, signatura SS (06)/103, JE-PR-2, CA. 22, doc. 139, 4 ff.

máculas y defectos de sus orígenes plebeyos. Conseguir ser admitido en San Martín representaba una buena oportunidad para ocultar una genealogía familiar comprometida.<sup>92</sup>

Éste fue el caso de Vázquez de Cervantes, racionero del cabildo eclesiástico de Chuquisaca (o La Plata), que llegó a ostentar una canonjía en la segunda sede episcopal más importante del virreinato peruano siendo ilegítimo, y probablemente mestizo. Su padre, don Luis García Cervantes, pertenecía a la élite de la sociedad limeña del seiscientos, y consiguió que fuera aceptado como estudiante en el colegio de San Martín, donde era público y notorio “que no era hijo de la esposa de su padre, sino de una mujer de fama dudosa (una “mujer coja”). El historiador Lincoln A. Draper, que ha estudiado el caso, asegura que “en otro lugar se habla de ella como una “india llamada María, por lo que es muy posible que Vázquez fuera un mestizo, además de ilegítimo”.<sup>93</sup> Para distinguirse socialmente de aquellos colegiales de dudoso origen, los de San Felipe apelaron a la antigüedad de sus linajes como “descendientes de conquistadores y pacificadores de estos reinos, los cuales comúnmente son muy nobles y de gran lustre y estimación” y a la calidad de los colegios fundados por el príncipe, lo que a su juicio les hacía merecedores de los mejores cargos, oficios, honras y dignidades civiles y eclesiásticas.<sup>94</sup> Pero, sobre todo, consideraban que sus estudiantes eran más leales y fieles servidores que la multitud de criollos que se educaban en el Colegio de San Martín porque no estaban subordinados a la Compañía de Jesús, sino a su majestad.<sup>95</sup>

<sup>92</sup> Éste fue el caso de los colegiales de San Clemente de Bolonia. Al respecto, véase Cuat Moner, 1991, p. 8.

<sup>93</sup> Draper, 2000, pp. 67-68.

<sup>94</sup> Para Zúñiga, sus maestros y predicadores, entre los que se encontraban los reputados don Juan de Vargas y Mendoza, párroco de Santa Ana, tesorero de la catedral de Lima y doctor por la Universidad de San Marcos, en Lima, el doctor Diego de Medellín, el doctor Herrera, el doctor Diego Ramírez y el rector doctor Andrés García de Zurita, habían dictado lecciones de cátedra de digesto viejo en la Universidad de San Marcos, mientras que los de San Martín lo habían hecho en raras ocasiones (*En la causa [...] entre el Colegio Real de San Felipe y San Marcos, y el seminario de Santo Toribio, y la comunidad de estudiantes de San Martín [...]*, 1611, BNP, Ms. X376.5 Z94, ff. 4v-7v; 13v-14r). Véase también Eguiguren, 1940, vol. I, pp. 524; vol. II, p. 1078; vol. III, pp. 407-409; Cobo, 1956, p. 440. Era una cátedra “más de honor en el nombre que de efecto provechoso” porque, como señala el padre Calancha, se ponía la última de todas porque se cursaba poco “por falta de los catedráticos por no tener renta ni provechos”. Calancha, 1921, p. 18.

<sup>95</sup> Zúñiga, *En la causa [...] entre el Colegio Real de San Felipe y San Marcos, y el semi-*

Una de las objeciones más duras que gravitaba sobre los jesuitas era la de vender sus colegiaturas previo pago de 150 pesos para el sustento ordinario de sus alumnos, que según el doctor Zúñiga, excedían en 50 pesos el precio justo, lo que les permitía edificar y hacer “perpetuamente obras de grandísimo gasto como claustros, salas, capilla mayor, y otras tres menores, fuentes y estanques, y todo esto no una vez sino muchas, y así claramente se ve, que sobre mucho de lo que dicen se da para el sustento de los asertos colegiales”.<sup>96</sup> El *Catálogo de la Provincia del Perú*, que abarca desde 1607 a 1613, parece confirmar este dato. Así,

viven en este colegio seminario, para criar [educar] 150 colegiales que hay en él, trece de los Nuestros: tres padres, seis Hermanos estudiantes, cuatro coadjutores. Tiene de renta dos mil pesos para diez becas reales, doscientos para una de un particular y como doce mil de lo que los demás colegiales contribuyen y otros mil cuatrocientos en posesiones. Paga de censos poco más de cuatrocientos pesos; no debe nada y le deben 28 000 pesos, de los cuales sólo los 10 000 son en ditas ciertas. Con esta renta pudiera sustentar hasta veinte de los Nuestros, pero no son necesarios sino los que ahora están, y el residuo se gasta en sustentar en el colegio estudiantes pobres. *Se ha hecho de nuevo en estos seis años la iglesia de este colegio y mejorándose mucho el edificio, en que se hicieron dos cuartos nuevos, y se ha aumentado en una buena librería y en muchos ornamentos de la iglesia.*<sup>97</sup>

Esta práctica chocaba con la gratuidad de los colegios de la Compañía de Jesús, cuestionando la esencia misma de su congregación. O lo que es lo mismo, cuestionaba que los 1 500 pesos de renta que el rey otorgaba anualmente para diez estudiantes pobres les permitieran costear tantas reformas, acusándolos de recibir contribuciones ilegales por parte de los colegiales y de sus familias con las que sufragaban dichas obras. Tampoco les permitían mantener a los aproximadamente 170 alumnos que tenía la comunidad, alterando la esencia específica de los colegios reales. Si la Compañía pretendía obtener del monarca el título de fundador o patrón, debería evitar las contribuciones de los estudiantes y reducir su número, como era el caso del Colegio Real de San Felipe. En caso contrario no podrían aspirar a los mis-

*nario de Santo Toribio, y la comunidad de estudiantes de San Martín [...], 1611, BNP, Ms. X376.5 Z94, f. 9v.*

<sup>96</sup> *Ibid.*, f. 2v.

<sup>97</sup> Véase Astrain, 1913, vol. IV, p. 556 (las cursivas son mías).

mos privilegios que los colegios reales. Y sobre todo, Felipe III debería retirarles su apoyo económico.<sup>98</sup>

Frente a estas opiniones, los jesuitas consideraban el Colegio de San Martín como un “cuerpo social” compuesto de colegiales de fundación que entraban por paga, mientras otros eran aceptados o becados. Todos los beneficios revertían en la comunidad. Aunque inicialmente se construyó para los primeros, el colegio no debía definirse a partir de éstos, sino mediante los que entraban por elección y méritos. No obstante, lo esencial del colegio no consistía en tener estudiantes de paga, sino en ser “comunidad de muchos por causa de estudios, aprobada por derecho”.<sup>99</sup> El colegio era imaginado como un árbol, con los becados ocupando las ramas superiores, mientras que el resto, admitidos por contribución, se situaba en las ramas inferiores. Este modelo tomista mostraba cuál era el orden natural establecido, insistiendo en el deber de cada estudiante en contribuir al bien común según su capacidad. En 1615 había 12 becas a cargo de las rentas reales y particulares del virrey, otras dos estaban dotadas por el canónigo don Miguel Garcés para estudiantes arequipeños, y seis más fueron proveídas por el obispo de Cuzco, don Fernando de Mendoza, para estudiantes cuzqueños. Otra colegiatura había sido dotada por don Hernando de Medina, secretario de la Audiencia de Charcas, desde hacía más de 28 años. Otros cuatro colegiales eran admitidos regularmente como cantores por la Compañía de Jesús para que enseñaran a los demás estudiantes. Finalmente, el maestro Gabriel de Sandi, catedrático de artes de la Universidad de San Marcos, había hecho donación de su hacienda para fundar seis colegiaturas, las cuales se concederían por oposición.<sup>100</sup> La relación orgánica de estos estudiantes con el “cuerpo social” presuponia una unidad semiautónoma que no podía soslayarse. La integración de todos los segmentos sociales era, pues, uno de los objetivos que los provinciales jesuitas pretendían alcanzar.

<sup>98</sup> Zúñiga considera que los 1 500 pesos de renta anual debían considerarse como beneficio y merced, pero no como dotación que causara patronazgo. *En la causa [...] entre el Colegio Real de San Felipe y San Marcos, y el seminario de Santo Toribio, y la comunidad de estudiantes de San Martín [...]*, 1611, BNP, Ms. X376.5 Z94, ff. 6v-7r.

<sup>99</sup> “Del derecho de antigüedad del Colegio de San Martín de la Ciudad de Los Reyes. Contra el licenciado don Francisco de Palma. Mayo de 1615”, ARSI, FG, Assistentia Hispaniae 760-851A, t. 847, f. 168.

<sup>100</sup> *Ibid.*, f. 169.

## CONCLUSIONES

El conflicto entre el Colegio Real de San Felipe y el Colegio Real de San Martín refleja las transformaciones de los centros educativos en Lima colonial, donde las corporaciones se vieron amenazadas por los centros de aprendizaje.<sup>101</sup> Los jesuitas jugaron un papel fundamental en este proceso, provocando una fractura entre los criollos descendientes de los antiguos conquistadores (esto es, los llamados beneméritos de Indias), los peninsulares y los criollos plebeyos que llegaban a la capital. Los alumnos de San Felipe reivindicaban los honores, beneficios y favores que les correspondían por su condición de “antiguos”. Consideraban a los de San Martín como advenedizos y rivales potenciales en la patrimonialización de los cargos administrativos, en tanto su formación en escuelas jesuitas les permitía ascender socialmente en la burocracia e Iglesia coloniales. Pero si los “antiguos” trataron de impedirles el acceso a la corte palaciega, que conducía directamente al poder político y económico, fue porque les disputaban unas cuotas de poder e influencia que tradicionalmente habían tenido en la colonia.

Una de las causas principales argumentadas por el doctor Zúñiga contra los privilegios de San Martín era que sus colegiales contribuían económicamente al mantenimiento de la comunidad, lo que desprestigiaba el colegio o seminario. Además consideraba que era un caos, donde estaban confusos niños con hombres y nobles con humildes.<sup>102</sup> Por el contrario, el Colegio Real de San Felipe y San Marcos seleccionaba cuidadosamente a sus estudiantes, no aceptando bajo ningún concepto a los humildes o de bajo linaje. Ello confirma la existencia de una red de influencia tejida alrededor de sus alumnos, convertidos en abanderados de sus colegios. Su éxito social equivalía al prestigio de las aulas y los claustros donde se educaron, convirtiéndose en fuertes argumentos que determinaban las relaciones de poder en la colonia.<sup>103</sup>

<sup>101</sup> Transformaciones similares tuvieron lugar en México colonial. Al respecto, véase Ramírez González, 1996, p. 279.

<sup>102</sup> Zúñiga, *En la causa [...] entre el Colegio Real de San Felipe y San Marcos, y el seminario de Santo Toribio, y la comunidad de estudiantes de San Martín [...]*, 1611, BNP, Ms. X376.5 Z94, f. 10v.

<sup>103</sup> Irónicamente, ambos colegios acabaron unidos para siempre cuando el 7 de julio de 1770 se redactó el acta de fundación del Real Convictorio Carolino de San Carlos. Mac Lean y Esterós, 1943, pp. 40-45; Zevallos Ortega, 1989, p. 184; Martín y Geurin Pettus, 1973, p. 162.

A pesar de las preeminencias y privilegios que se otorgaron al Colegio Real de San Felipe y San Marcos, como la de poder graduarse por la mitad del costo exigido a los demás colegiales o el ser preferidos en la provisión de oficios y actos públicos por encima de los alumnos del Colegio de San Martín, del Seminario Santo Toribio o el Tribunal del Consulado,<sup>104</sup> el jesuita Jacinto Barrasa nos recuerda que dicho colegio nunca pudo competir con el número de estudiantes que cursaron en el Colegio de San Martín.<sup>105</sup> Tampoco pudo evitar que los jesuitas siguieran ostentando la autoridad y título de Colegio Real a fin de que perdiese su antigüedad.<sup>106</sup> Los colegios de la Compañía de Jesús se habían convertido en los focos de propagación de un sentimiento criollo que se extendía proporcionalmente al número de americanos que engrosaban los centros y universidades de la Compañía de Jesús. En 1620, San Martín acogía unos 200 colegiales de los cuales 80 asistían a las facultades mayores, siendo considerados como “la flor de las escuelas”.<sup>107</sup> Había tres padres sacerdotes, seis hermanos estudiantes y cuatro hermanos coadjutores que sumaban un total de

<sup>104</sup> Como señala Calancha, las Constituciones de la Universidad de San Marcos, añadidas a las de su fundación en 1576, señalaban que “ningún colegial puede gozar del privilegio de graduarse por la mitad de las propinas y derechos, concedido al dicho Real Colegio [de San Felipe y San Marcos] que por lo menos no hubiere asistido en él como tal colegial dos años continuos, y porque de algún tiempo a esta parte se han concedido privilegios a algunas becas, que sustentan su majestad en el Colegio de San Martín que está a cargo de los padres de la Compañía de Jesús de esta ciudad, se declara asimismo que no puedan gozar del dicho privilegio, los que por lo menos no hubieren tenido dos años continuos una de las becas, a quien está concedido, aunque con otra haya asistido muchos años en el mismo colegio” (Calancha, 1921, pp. 22-23; 28-29). Sobre la preeminencia del colegio de San Felipe y San Marcos, véase *ibid.*, p. 22.

<sup>105</sup> Barrasa, *Historia de las fundaciones de los colegios y casas de la Provincia del Perú de la Compañía de Jesús* [...], BNP, Ms. A620, f. 110. En una actitud gremial que le honra, el historiador peruano Rubén Vargas Ugarte afirmaba que el Colegio Real de San Felipe nunca pudo competir con el de San Martín *no sólo en el número sino en la calidad de sus alumnos*. Vargas Ugarte, 1966, vol. II, p. 340, las cursivas son mías.

<sup>106</sup> El doctor Antonio Suardo señala que el 18 de julio de 1631 “se votó la cátedra de artes, en favor del licenciado Sancho Pardo de Cárdenas, *colegial Real del Colegio de San Martín*, y a las seis de la tarde vino el suso dicho con acompañamiento muy lucido de estudiantes y caballeros a besar las manos de su Excelencia”. Suardo, 1935, p. 141.

<sup>107</sup> En 1620 el jesuita calabrés Jerónimo Pallas escribía que el Colegio de San Martín era un centro educativo al que acudían más de 200 alumnos de la ciudad “y de todo el Perú y hasta el Nuevo Reino de Granada, de Cartagena, de Panamá y del reino de Chile y del Tucumán los hijos de los hombres nobles enviados de sus padres para que estudien y aprendan las buenas costumbres”. Numhauser, 2007, pp. 96-97.

13 religiosos.<sup>108</sup> Su número fue aumentando progresivamente con el incremento de la matrícula. En 1625 había cuatro padres en el Colegio de San Martín (los españoles Francisco de Villalvaro y Juan de Zapata y los criollos Bartolomé Tafur y Hernando Sedaño) y cuatro hermanos estudiantes, todos criollos (Bartolomé Mejía, de Cuzco; Cristóbal Pantoja, del Nuevo Reino de Granada, Jacinto de Reza, de Lima, y Francisco Calderón, de El Callao).<sup>109</sup> En 1631, había cinco padres (los criollos Bartolomé Tafur, Francisco de Aramburu, Bartolomé Mejía; el napolitano Francisco Antonio Jorge, y el español Francisco de Figueroa), tres hermanos coadjutores (Simón Cardoso, Pedro de Valderrama y Luís de Saavedra) y un hermano estudiante (Juan Miguel, de Ica-Perú).<sup>110</sup> En 1636, había ocho padres y cuatro hermanos coadjutores que se ocupaban de unos 100 colegiales. Por el contrario, los colegiales de San Felipe no hacían sino disminuir.<sup>111</sup>

Como reflejo de esta progresión, el mismo Barrasa pronunció un sermón en honor de “la virtud, pureza de costumbres y ajusticiamiento de la ley divina” de los colegiales jesuitas de San Martín, de cuyos claustros, decía, salen cada día “tantos catedráticos, maestros, garnachas, y prelados, luces grandes de la República, en la teología, y jurisprudencia, que sin duda confesarán deben a la asistencia, clausura, y comodidad que en esta Casa tuvieron, para su estudio, cuanto son, y cuanto valen”.<sup>112</sup> Era el 11 de noviembre de 1654 y lo hizo en la capilla mayor ante un auditorio eminentemente criollo. Una capilla que conocía muy bien de sus tiempos de estu-

<sup>108</sup> “Cartas Anuas de la Provincia del Perú”, 1620, BNP, Ms. B37, f. 11r. Barrasa también confirma el dato, apuntando que en 1618 “unos llamaban a otros como aves de reclamo”, llegando a tener hasta 225 colegiales. *Historia de las fundaciones de los colegios y casas de la Provincia del Perú de la Compañía de Jesús [...]*, BNP, Ms. A620, f. 110.

<sup>109</sup> “Catálogo Público de la Provincia del Perú de 1625”, ARSI, CPTP, *Litterae Provinciae Annuae*, t. 4b, ff. 274r-274v.; “Catálogo rerum del estado temporal que tiene esta provincia del Perú a fin de diciembre de 1636”, *ibid.* t. 4b, f. 411r.

<sup>110</sup> “Catálogo Público de la Provincia del Perú de 1631”, *ibid.*, t. 4b, ff. 336v-337r.

<sup>111</sup> Como señala Calancha, “este Real colegio habiéndole situado en su fundación y por los virreyes sucesores cinco mil pesos en repartimientos de indios no se cobran (o por falta de ellos o por mal administración de corregidores) sino sólo mil y quinientos pesos a cuya causa se pasan meses del año sin tener refectorio y aunque su majestad encarga mucho por sus cédulas a los virreyes remedien este daño no se consigue lo necesario y han menester más de seis mil pesos para el plato y autoridad que pide el ser colegio Real y por estar pobre no tiene el recogimiento y estudios que le hicieran más provechoso y lúcido sólo tiene hoy [1647] doce colegiales sin ningún familiar de cuatro que habían de tener por su fundación”. Calancha, 1921, p. 23, las cursivas son mías.

<sup>112</sup> Barrasa, 1678, f. 260, citado en Coello de la Rosa, 2007, pp. 128-129.

diante y cuyas paredes, decía, ennoblecían “este Occidente”, dando a entender que los jesuitas, como reputados educadores, habían conseguido transformar Perú en una nueva España y establecerse como una de las órdenes más prestigiosas e influyentes en el Perú colonial.<sup>113</sup>

## BIBLIOGRAFÍA

- Alonso Marañón, Pedro Manuel, 1997, “La funcionalidad de la pedagogía colegial universitaria: el caso del Colegio Real de San Felipe y San Marcos de Lima y su filiación constitucional hispánica”, en *Estudios de Historia Social y Económica de América (EHSEA)*, 15, pp. 187-203.
- Ares, Berta, 2004, “Las categorías del mestizaje: desafíos a los constreñimientos de un modelo social en el Perú colonial temprano”, en *Histórica*, 28/1, pp. 193-218.
- Arriaga, Pablo Joseph de, 1999, *La extirpación de la idolatría en el Pirú*, Cuzco, Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de Las Casas”, Monumenta Idolátrica Andina 3 (Estudio preliminar y notas de Henrique Urbano, 1a edición 1621).
- Astrain, Antonio, 1913, *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España. Tomo IV*, Madrid, Sucesores de Rivadeneira & Razón y Fe.
- Barreda Laos, Felipe, 1964, *Vida intelectual del Virreinato del Perú*, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos (1a edición 1909).
- Borja de Medina, Francisco de, 1988, “La Compañía de Jesús y la minoría morisca (1545-1614)”, en *Archivum Historicum Societatis Iesu*, 57, pp. 3-136.
- , 1992, “Ignacio de Loyola y la “limpieza de sangre”, en Plazaola (ed.), pp. 579-615.
- Broggio, Paolo, Francesca Cantú, Jean-Paul Fabre y Antonella Romano (eds.), 2007, *I Gesuiti ai tempi di Claudio Aquaviva. Strategie politiche, religiose e culturali tra Cinque e Seicento*, Brescia, Editrice Morcelliana.
- Bromley Seminario, Juan, 1954, “El procurador de Lima en España (años 1533 a 1620)”, en *Revista Histórica*, 21, pp. 76-101.
- Burrieza Sánchez, Javier, 2004, “Los ministerios de la Compañía”, en Egido (ed.), pp. 107-150.

<sup>113</sup> Barrasa, *Historia de las fundaciones de los colegios y casas de la Provincia del Perú de la Compañía de Jesús [...]*, BNP, Ms. A620, f. 110. El colegio de San Martín tenía tres patios o claustros y en sus paredes estaban colgados retratos de los más importantes ex alumnos. Algunos de ellos pasaron a la pinacoteca de la Universidad de San Marcos. Hoy día existen varios cuadros cuyos personajes son unos ilustres desconocidos. Al respecto, véase Eguiguren, 1940, vol. I, pp. 521-554.

- Calancha, Antonio de la, 1921, *Historia de la Universidad de San Marcos hasta el 15 de julio de 1647*, Lima, Imprenta de "La Tradición".
- Cantú, Francesca, 2007, "¿Como ese Nuevo Mundo está tan lejos destas partes?. Strategie e politiche di governo della Compagnia di Gesù nella provincial peruviana (1581-1607)", en Broggio, Cantú, Fabre y Romano (eds.), pp. 119-155.
- Cobo, Bernabé, SJ., 1956, *Historia del Nuevo Mundo*, Madrid, Biblioteca de Autores Españoles (1a edición 1653).
- Coello de la Rosa, Alexandre, 2006, *Espacios de exclusión, espacios de poder. El Cercado en Lima colonial (1568-1606)*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, Pontificia Universidad Católica del Perú.
- , 2007, "La oratoria sagrada del padre Jacinto Barrasa, SJ (1626-1704)", en *Revista Andina*, 45, pp. 115-129.
- , 2008a, "De mestizos y criollos en la Compañía de Jesús (siglos XVI-XVII)", en *Revista de Indias*, 68/243, pp. 37-66.
- , 2008b, "Idolatría, mestizaje y buen gobierno en la diócesis de Charcas. El Memorial de Bernardino de Cárdenas, OFM (1634)", en *Identidades ambivalentes en América Latina (siglos XVI-XXI)*, Barcelona, Ediciones Bellaterra, pp. 61-92 (Serie General Universitaria, 78).
- Cuart Moner, Baltasar, 1991, *Colegiales mayores y limpieza de sangre durante la Edad Moderna. El estatuto de S. Clemente de Bolonia (s. XV-XIX)*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, Acta Salmanticensis, Estudios Históricos y Geográficos 78.
- Draper, Lincoln A., 2000, *Arzobispos, canónigos y sacerdotes: interacción entre valores religiosos y sociales en el clero de Charcas del siglo XVII*, Sucre, Archivo-Biblioteca Arquidiocesanos "Monseñor Taborga".
- Durán, Juan Guillermo, 1982, *El catecismo del III Concilio Provincial de Lima y sus complementos pastorales (1584-1585)*, Buenos Aires, Editorial El Derecho, Publicaciones de la Facultad de Teología de la Universidad Católica Argentina.
- Egaña, Antonio de, SJ., 1954-1974, *Monumenta Peruana, Tomo III (1581-1585), Tomo IV (1586-1591), Tomo V (1592-1595), Tomo VI (1596-1599), Tomo VII (1600-1604)*, Roma, ARSI.
- Egido, Teófanos (ed.), 2004, *Los jesuitas en España y en el mundo hispánico*, vol. 2, Madrid, Fundación Carolina, Centro de Estudios Hispánicos e Iberoamericanos, Marcial Pons Historia.
- Eguiguren, Luis Antonio, 1940, *Diccionario histórico cronológico de la Real y Pontificia Universidad de San Marcos y sus Colegios. Crónica e investigación*, tomo I, Lima, Imp. Torres Aguirre.
- Guaman Poma de Ayala, Felipe, 1988, *El Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno*, Madrid, Siglo XXI Editores (1a. edición 1615).
- Guibovich Pérez, Pedro M., 1993, "La educación en el Perú colonial: fuentes e historiografía", en *Histórica*, 17/2, pp. 271-296.

- , 1995, “La educación universitaria en el Perú: un estado de la cuestión”, en Menegus y González (coord.), pp. 225-254.
- , 2006, “Como Güelfos y Gibelinos: los Colegios de San Bernardo y San Antonio Abad en el Cuzco durante el siglo xvii”, en *Revista de Indias*, 66/236, pp. 107-132.
- Hampe Martínez, Teodoro, 2004, “La Universidad de San Marcos y el apogeo de la cultura virreinal (Lima, siglo xvii)”, en *Miscelánea Alfonso IX. Saberes y disciplinas en las universidades hispánicas*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, pp. 159-179.
- Hering Torres, Max Sebastián (ed.), 2008a, *Cuerpos anómalos*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia.
- , 2008b, “Saberes médicos-saberes teológicos: de mujeres y hombres anómalos”, en Hering Torres (ed.), pp. 101-130.
- , 2009, “Representaciones del cuerpo. De mujeres y hombres anómalos”, ponencia presentada en el *Congreso Internacional “El cuerpo: objeto y sujeto de las ciencias humanas y sociales”*, Barcelona, Institució Milà i Fontanals, csic, 29 de enero de 2009.
- Kagan, Richard, 1981, *Universidad y sociedad en la España Moderna*, Madrid, Tecnos.
- Lavallé, Bernard, 1985, “La admisión de los americanos en la Compañía de Jesús: el caso de la provincia peruana en el siglo xvi”, en *Histórica*, 9/2, pp. 137-151.
- Leonardini, Nanda, David Rodríguez Quispe y Virgilio Freddy Cabanillas (eds.), 2004, *Imagen de la muerte. Primer Congreso Latinoamericano de Ciencias Sociales y Humanidades*, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales.
- Levillier, Roberto, 1918-1926, *Gobernantes del Perú. Cartas y papeles. Siglo xvi*, Madrid, Sucesores de Rivadeneira.
- , 1919, *Organización de la Iglesia y órdenes religiosas en el Virreinato del Perú (siglo xvi)*, Tomo I, Madrid, Sucesores de Rivadeneira.
- Lissón Chaves, Emilio, 1943-1946, *Colección de documentos para la historia de la iglesia en el Perú, que se encuentran en varios archivos*, Sevilla, Editorial Católica.
- Lewin, Boleslao (ed.), 1958, *Descripción del Virreinato del Perú. Crónica inédita de comienzos del siglo xvii*, Rosario, Universidad Nacional del Litoral.
- Lohmann Villena, Guillermo, 1983, *Los regidores perpetuos del Cabildo de Lima (1535-1821). Crónica y estudio de un grupo de gestión*, Sevilla, Publicaciones de la Excma. Diputación Provincial de Sevilla.
- Mac Lean y Estenós, Roberto, 1943, “Escuelas, colegios, seminarios y universidad en el Virreinato del Perú”, en *Letras*, 24, pp. 14-63.
- Maravall, José A., 1979, *Poder, honor y élites en el siglo xvii*, Madrid, Siglo XXI Editores.
- Martin, Luis y Jo Ann Guerin Pettus, 1973, *Scholars and Schools in Colonial Peru*, Texas, School of Continuing Education, Southern Methodist University.

- Martin, Luis, 1968, *The Intellectual Conquest of Peru. The Jesuit College of San Pablo, 1568-1767*, Nueva York, Fordham University Press.
- Mateos, Francisco, SJ., 1944, *Historia de la Compañía de Jesús en el Perú, Crónica anónima de 1600 que trata del establecimiento y misiones de la Compañía de Jesús en los países de habla española en la América meridional. Tomo I-II. Historia general y del colegio de Lima. Tomo II. Relaciones de colegios y misiones*, Madrid, CSIC.
- Mendiburu, Manuel de, 1888, *Diccionario histórico-biográfico del Perú*, Tomo 8-11, Lima, Imprenta de Juan Francisco Solís.
- Menegus, Margarita y Enrique González (coord.), 1995, *Historia de las universidades modernas en Hispanoamérica. Modelos y fuentes*, México, UNAM.
- Monsalve, Martín, 1998, "Del estudio del Rosario a la Real y Pontificia Universidad Mayor de San Marcos", en *Histórica*, 22/1, pp. 53-79.
- Nieto Vélez, Armando, 1989, "Colegios de San Pablo y San Martín", en *Revista Peruana de Historia Eclesiástica*, 1, pp. 79-87.
- Numhauser, Paulina, 2007, "¿Sublevando el Virreinato? Jesuitas italianos en el Virreinato del Perú del siglo XVII. Gerónimo Pallas, SJ", en Numhauser y Laurencich Minelli (eds.), pp. 73-124.
- Numhauser, Paulina y Laura Laurencich Minelli (eds.), 2007, *Sublevando el Virreinato. Documentos contestatarios a la historiografía tradicional del Perú colonial*, Quito, Abya-Yala.
- Ortega, Francisco A., 2004, "Catastrophe, Ambivalent Praises, and Liminal Figurations in Pedro de Oña's Temblor de Lima de 1609", en *Colonial Latin American Review*, 13/2, pp. 213-241.
- Padberg, John W. SJ., Martin D. O'Keefe SJ. y John L. McCarthy SJ., 1994, *For Matters of Greater Moment. The First Thirty Jesuit General Congregations. A Brief History and a Translation of the Decrees*, Saint Louis, Missouri, Institute of Jesuit Sources.
- Pastells, Pablo, 1912, *Historia de la Compañía de Jesús en la provincia del Paraguay (Argentina, Paraguay, Uruguay, Perú, Bolivia y Brasil)*, tomo I, Madrid, Librería General de Victoriano Suárez.
- Plazaola, Juan de, SJ. (ed.), 1992, *Ignacio de Loyola y su Tiempo: Congreso Internacional de Historia (9-13 de septiembre, 1991)*, Bilbao, Edit. Mensajero.
- Ramírez González, Clara Inés, 1996, "La Real Universidad de México en los siglos XVI y XVII. Enfoques recientes", en Menegus y González (coord.), pp. 269-296.
- Rodríguez Cruz, Águeda M., 1990, *Historia de la Universidad de Salamanca*, Salamanca, Fundación Ramón Areces, Congregación de Santo Domingo.
- Rodríguez Quispe, David, 2004, "Los jesuitas y sus benefactores en el Perú del siglo XVI", en Leonardini, Rodríguez Quispe y Cabanillas (eds.), pp. 141-163.
- , 2005, *Por un lugar en el cielo. Juan Martínez Rengifo y su llegada a los jesuitas, 1560-1592*, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

- Rodríguez-San Pedro Bezares, Luis Enrique, 1986, *La Universidad Salmantina del Barroco, período 1598-1625*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca.
- Salinas y Córdoba, fray Buenaventura, 1957, *Memorial de las Historias del Nuevo Mundo, Perú. Méritos y excelencias de la ciudad de Lima, cabeza de sus ricos y extendidos Reynos y el estado presente en que se hayan*, vol. I, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Colección Clásicos Peruanos (Impreso por Jerónimo de Contreras 1630).
- Sicroff, Albert A., 1985, *Los estatutos de limpieza de sangre. Controversias entre los siglos xv y xvii*, Madrid, Taurus.
- Stolcke, Verena, 2008, "Los mestizos no nacen, se hacen", en Stolcke y Coello (eds.), pp. 19-58.
- Stolcke, Verena y Alexandre Coello (eds.), 2008, *Identidades ambivalentes en América Latina (siglos xvi-xxi)*, Barcelona, Bellaterra.
- Suardo, Juan Antonio, 1935, *Relación Diaria de lo sucedido en la ciudad de Lima desde el 15 de mayo de 1629 hasta el 14 de mayo de 1634*, Lima, Imprenta de C. Vásquez.
- Torres Arancivia, Eduardo, 2006, *Corte de Virreyes. El entorno del poder en el Perú del siglo xvii*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Torres Saldamando, Enrique, SJ., 1882, *Los antiguos jesuitas del Perú. Biografías y apuntes para su historia*, Lima, Imprenta Liberal.
- Urteaga, Horacio H., 1935, "El Virrey don Francisco de Toledo", en *Monografías históricas sobre la ciudad de Lima, Tomo II*, Lima, Concejo Provincial de Lima, Imprenta Gil.
- Vargas Ugarte, Rubén, SJ., 1941, *Los jesuitas del Perú (1568-1767)*, Lima, s.p.i.
- , 1942, *El monasterio de la Concepción de la Ciudad de los Reyes*, Lima, Comisión Arquidiocesana de Monumentos y obras de arte religioso.
- , 1951, *Pareceres jurídicos en asuntos de Indias*, Lima, s.p.i.
- , 1963, *Historia de la Compañía de Jesús en el Perú. Tomo I (1566-1620)*, Burgos, Edit. Aldecoa.
- , 1966, *Historia General del Perú. Virreinato (1551-1596)*, tomo II, Lima, Carlos Milla Batres.
- , 1969, *Historia del Seminario de Santo Toribio de Lima (1591-1900)*, Lima, Empresa Gráfica Sanmartí.
- Villoslada, Riccardo G. SJ., 1954, *Storia del Collegio Romano dal suo inizio (1551) alla soppressione della Compagnia di Gesù (1773)*, Roma, Pontificia Università Gregoriana.
- Zevallos Ortega, Noé, FSC., 1989, "Real Convictorio de San Carlos", en *Revista Peruana de Historia Eclesiástica*, 1, pp. 183-211.

LA LIMPIEZA DE SANGRE: DE LAS NORMAS A LAS PRÁCTICAS.  
 LOS CASOS DE MELCHOR JUÁREZ (1631)  
 Y DEL PADRE FRAY FRANCISCO DE PAREJA,  
 COMENDADOR DE LA MERCED (1662)

SOLANGE ALBERRO  
 El Colegio de México

Siendo los virreinos americanos iguales en derechos y obligaciones a los peninsulares e italianos, las informaciones de limpieza de sangre, imprescindibles para ocupar cargos civiles y eclesiásticos, eran cuidadosamente respetadas. Sin embargo, en España y sobre todo en América, las prácticas se alejaron sin duda a menudo de las normas. Incluso en instituciones que se suponían particularmente rigurosas en materia de elección de sus colaboradores, como el Santo Oficio de la Inquisición, encontramos serias irregularidades. Así por ejemplo, si en España misma la conocida ascendencia hebrea del famoso banquero portugués, Manuel Cortizos de Vallasante no había sido un obstáculo para que éste recibiera en 1642 el título de familiar del Santo Oficio, el visitador de la Inquisición novohispana, Pedro de Medina Rico escribía en su informe final al término de la represión de la llamada “gran complicidad” de mediados del siglo xvii, que en México “se admiten ministros del Santo Oficio sin pruebas, se usan dádivas y sobornos [...]”.<sup>1</sup> Antes de abordar algunos casos que ilustren esta situación, veamos primero de qué manera el contexto americano pudo influir en ella y hasta favorecerla.

#### CIRCUNSTANCIAS Y LIMITACIONES

En España, las declaraciones de testigos que pudiesen aportar datos sobre las familias y sus antecedentes eran relativamente fáciles de obtener, por la división de las provincias en distritos inquisitoriales que aseguraban una red consistente de inquisidores, comisarios, familiares y otros colaboradores. Además la población, más densa que la americana, cristianizada en su

<sup>1</sup> Véase Elliott y Peña, 1978-1981, vol. II, p. 186; AHN, 1737, n. 12, cargo n. 54.

gran mayoría desde hacía siglos (salvo los moros y los judíos que habían abrazado el cristianismo después de 1492 y eran de hecho cristianos recientes) y por tanto familiarizada con ciertas nociones relativas a los antecedentes religiosos, resultaba más apta para proporcionar la información requerida.<sup>2</sup> Sin embargo, el problema de la memoria colectiva —conservada por medio de la tradición oral— constituía, tanto en el Viejo como en el Nuevo Mundo, pero sobre todo en este último, una dificultad notable. En efecto, la memoria de los testigos difícilmente abarcaba más de tres o a lo más, cuatro generaciones, o sea unos cien años. Por tanto, tomando en cuenta que la expulsión de los judíos se había efectuado en 1492, los testigos que declaraban en el siglo xvii no podían referir, con cierto grado de certeza, hechos anteriores a finales o a mediados del siglo xvi. De ahí que en los datos proporcionados se evidencian lagunas e inevitables imprecisiones, las que se traducen a menudo en expresiones como “oyó decir”, “era público que [...]”, etc. Es importante mencionar que los recuerdos, suponiendo que éstos fuesen fidedignos y estuviesen basados en una “memoria sin fallas”, encarnaban incertidumbres en la medida en que podían encubrir o tergiversar antecedentes familiares, bien fuera para proteger sus propósitos o para perjudicar a sus contrincantes.

Por otra parte, sometidos como estamos hoy día a un intenso programa de medidas de identificación, de control y de vigilancia policiaca, olvidamos que la mayoría de los países carecieron hasta el siglo xx de cualquier sistema de identidad nacional o estatal. En consecuencia, los nombres y apellidos no tenían un carácter oficial ni definitivo y cualquier individuo podía tomar los que le parecieran convenientes, en función de sus andanzas y necesidades circunstanciales. Esto es particularmente válido para los individuos que, por razones diversas, se vieron forzados o desearon salir fuera de sus comunidades y países de origen, con el fin de huir de las justicias civiles o religiosas, de la pobreza, de situaciones familiares desfavorables, acontecimientos funestos, etc. El mundo americano y asiático resultaban obviamente muy propicios para que tales individuos buscaran oportunidades más halagüeñas de vida. Por razones evidentes, los cristianos nuevos, descendientes de aquellos judíos que en 1492 se habían con-

<sup>2</sup> Los 500 000 km<sup>2</sup> del territorio peninsular estaban repartidos en 16 tribunales inquisitoriales, mientras el distrito del Santo Oficio novohispano, con sede en México, abarcaba prácticamente 3 000 000 km<sup>2</sup>, al comprender al México actual, parte de Centroamérica (Guatemala, Salvador, Nicaragua, Honduras), Nuevo México y las islas Filipinas.

vertido al cristianismo con grados variables de sinceridad, tenían este perfil, como lo demostraron sobradamente las dos “complicidades grandes” que en el Perú de los años treinta y en la Nueva España de los cuarenta del siglo xvii, pusieron al descubierto sus prácticas judaicas clandestinas. Ellos son quienes adoptaron de manera sistemática diversos nombres y patronimos, según las circunstancias, de modo que un mismo individuo podía cambiar de nombres varias veces en su vida. Más aún, dentro de una misma familia era común que unos llevaran los apellidos maternos o paternos, de abuelos o de tíos eventualmente, sin que rigiera regla alguna. De modo que los hermanos podían apellidarse de manera distinta, lo que volvía imposible establecer lazos seguros de parentesco ni rastrear las huellas de quienes pasaron sin dificultad de España a algún virreinato americano, a Brasil, a “la China”, o sea las islas Filipinas, para luego trasladarse a Holanda, Livorno o Venecia, cuando no Burdeos, Salónica o hasta Constantinopla, para fallecer finalmente en Ámsterdam o Londres. A esto se añadía el siguiente hecho: los conversos se protegían preferiblemente encubriendo su identidad con nombres y apellidos muy comunes en el mundo ibérico, llamándose a menudo, Francisco, Juan, María, Isabel, Beatriz, abundando desde luego entre ellos los Méndez, Rodríguez, Váez, López, Núñez, etc. De ahí la facilidad para escabullirse, huir, cambiar de personalidad e incluso modificar el oficio al mudarse de residencia; todo lo anterior indudablemente trae consigo la dificultad para el historiador de rastrear e identificar a un individuo, cuanto más a una familia.

A todo esto, cabe añadir otros factores que contribuyen ampliamente a enturbiar las pistas. Éstos son, por ejemplo, el hecho de que las familias estuvieran por lo regular muy ramificadas, dispersas en términos geográficos como resultado de la diáspora que siguió a la expansión del mundo hispánico, al vivir tal vez unos de sus miembros en la Península Ibérica como cristianos nuevos o en alguna parte asiática del imperio como Manila o Goa, mientras otros se refugiaron en regiones donde podían practicar libremente su religión, como en los Países Bajos, el imperio otomano, algunas ciudades italianas o francesas, etc. No olvidemos tampoco las segundas nupcias, muy frecuentes en estas épocas de altas tasas de mortalidad, con la aparición consiguiente de medios hermanos, los hijos adulterinos y naturales que solían proliferar en las sociedades coloniales, fruto de relaciones ocasionales con correligionarias o cristianas, con sirvientas y esclavas mestizas o de ascendencia africana, y, finalmente, los hijos “pepenados” o sea recogidos al favor de circunstancias muy diversas y quienes eran integrados a la familia, etcétera.

Falta mencionar el factor tardanza, o sea la relación existente entre espacio y medios de comunicación, en la consecución de los datos necesarios para una información de limpieza. Este trámite de hecho requería frecuentemente varios años, pues la formación del expediente en América, su envío a la Península y, sobre todo, la localización de testigos y la consignación de sus declaraciones, que debían ser enviadas de vuelta al Santo Oficio americano para que las examinase, eran procesos largos y azarosos ya que a veces ni siquiera se hallaban los testigos que pudiesen aportar la información necesaria. En conclusión, la información de limpieza de sangre enfrentaba en tierra americana dificultades y hasta obstáculos difíciles de sortear. De este lado del Atlántico, el procedimiento, factible en la Península, se volvía aleatorio, igual que la mayoría de las normas vigentes en la metrópoli que no podían ser aplicadas al pie de la letra. Se solía acatar el procedimiento, pero no se pretendía su cabal cumplimiento, puesto que las contingencias inherentes a la lejanía, el desarrollo de los medios de comunicación, la debilidad de la red institucional y finalmente la naturaleza de la sociedad colonial lo hacían totalmente inaplicable, al menos forzosamente adulterado en sus modalidades, según vamos a ver.

### LA LIMPIEZA DE SANGRE EN EL MEDIO ECLESIAÍSTICO

El medio eclesiástico constituía sin lugar a dudas el espacio social, en el cual era de esperarse el acatamiento más estricto en cuanto se refiere a la limpieza de sangre de sus miembros y colaboradores más cercanos.<sup>3</sup> Desde la Edad Media, los casos de judíos que se convirtieron al cristianismo y llegaron a ocupar cargos notables, no eran excepcionales y es bien sabido que la mayoría de los místicos del siglo xvi eran de ascendencia mosaica. Nueva España se prestó desde el principio a la llegada de religiosos con

<sup>3</sup> Recordemos que los estatutos de legitimidad y de limpieza de sangre se impusieron en España progresivamente a partir de mediados del siglo xv, en las órdenes militares y religiosas, los colegios universitarios y los cabildos eclesiásticos. En Nueva España, el interés por acatarlos se manifestó sobre todo en el siglo xviii, precisamente cuando el proceso de mestizaje volvió casi imposible discernir los muy diversos tipos somáticos. Al ser poco numerosos los descendientes de moros y judíos en América, se integró a la categoría de "impuros" a los africanos y sus descendientes, por ser considerada la esclavitud como una mácula. Pilar Gonzalbo ha tratado esta cuestión estudiando algunos expedientes universitarios significativos. Gonzalbo, 2001.

antepasados judíos, siendo Bernardino de Sahagún un muy probable representante de ellos. Sólo citaremos aquí el caso que, por ser del siglo xvii, corresponde al contexto que nos interesa. Se trata de fray Esteban de Perea, nacido en Villanueva de Fresno, próximo a la frontera con Portugal, tomó el hábito en la orden franciscana y llegó a ser custodio de la Provincia del Santo Evangelio, en Nueva España. Misionero en Nuevo México, publicó en 1630 la *Historia de la conversión de los indios jumanes del Nuevo México*.<sup>4</sup> Sin embargo, según consta de la documentación inquisitorial enviada por el Tribunal de Llerena al de México, sus ancestros habían sido judíos.<sup>5</sup> Cabe notar que fray Esteban, sin duda como muchos otros con antecedentes sospechosos, optó por desempeñarse en regiones muy alejadas del centro del virreinato y, por tanto, prácticamente apartadas del control institucional.

El Santo Oficio de la Inquisición, por su vocación misma que consistía en rastrear las huellas del islam y del judaísmo precisamente en los neófitos, debía ser una de las instituciones más quisquillosas en este aspecto. Sin embargo, la documentación abundante que se originó a raíz de la represión de la “gran complicidad” de los años 1642-1650 muestra que un mulato, un tal Juan Correa, fungía de barbero en el Santo Oficio mientras otro mulato, el clérigo y doctor Sebastián de Castro era el médico del tribunal.<sup>6</sup> Los familiares, estos auxiliares civiles del Santo Oficio cuyo título era considerado como honorífico aparte de los privilegios que conllevaba —entre ellos el considerable que consistía en eximirlos de las jurisdicciones normales para hacerlos depender sólo de la inquisitorial—, recibían en sus rangos a toda suerte de individuos cuyas calidades no siempre eran del todo claras. Francisco Serrano del Arco, por ejemplo, fue preso en 1630 por el Santo Oficio por haber asesinado a un esclavo.<sup>7</sup> Español peninsular, había recibido el título de familiar de Córdoba —la ciudad española— y de México. Estaba casado con Constanza de Rivadeneyra, hermana de Gaspar de Rivadeneyra, asimismo familiar del Santo Oficio, uno de los hacendados más encumbrados de Nueva España, procurador de la ciudad de México. Los

<sup>4</sup> Beristáin de Souza, 1947, vol. II, p. 130.

<sup>5</sup> “Carta de la Inquisición de Llerena acompañando datos acerca de la genealogía de fray Esteban de Perea, franciscano”, 1630, AGN, Inquisición 268, exp. 5.

<sup>6</sup> “Visita de Pedro de Medina Rico”, Madrid, AHN, 1737, n.12, cargo n. 67; “Nómina de inquisidores”, México, AGN, FR.

<sup>7</sup> El documento relativo a don Francisco Serrano del Arco se encuentra en AGN, Inquisición 297, exp. último.

dos hermanos Rivadeneyra, emparentados con los Oñate y con los De Castilla, tenían también cierta abuela “sospechosa”, en otros términos, una abuela de origen judío.

Esto no fue inconveniente para que tanto Gaspar de Rivadeneyra como su cuñado Francisco Serrano del Arco recibiesen la familiatura; sin embargo, a este último se le retiró, no por el “dudoso origen” de su mujer, sino por su desobediencia y arrogancia.

El caso más sorprendente es sin duda el de Melchor Juárez. Denunciado desde 1631 por bígamo y judaizante, estaba entonces casado con doña Elena de Rossas y Mendoza, hija del capitán Juan de Rossas, que había sido regidor de Veracruz, y de doña Sebastiana Váez, su mujer, habiendo según él enviudado de su primera mujer, muerta en España, una tal doña Leonor de Messa y Fonseca. Las denuncias no prosperaron y el proceso no concluyó.<sup>8</sup> Una década más tarde, durante la “gran complicidad”, varios testigos volvieron a denunciarlo como bígamo y judaizante, pero Juárez no se inquietó. Por aquellas fechas, él despachaba desde el prestigioso cargo de secretario del obispo de Puebla y visitador de Nueva España, don Juan de Palafox y Mendoza. Este último, sospechando de los numerosos portugueses asentados en el virreinato, urgía al Santo Oficio a proceder contra ellos a partir de las denuncias y los abundantes indicios que remitían a sus prácticas judaicas. Melchor Juárez practicaba el judaísmo al amparo de la mayor discreción como todos los judeoconvertos pudientes, poderosos y bien relacionados. Esó implicaba abstenerse de la observancia de las grandes festividades judías o de los preceptos alimentarios, limitándose a ayunar de tiempo en tiempo en compañía de personas igualmente discretas. Ante las supuestas evidencias que dejaban fuera de duda el judaísmo de Juárez, el Santo Oficio consultó al Consejo General de la Suprema Inquisición en Madrid, comúnmente llamada “la Suprema”, para que le aconsejara el camino a seguir, ya que el caso del secretario de tan alto personaje como Juan de Palafox debía ser tratado con suma prudencia, por sus múltiples implicaciones sociopolíticas en la delicada coyuntura de aquellos años cuarenta. Los mensajes enviados a Madrid ameritan su transcripción:

Señor. Entre las personas que están testificadas en este Santo Oficio por observantes de la ley de Moisés en que estamos entendiendo, está una, Melchor Xuá-

<sup>8</sup> “Proceso contra Melchor Xuárez, por dos veces casado y judío judaizante (no concluyó)”, México, 1631, AGN, Inquisición 374, exp. 6.

rez, secretario del obispo visitador don Juan de Palafox y Mendoza, de quien a fiado y fia negocios tan graves e importantes como los que tiene a su cuidado en el servicio de Su Majestad, y para que V.A. se entere de la culpa que contra él resulta, imbiamos con ésta la testificación de una mujer con quien se presume tuvo comunicación ilícita y en cuya casa vivía, siendo ella, su marido y sus padres observantes de la dicha ley, por lo qual están presos. Y asimismo remitimos otras testificaciones de otra mujer a quien la primera dixo cómo el dicho Melchor Xuárez guardaba la dicha ley. Y en este santo Oficio tenemos relación cierta de personas que conocen al dicho Melchor Xuárez, cómo la Inquisición de Llerena relaxó en persona, en auto de fee el año de 1601 [o 1602, según se señala en la margen], a un hermano suyo, por observante de la dicha ley, y que por tales están al presente presos en ella muchos de sus deudos y parientes, y que su mujer o está presa o a sido reconciliada. Y no sólo tiene contra sí aquesta presunción, sino de cassado dos veces, porque cuando vino a este Reino, dio a entender que era viudo, y para contraer segundo matrimonio en él, dio una información, testigos de oídos, y tan flaca, que induce grande sospecha, la qual emos visto y tenemos original en este Santo Oficio; y demás de lo referido, está indiciado de infiel y traydor al Rey Nuestro Señor, como de la primera testificación consta, y si bien nos parecía a todos suficiente para proceder a su captura y evitar con ella mayores inconvenientes que podían ser muy perjudiciales por el puesto que ocupa al lado de un visitador, pues no es bien que peligren las causas de Su Majestad a manos de un ministro traydor [en el margen: y de tan mala calidad], de quien el dicho don Juan de Palafox las a fiado y fía, por el mesmo caso lo avemos suspendido, reparando en el alboroto que podría causar semejante resolución (y lo peligroso en el sentir del dicho obispo visitador), asta que V.A. nos mande avisar lo que en este caso devemos hacer y cómo nos emos de portar [...].<sup>9</sup>

Por su lado, la Suprema solicitó al Tribunal de Llerena información sobre la primera mujer de Melchor Juárez. Así, según los inquisidores de México que lo comunicaron a Madrid, no se dudaba de la observancia judicial del secretario de Palafox. Más aún, le añadieron no sólo la acusación por su probable bigamia al parecerles muy débil la probanza que aquél había presentado para volver a contraer segundas nupcias en Nueva España y por si fuera poco, lo consideraban como traidor al monarca. En efecto, según un testigo, Juárez había aprobado abiertamente el levantamiento de

<sup>9</sup> México, AGN, Inquisición 416, exp. 427, f. 468. l. Hemos respetado la ortografía original y añadido la puntuación.

Portugal contra la Corona de Castilla e incluso había declarado que “si estuviera en Badajoz, que había de entregar aquella ciudad al rey de Portugal”.<sup>10</sup> Además, sabemos por el testimonio de Isabel de Silva, una de sus amantes, que Juárez, al estar enterado por su cercanía con Palafox que pronto serían secuestrados los bienes de los “portugueses”, o sea los presuntos judaizantes, ella,

con esto [...] recogió sus joinelas y ropa de bestir y otras cossas y se las dio a guardar al dicho Melchor Xuárez, que con efecto las guardó en cassa del dicho don Juan de Palafox, desde donde el mismo Melchor Xuárez la despachó a la Puebla.<sup>11</sup>

Vemos aquí cómo un caso evidente de práctica mosaica fue enfocado por los inquisidores novohispanos, quienes, tomando en cuenta el contexto particularmente delicado en el que se presentaba, optaron por dejar de proceder en la forma debida y pidieron instrucciones a la instancia superior, o sea a la Suprema.

Resulta significativo que de los tres delitos cometidos por Melchor Juárez, apostasía, bigamia y traición, tan sólo se señalara el de bigamia, a pesar de que según los criterios inquisitoriales el delito de apostasía era el más grave. Sin embargo, al haber contestado el Tribunal de Llerena que efectivamente la primera mujer de Juárez, Leonor de Messa y Fonseca había sido encarcelada por judaizante y había fallecido durante su prisión, el delito de bigamia dejaba de existir. En consecuencia, los inquisidores concluyeron que “aviéndola visto [se trata de la información sobre Leonor de Messa entregada por el Tribunal de Llerena], no hallamos sustancia en lo que toca al dicho Melchor Juárez que, con la noticia que tuvo de la muerte de la dicha su mujer, contrajo segundas nupcias, siendo realmente viudo”.<sup>12</sup> De modo que un judaizante activo, partidario de la independencia de Portugal y por tanto traidor al monarca español, probablemente bigamo en el momento en que se casó por segunda vez en Nueva España, que además obstaculizó el desempeño inquisitorial al esconder bienes destinados a ser secuestrados, no sólo llegó a ser el secretario y hombre de confianza del celoso obispo y visitador Juan de Palafox, sino que escapó a cualquier in-

<sup>10</sup> México, AGN, Inquisición 374, exp. 6, f. 100v.

<sup>11</sup> *Ibid.*

<sup>12</sup> México, AGN, Inquisición 416, exp. 427, f. 466.

dagatoria seria, quedando sus principales delitos ni siquiera investigados aunque eran bien conocidos por los ministros, tanto los de Nueva España como los de la Suprema.<sup>13</sup>

Aquí, el peso del contexto sociopolítico venció las normas en materia no sólo de limpieza de sangre, ya que el obispo-visitador muy probablemente dejó de llevar a cabo algún tipo de averiguación relativa a los orígenes familiares, las prácticas y las frecuentaciones de su colaborador, o si las realizó, fue engañado por los falsos datos que le pudieron haber sido proporcionados. Sea lo que fuere, las exigencias de limpieza de sangre fueron pasadas por alto, tratándose sin embargo de alguien que ostentaba un cargo particularmente importante, el de secretario del obispo-visitador del virreinato, el riguroso y antiportugués Juan de Palafox.

#### LAS PRETENSIONES DEL PADRE FRAY FRANCISCO DE PAREJA Y RIVERA

Este personaje, era, según José Mariano Beristáin de Souza, "natural de México, maestro del militar orden de la Merced. Doctor, catedrático de vísperas de teología y decano de esta facultad en la Universidad de su patria; rector del colegio de San Ramón, comendador de México, provincial dos veces, calificador de la Suprema Inquisición, y procurador general de su provincia de la visitación en la Corte de Madrid, donde y en la ciudad de Sevilla logró la más alta reputación por sus letras, talentos y virtudes, habiendo sido consultado varias veces por la cámara para las mitras de las Américas".<sup>14</sup> Escribió en 1688 la *Crónica de la provincia de visitación del militar Orden de Nuestra Señora de la Merced Redención de Cautivos de la Nueva España y Elogio del santísimo esposo de la Virgen María, José, predicado en la iglesia patriarcal y metropolitana de Sevilla*, que se publicó en aquella ciudad en 1653. En 1662, presentó sus autos, o sea la documentación necesaria para obtener el título de calificador del Santo Oficio.<sup>15</sup> Un pequeño estudio

<sup>13</sup> ¡Y no olvidemos que Melchor Juárez, en un alarde atrevido y la vez astuto, no encontró mejor sitio donde esconder las joyas y ropa de valor de su querida, que en la morada del mismo Palafox!

<sup>14</sup> Beristáin de Souza, 1947, vol. II, p. 105.

<sup>15</sup> Los calificadores eran eclesiásticos, generalmente regulares, quienes eran llamados por los inquisidores cuando se trataba de calificar delitos sobre cuya naturaleza o gravedad albergaban dudas. Estos colaboradores debían ser particularmente doctos y experimentados en materia de teología y de derecho canónico.

genealógico permite situar al insigne mercedario en la perspectiva que nos interesa, la de la limpieza de sangre. Seguiremos aquí el sencillo y por cierto práctico método inquisitorial para echar un vistazo a sus orígenes familiares.

### *Padre y madre*

Según los autos presentados, su padre se llamaba don Francisco de Pareja y Rivera y su madre doña Sebastiana de Valdés y Morillo.<sup>16</sup> Su padre, difunto, era natural de Guadalajara, en Nueva Galicia, y se había desempeñado como maestro de campo, es decir como oficial de grado superior, a cuyo mando se hallaban varios tercios. Su madre, Sebastiana de Valdés y Murillo,<sup>17</sup> ya difunta también, era natural de México.

### *Abuelos maternos*

Siguiendo la línea materna, encontramos que doña Sebastiana era hija de don Gaspar de Valdés y doña Catalina Morillo, su segunda esposa. Gaspar de Valdés, abuelo materno de nuestro solicitante, había sido todo un personaje. Su propio padre, Melchor de Valdés, “republicano rico”, había fundado en 1573 el real colegio de San Ildefonso, uno de los colegios jesuitas más importantes del virreinato.<sup>18</sup> Don Gaspar por su lado, había sido alcalde mayor de las minas de Zacualpan, abogado de la Real Audiencia, regidor y procurador mayor de la ciudad de México, regidor de Puebla, familiar del Santo Oficio, dueño de una encomienda, de cinco casas y haciendas, y de dos mayorazgos.<sup>19</sup>

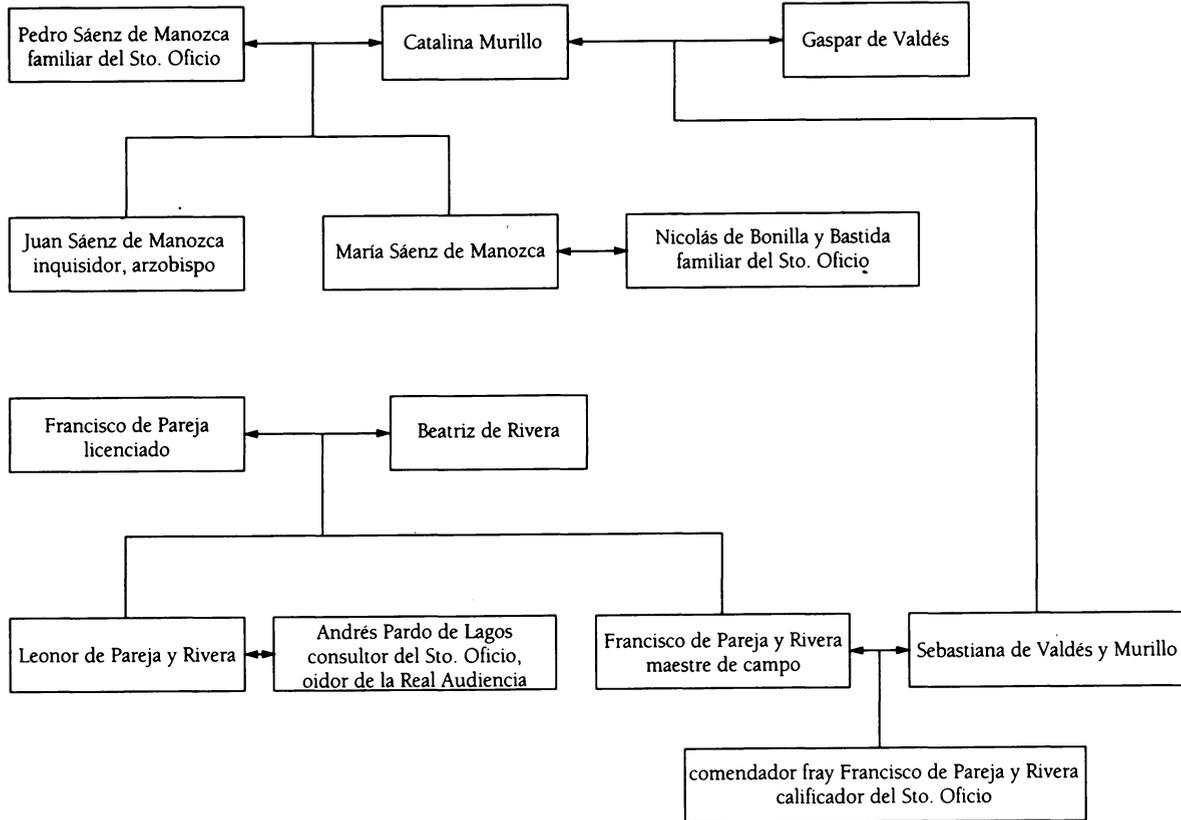
<sup>16</sup> “Autos de la pretensión del padre fray Francisco de Pareja, comendador de la Merced, para calificador del Santo Oficio”, AGN, Inquisición 592, exp. 1.

<sup>17</sup> En los documentos se encuentran indistintamente las formas del apellido “Morillo” y “Murillo”.

<sup>18</sup> Gómez de Cervantes, 1944, p. 63.

<sup>19</sup> *Boletín*, 1943, p. 608; Zavala, 1947, p. 63; Fernández de Recas, 1956, p. 132; López de Villaseñor, 1961, p. 380; Flores Olea de Masiña, 1969, p. 81.

Árbol genealógico de fray Francisco de Pareja y Rivera



*Hermanos de la madre*

En primeras nupcias, don Gaspar de Valdés se había casado con doña Marina Manuel de Turcios, con quien había tenido un hijo, don Agustín de Valdés Portugal, asimismo familiar del Santo Oficio, justicia mayor de Puebla, alcalde mayor de Celaya, corregidor de México, capitán de la guarda del virrey, el duque de Albuquerque.<sup>20</sup> Don Agustín quien era nieto séptimo del rey de Portugal, resultaba por tanto medio hermano de doña Sebastiana y por tanto, tío —a medias— de nuestro comendador de La Merced.

Por otra parte, la segunda esposa de don Gaspar de Valdés y abuela de nuestro solicitante, doña Catalina Morillo, era viuda de Pedro Sáenz de Mañozca, secretario del Santo Oficio, con quien había procreado a Juan Sáenz de Mañozca, inquisidor, y a María Sáenz de Mañozca, prima, sobrina y hermana de inquisidores y de un arzobispo, la que se casó con un familiar del Santo Oficio, don Nicolás de Bonilla y Bastida. Así, la hija del segundo matrimonio de doña Catalina Morillo con don Gaspar de Valdés, doña Sebastiana de Valdés y Morillo, la madre del comendador de La Merced, era media hermana de un inquisidor quien resultaba a fin de cuentas, tío también a medias del mismo religioso mercedario.<sup>21</sup>

De hecho, la familia Valdés-Valdés Portugal, por sus lazos de parentesco pertenecía a la aristocracia de Nueva España. Por tanto, doña Sebastiana de Valdés y Morillo, madre de nuestro solicitante Francisco de Pareja y Rivera, estaba emparentada con la flor y nata del virreinato, que comprendía entre sus miembros a varios eclesiásticos, entre ellos un arzobispo de México, inquisidores y familiares del Santo Oficio, además de alcaldes mayores y magistrados de alto nivel tanto de la ciudad de México como de las más importantes del virreinato. De este lado, las exigencias de la limpieza de sangre parecen haber sido estrictamente respetadas, al menos en lo que se refiere a las tres generaciones acerca de las cuales disponemos de información.<sup>22</sup>

<sup>20</sup> *Boletín*, 1943, p. 609; Israel, 1975, pp. 235, 236, 238, 240, 242, 248, 256; Guijo, 1986, vol. I, p. 262; vol. II, p. 115.

<sup>21</sup> Ignoramos si la pareja Gaspar de Valdés-Catalina Morillo tuvo otros hijos, fuera de doña Sebastiana de Valdés.

<sup>22</sup> Por razones prácticas, sólo hemos señalado las relaciones de parentesco más cercanas, dejando de lado las relativas a los hermanos y allegados de los personajes mencionados. Una exploración somera de la intrincada red de estas relaciones confirma las múltiples conexiones entre estas familias y otras, así como su pertenencia indudable a la aristocracia novohispana de la primera mitad del siglo xvii.

### *Abuelos paternos*

Del lado paterno, el maestre de campo Francisco de Pareja y Rivera era hijo del licenciado don Francisco de Pareja, natural de Alcaraz, en Murcia, quien había sido oidor de la Audiencia de Nueva Galicia. Su esposa, o sea la abuela paterna del mercedario solicitante, era doña Beatriz de Rivera, nacida en Granada y fallecida en México.

### *Hermanos del padre*

Aparte del maestre de campo, la pareja Pareja-Rivera había tenido una hija, Leonor de Pareja y Rivera, quien resultaba por tanto ser tía paterna del comendador de La Merced. Esta dama se había casado con el doctor don Andrés Pardo de Lagos, un personaje de gran relieve en la sociedad novohispana, cuyos funerales imponentes fueron concurridos por la crema y nata de la sociedad capitalina, incluyendo a los inquisidores.<sup>23</sup> En efecto, este señor había sido oidor de la Audiencia, asesor del tribunal de la Santa Cruzada y nada menos que consultor del Santo Oficio.<sup>24</sup> Como marido de la tía de nuestro solicitante el padre fray Francisco de Pareja y Rivera, y siendo “persona de posibles”, había sido el mecenas de la tesis de licenciatura en sagrada teología de este último, defendida en 1643.

Ahora bien, en los autos de pretensión que don Andrés tuvo que presentar para solicitar que se le otorgasen los distintos títulos que ostentó y cargos que ejerció, se procedió naturalmente a la investigación relativa a los orígenes familiares de su mujer, doña Leonor, quien era, no lo olvidemos, hermana del padre del comendador y por tanto tía de este mismo. Resultó que tales orígenes no eran nada claros pues el Santo Oficio de Murcia escribió después de haber procedido a las pesquisas acostumbradas, que existía una “presunción muy vehemente contra su limpieza”.<sup>25</sup> De hecho, la madre de doña Leonor y don Francisco y abuela por tanto del comendador, era natural de Granada y muy probablemente “infecta”, es decir con antepasados judíos. Por lo tanto, doña Leonor de Pareja y Rivera, mujer de don

<sup>23</sup> Guijo, 1986, vol. II, p. 115.

<sup>24</sup> *Ibid.*, vol. I, p. 104.

<sup>25</sup> “Autos de la pretensión del padre fray Francisco de Pareja, comendador de la Merced, para calificador del Santo Oficio”, AGN, Inquisición 592, exp. 1.

Andrés Pardo de Lagos, el maestre de campo don Francisco de Pareja y Rivera y desde luego el comendador de La Merced, el padre fray Francisco de Pareja y Rivera, hijo del anterior, al descender de una madre los dos primeros y de una abuela por lo que se refiere al tercero, la que era muy probablemente “infecta”, resultaban serlo también todos ellos.

En vista de esta situación, ¿cuál fue la postura del Santo Oficio mexicano y de la Suprema ante la solicitud presentada por el padre fray Francisco de Pareja para obtener el título de calificador del tribunal novohispano? En una carta de 1662, el inquisidor Juan de Ortega Montañés señaló que “visitos los registros, procesos y papeles desde Santo Oficio que se hallan en este secreto, no parece ni consta dellos reparo alguno que impida esta pretensión, *mayormente cuando ay tan pocos calificadores que tengan pruebas*”.<sup>26</sup> Es decir, el Santo Oficio novohispano tenía entonces a la mano la masa de procesos, denuncias y demás trámites arrojados en la persecución de la “gran complicidad” de los años cuarenta, de los cuales algunos mencionaban las relaciones amistosas y hasta las complicidades existentes entre la familia de Simón Vázquez Sevilla, el personaje más relevante de la comunidad judaizante de México, y don Andrés Pardo, quien había escondido en su propia casa parte de los bienes del rico mercader para evitar que fuesen secuestrados por el Santo Oficio (del que ¡era nada menos que consultor!).<sup>27</sup> A pesar de esta amistad y no obstante que en las pruebas relativas a la pretensión del mismo Andrés Pardo los orígenes maternos de su esposa resultaron sospechosos, el tribunal no vio inconveniente alguno en que se otorgase el título de calificador al padre fray Francisco de Pareja y Rivera. Madrid respaldó esta postura, admitiendo las pruebas de limpieza de sangre del padre de Pareja y Rivera y en 1669, el comendador de la Orden Militar de la Merced, hijo, sobrino y nieto de personas infectas, recibió el nombramiento de calificador del Santo Oficio.

Hemos circunscrito aquí esta demostración a las tres generaciones del grupo familiar directamente relacionado con el comendador de La Merced, con las limitaciones que se desprenden de las informaciones parciales de las que disponemos. Algunos indicios nos muestran que esta constelación familiar estaba emparentada a su vez con otras tan relevantes como los Cervantes-Villanueva-Altamirano, los Bonilla y Bastida-Estupiñán, etc., y

<sup>26</sup> *Ibid.* Las cursivas son mías.

<sup>27</sup> “Proceso contra Juana Enríquez”, 1642, AGN, Inquisición 400, exp.1. Se trata de la propia mujer de Simón Vázquez Sevilla, quien revela este hecho.

que sostenía relaciones sociales y comerciales con el conde de Peñalba, don García de Valdés Osorio, el que a su vez estaba emparentado con obispos y alcaldes mayores. Este mismo personaje, como don Andrés Pardo de Lagos lo había hecho, escondió en su casa buena parte de los bienes de su gran amigo Simón Vázquez Sevilla, condenado por judío en el auto de fe de 1649.<sup>28</sup>

Lo hemos señalado, las élites coloniales americanas eran muy reducidas y quienes pertenecían a sus esferas más altas, los funcionarios, las autoridades civiles y religiosas, los grandes comerciantes de mercancías de ultramar, los mineros, etc., trataban y se trataban sin reparar escrupulosamente, como sucedía en la metrópoli, en consideraciones de condición y calidad. Recordemos que la nobleza novohispana comprendía, allá por los años 1630, unas 1 000 familias de encomenderos y hacendados, que se repartían los 36 títulos nobiliarios otorgados a las élites novohispanas.<sup>29</sup> Además, estas élites eran de carácter mixto, en la medida en que sus fortunas provenían de las minas, las tierras y los cargos pero también del gran comercio, a diferencia, de nuevo, de lo que sucedía en la metrópoli. Lo hemos visto, la frecuencia de las segundas nupcias, consecuencia de las altas tasas de mortalidad características de la época y de la tendencia endogámica del reducido grupo de los privilegiados, favorecía los parentescos complejos, pues en una misma familia podían cohabitar hijos y hermanos de distintas parejas, cuando los padres se habían casado varias veces, lo que era muy común. De ahí la dificultad de rastrear la situación exacta de los individuos, cuyos antecedentes se perdían primero en España y luego en relaciones familiares complejas.

Como lo señaló el inquisidor Juan Ortega y Montañés, “hay tan pocos calificadores que tengan pruebas”, que no convenía a la sociedad virreinal,

<sup>28</sup> El conde de Peñalba, don García de Valdés Osorio, fue Gobernador y capitán de Yucatán, donde fue asesinado en circunstancias nunca aclaradas. Procreó a dos hijos, Luis de Valdés, gobernador de Nueva Vizcaya y Melchor de Valdés, alcalde mayor de Parral, que tuvieron tratos comerciales importantes con varios grandes comerciantes conversos quienes fueron luego castigados por el Santo Oficio en la década de los cuarenta. (Nótese el apellido Valdés, que encontramos en la genealogía del padre Francisco de Pareja y Rivera). Don García fue provisor de Puebla durante la administración de su tío, el obispo don Gutierre Bernardo de Quiroz. El conde y su esposa, doña Margarita de Esquivel Beltrán y Alzate, fueron grandes amigos de Simón Vázquez Sevilla y de su mujer, doña Juana Enríquez, a quienes ayudaron durante la “gran complicidad” y después de que aquéllos salieron para el destierro.

<sup>29</sup> Peña, 1983, p. 182.

tan falta de élites y de personas con antecedentes transparentes, ostentar escrúpulos en materia de orígenes y por tanto, de limpieza de sangre. La consecuencia inevitable de este estado de cosas fue una solidaridad de hecho entre los individuos que compartían los mismos valores explícitos e implícitos y el mismo estatus privilegiado, solidaridad de la que hemos dado algún ejemplo en el caso del ocultamiento de bienes pertenecientes a judaizantes por parte de cristianos encumbrados, con el fin de evitar el secuestro inquisitorial.

Consideramos como valores explícitos los que se referían al estatus, al *modus vivendi*, al "honor" en su acepción hispánica, a la limpieza de sangre, lo que llamamos finalmente ahora el *standing* y el *status*, mientras los implícitos reconocían de hecho el dinero como el factor fundamental para la pertenencia a la minoría privilegiada y por tanto, dominante. Podemos suponer, por ahora, que esta solidaridad tenía sus límites y que operaba sólo en las redes de las minorías selectas. Sin embargo, como lo vimos con el caso de Melchor Juárez, se hicieron resueltamente a un lado los valores explícitos más imperativos, como la limpieza de sangre, la condena por los delitos de apostasía, de probable bigamia e incluso de traición al monarca, cuando el contexto sociopolítico virreinal pareció requerirlo.

Lo mismo sucedió finalmente con el padre fray Francisco de Pareja y Rivera. Aunque sus antecedentes familiares fuesen claramente sospechosos y su parentela paterna cómplice de desvío de bienes en perjuicio del Santo Oficio, el estatus logrado por los parientes cercanos y lejanos de su amplia red familiar y el que había alcanzado personalmente el insigne religioso impidieron que se acataran cabalmente las exigencias, nunca denegadas aunque soslayadas, de la limpieza de sangre.

Un estudio de caso como el que acabamos de presentar siempre suscita las mismas reservas: ¿se trata de un caso aislado o significativo de una situación frecuente? y de serlo, ¿qué tanto lo es? En la sociedad novohispana, muy pocos individuos se vieron obligados a presentar autos de pretensión a un cargo y un estudio exhaustivo de estos autos sólo podría revelar si los requisitos fueron regularmente respetados. Sin embargo, los ejemplos aquí señalados muestran, en primer lugar, la dificultad de cumplir desde los virreynatos americanos con las exigencias de la limpieza de sangre, y luego, las peculiaridades de una sociedad que, pese a compartir los valores sociales peninsulares, estaba inmersa de hecho en un contexto en el cual éstos tendían a perder su relevancia, su significado y hasta su función. En efecto, de este lado del Atlántico, las élites y en general las personas dotadas

de las cualidades en principio imprescindibles para ejercer algunos cargos y recibir ciertas distinciones no abundaban, como sucedía en la sociedad metropolitana, sometida entonces a una dinámica mucho más tensa y rígida que la que imperaba en los virreinos americanos. No lo dudemos, la limpieza de sangre fue, como las cédulas reales, formalmente acatada en tierras americanas, pero no cumplida a cabalidad.

### BIBLIOGRAFÍA

- Beristáin de Souza, José Mariano, 1947, *Biblioteca hispano-americana septentrional o Catálogo y noticias de los literatos que o nacidos o educados, o florecientes en la América septentrional española, han dado a luz algún escrito o lo han dejado preparado para la prensa*, 3ª edición, 5 vols., México, Ediciones Fuente Cultural (1ª edición 1816).
- Boletín, 1943, *Boletín del Archivo General de la Nación*, 14/4, México, Archivo General de la Nación.
- Elliott, John Huxtable y José F de la Peña, 1978-1981, *Memoriales y cartas del conde-duque de Olivares*, 2 vols., Madrid, Alfaguara.
- Fernández de Recas, Guillermo S., 1956, *Aspirantes americanos a cargos del Santo Oficio. Sus genealogías ascendentes*, México, Editorial Porrúa.
- Flores Olea de Masiña, Aurora, 1969, *El Cabildo de la ciudad de México en la primera mitad del siglo xvii*, tesis de licenciatura, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Gómez de Cervantes, Gonzalo, 1944, *La vida económica y social de Nueva España al finalizar el siglo xvi*, México, Antigua Librería Robredo.
- Gonzalbo, Pilar, 2001, "La vida familiar y las movibles fronteras sociales en el siglo xviii novohispano", en *La Familia en América Latina, Dossier*, 34, Montalbán, Universidad Católica Andrés Bello, pp. 201-218.
- Guijo, Gregorio Martín de, 1986, *Diario, 1648-1664*, 2 vols., México, Editorial Porrúa.
- Israel, Jonathan, 1975, *Race, Class and Politics in Colonial Mexico, 1610-1670*, Londres, Oxford University Press.
- López de Villaseñor, Pedro, 1961, *Cartilla Vieja de la nobilísima Ciudad de Puebla (1781)*, México, Imprenta Universitaria.
- Peña, José F. de la, 1983, *Oligarquía y propiedad en Nueva España, 1550-1624*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Zavala, Silvio, 1947, *Ordenanzas del trabajo siglos xvi y xvii*, México, Editorial Elede.



## INQUISICIÓN Y LIMPIEZA DE SANGRE EN NUEVA ESPAÑA

NIKOLAUS BÖTTCHER

Universidad Libre de Berlín

### CARACTERIZACIÓN DE FUENTES

El discurso sobre la sangre parece omnipresente en las reiteradas acusaciones del Santo Oficio: se acusaba a los judeoconversos de desangrar gallinas,<sup>1</sup> de azotar la imagen de Cristo y de profanar hostias hasta que se “desangraran”;<sup>2</sup> incluso se inculpaba a las mujeres indígenas de verter su menstruación en las bebidas para seducir a los hombres.<sup>3</sup> El Fondo Colonial del Archivo General de la Nación en México alberga más de 3 000 casos relacionados con la limpieza de sangre. Sobre todo, las actas de la Inquisición constituyen una fuente de gran valor histórico para estudiar el fenómeno de la limpieza.<sup>4</sup> El ramo Inquisición representa un cuerpo documental homogéneo, abarca casi tres siglos y permite un acercamiento a la realidad de la limpieza de sangre y a sus cambios a lo largo de la época colonial. La documentación inquisitorial sirve para caracterizar la limpieza de sangre como mecanismo de división social y como estrategia de integración y exclusión. Además, aporta valiosas informaciones para interpretar el discurso del cual formaba parte la limpieza.

<sup>1</sup> “Proceso de Rafaela Enríquez”, México, 1642, AGN, Inquisición 402, exp. 1, f. 16.

<sup>2</sup> *Ibid.*, f. 15

<sup>3</sup> “Caso de Diego Hernández”, México, 1690, AGN, Inquisición 435, exp. 2, f. 276.

<sup>4</sup> Este artículo se basa casi exclusivamente en documentos de archivos en México y España. En la introducción de este tomo se da un resumen del estado de la investigación sobre la limpieza de sangre. Para una introducción a la historia de la Inquisición en América véanse Pérez Villanueva y Escandell Bonet, 1984-2000. La inquisición en México ha sido estudiada por Medina, 1991; Liebman, 1970; Alberro, 1988; Martínez, 2008. Alfonso Quiroz investiga las “complicidades” de mediados del siglo XVI desde un punto de vista socioeconómico, véase Quiroz, 1985. Para consultar una síntesis de la investigación sobre la Inquisición véase Vekene, 1982-1983; 1993.

A continuación se analizarán tanto el discurso como su desarrollo a lo largo de los siglos con base en algunos casos procedentes del tribunal de la ciudad de México. Para realizar este objetivo se tratarán fuentes hasta el momento escasamente trabajadas. En su mayoría se trata de solicitudes de pretendientes a cargos públicos entre los siglos *xvi* y *xviii*. Se han elegido ejemplos, de carácter representativo, para demostrar el efecto de la limpieza de sangre y de la Inquisición sobre la sociedad como entes de control y de adiestramiento poblacional.<sup>5</sup> Después de caracterizar brevemente las fuentes se presentarán varios casos con el propósito de ejemplificar como la limpieza afectaba la vida cotidiana en la época colonial. En este sentido, se tratará primero el caso de los conversos y después el de los mestizos y las castas. Adicionalmente, se examinará cómo el término “limpieza” experimenta una matización y una extensión a varios campos semánticos. Esta paulatina metamorfosis discursiva del concepto de la limpieza se refleja en el trabajo inquisitorial.

Las actas inquisitoriales ilustran cómo los expedientes de legitimidad, limpieza y buenas costumbres fueron resultado de los estatutos internos para ingresar a las instituciones estatales. La Inquisición quiso sobre todo operar como ejemplo institucional “donde no se admiten ombres con raza y si en algún tiempo se sabe que semejante falta tengan son expellidos y extraídos por ombres notados”.<sup>6</sup> Los pretendientes tenían que probar tres “calidades”: 1) ser hijos legítimos; 2) no ser descendientes de judíos, moriscos y herejes, y 3) ser de buenas costumbres. Es decir: *a*) no haber ejercido oficios viles (como eran considerados por ejemplo el de herrero, arriero y carpintero), *b*) no haber sido castigado por ningún Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición.<sup>7</sup>

Al consultar las solicitudes para obtener cargos en el Santo Oficio, se evidencia la rigidez formal del trabajo inquisitorial. Todos los casos examinados seguían el mismo esquema, tanto en el aspecto burocrático como

<sup>5</sup> Semejantes aspectos microhistóricos han aportado Solange Alberro para México y Max. S. Hering Torres para España, véase Alberro, 1988; Hering Torres, 2006. Ambos estudios han sido de gran ayuda e inspiración para el presente artículo.

<sup>6</sup> “Información de Sancho del Riego”, México, 1582, AGN, Inquisición-189, exp. 17, f. 399.

<sup>7</sup> Para el ingreso a las ordenes religiosas se añadió además: no estar casado o haber dado palabra de matrimonio, no haber servido a persona alguna y finalmente gozar de buena salud. Para adquirir un hábito de las ordenes militares se requería adicionalmente una merced real y la prueba de nobleza.

en su procedimiento legal: en la cubierta del expediente se indica el nombre del solicitante, la fecha del caso, la tipología documental y las informaciones de legitimidad y limpieza de sangre. La petición relacionaba adicionalmente la genealogía poniendo de relieve la impecable procedencia del aspirante. Más adelante, se encuentran la licencia para dar inicio a las investigaciones genealógicas y los soportes documentales del solicitante, por ejemplo, el acta de bautismo. El interrogatorio incluye la información pública y secreta sobre la genealogía del pretendiente y la lleva a cabo el notario encargado de protocolar las declaraciones de varios testigos. Termina con el “auto de posesión”, es decir con la aprobación y el nombramiento que posteriormente se anota en el primer folio: “tiene título”, es decir, el candidato obtiene el cargo solicitado. En caso negativo, el expediente concluye con la fórmula “queda suspendido” o simplemente no termina con el auto de posesión.

Para el historiador, el interrogatorio es la parte más reveladora puesto que contiene la información genealógica sobre el solicitante, sus padres y abuelos por ambas líneas, como también las declaraciones de varios testigos que conocían al solicitante.<sup>8</sup> Estos testigos se limitaban a subrayar la ascendencia del candidato como “hijo legítimo de cristianos viejos de limpia sangre, sin raza ni mácula de judíos y moros ni nuevamente convertidos y penitenciados por el Santo Oficio de la Inquisición”. La información secreta se refería a otros informantes elegidos por la autoridad inquisitorial o eclesiástica.

<sup>8</sup> Primera: Si conocen al pretendiente, cómo se llama, de dónde es natural, qué edad tiene, y si es el contenido en la información que tiene presentada. Segunda: Si conocen a sus padres, de dónde son naturales y vecinos, y si son los contenidos en dicha información. Tercera: Si conocen, o tienen noticia de los abuelos, así paternos, como maternos, y si son los que menciona la información presentada. Cuarta: Si es pariente alguno del pretendiente, o le tocan las generales de la Ley, si jura forzado dádado, amenazado, o por otro motivo, y qué edad tiene. Quinta: Si todos los dichos son hijos legítimos de legítimo matrimonio, ninguno bastardo, expuesto ni natural. Sexta: Si el pretendiente ha sido expulso de alguna comunidad, su sirviente, o de otra persona particular, si tiene enfermedad contagiosa, que le impida vivir en colegio, y si tiene dada palabra de casamiento. Séptima: Si el dicho pretendiente, es quiéto y virtuoso, bien educado de buenas costumbres, y vivir. Octava: Si todo lo dicho es público y notorio, pública voz y fama, común opinión, sin que haya cosa en contra. (Este catálogo de preguntas es parte del interrogatorio común en la Inquisición que se integra en casi todos los expedientes).

## LA LIMPIEZA EN MÉXICO ANTES DEL ESTABLECIMIENTO DE LA INQUISICIÓN

A continuación se presenta una de las pocas solicitudes que existen antes de la fundación del tribunal de Nueva España. De este caso se puede deducir que antes de fundarse los tribunales de la Inquisición en América, ya se seguían los mismos procedimientos que en España. En América, las informaciones de legitimidad y limpieza de sangre se iniciaron ya antes de la primera mitad del siglo XVI con la aparición de numerosos edictos que impidieron el traslado de judíos, conversos y sus descendientes al Nuevo Mundo. De esta manera, se procuraba garantizar la situación privilegiada de las personas que lograban demostrar su limpieza. Para ilustrar el modelo por el cual se regía la información, se discurrirá a manera de ejemplo sobre el caso de Alonso Martínez de Ortequilla y su esposa Mari López de Esquivel, ambos vecinos de la ciudad de México.<sup>9</sup> Alonso era oriundo de Castillo de Garci Muñoz en la diócesis de Cuenca, en Castilla, en donde ejercía un cargo administrativo en el asiento de naipes (monopolio real sobre la venta de naipes o barajas). La información data del año 1535, es decir, casi medio siglo antes de la fundación del Tribunal de la Inquisición en México. Las investigaciones inquisitoriales —incluyendo el control de la limpieza de sangre— recaían en aquel entonces en la competencia episcopal. Ignoramos el cargo honorífico que Alonso había solicitado.

Tanto el candidato como los testigos respondían a las preguntas del catálogo que en aquel entonces ya estaba impreso y se enviaba a las colonias.<sup>10</sup> El candidato declaraba su origen libre de cualquier *mancha* y *mácula*, y los testigos confirmaban tanto su legitimidad como la de sus antepasados. Paralelamente, su esposa se sometía al mismo proceso de escudriño genealógico. En el caso de Martínez de Ortequilla se solicitó desde México un informe a Alonso de Méndez de Sotomayor, alcalde de Castillo de Garci Muñoz en la Península. En noviembre de 1535 el documento se envió a Nueva España. Contenía un total de 19 testigos, todos naturales y vecinos del dicho pueblo —y todos mayores de 70 años. Los testigos ancianos eran preferidos por considerarse que eran competentes en las intrigas de los pueblos y que sabían añadir más información referente a los antepasados del solicitante. Todos los testigos confirmaron la declaración positiva de Martínez diciendo que era hijo/nieto legítimo de sus padres/abuelos, todos

<sup>9</sup> AGN, Inquisición 42, exp. 2, ff. 7-26.

<sup>10</sup> AGN, Edictos 1, s.f.

“casados por la Santa Madre Iglesia” y que gozaban de buena fama en la comunidad: eran “avidos comunmente por reputados [...] descendientes de cristianos viejos y no de judíos, moros ni de otros convertidos o de otra secta [...] gente onrada de los principales en esta villa con oficios públicos”.<sup>11</sup> Algunos de los testigos subrayaron su credibilidad diciendo que ellos o sus parientes eran familiares del Santo Oficio en España.<sup>12</sup> Se trataba de una información sin complicaciones y, al cabo de pocos meses, se le concedió la limpieza de sangre.

### LIMPIEZA DE SANGRE Y JUDAÍSMO

Pocos años antes de la expulsión de los judíos de España en 1492, el Santo Oficio se había convertido en una institución política de suprema importancia. Sus tareas en cuanto al control de la vida religiosa de los súbditos de la Corona crecieron proporcionalmente a su despliegue de competencia y autoridad. La acumulación de informaciones genealógicas aumentaba cada vez más el poder del Santo Oficio. Su banco de datos acerca de los súbditos convirtió a esta institución en un premoderno servicio secreto del Estado.<sup>13</sup> Después de pocas décadas la Península Ibérica disponía de una red de tribunales que vigilaban la ortodoxia de la población. El último tribunal en España se fundó en Santiago de Compostela, en Galicia, en 1569 y sólo dos años más tarde empezaron a funcionar los tribunales de Lima y México. La primera fase de la actividad inquisitorial americana queda marcada por la fundación de los tribunales del Santo Oficio en las Indias y la anexión de Portugal entre 1580 y 1640. En este periodo se inicia una nueva migración de los descendientes de los judíos a los reinos de España; éstos previamente habían migrado a Portugal y más o menos cuatro generaciones después de la expulsión de sus antepasados volvían a España. Con el desplazamiento

<sup>11</sup> Las instrucciones inquisitoriales solían subrayar la importancia de preguntar por descendencia y linaje. “Información de Juan de Salcedo”, AGN, Inquisición 190, exp. 4, ff. 60-61.

<sup>12</sup> “Miguel de Molilla en la información de Martínez de Ortequilla”, Garcí Muñoz, 1535, AGN, Inquisición 42, exp. 2, f. 16. Véase también la información de Sánchez del Riego, diciendo que su padre fue alumno del Colegio de San Bartolomé, canónigo en Sigüenza y finalmente inquisidor en Cuenca y Valladolid. México, 1582, AGN, Inquisición 189, exp. 17, f. 400.

<sup>13</sup> Véase Contreras y Henningsen, 1986.

to de portugueses, en su mayoría cristianos nuevos y de profesión comerciantes, a los puertos y otros centros económicos americanos se creó también en las Indias el grupo de los conversos.

En consecuencia, Felipe II declaró en 1596 “por Extranjeros de los Reynos de las Indias, y de sus Costas, Puertos, é Islas adyacentes para no poder estar, ni residir en ellas á los que no fueren naturales de estos nuestros Reynos de Castilla, Leon, Aragon, Valencia, Cataluña, y Navarra, y los de las Islas de Mallorca, y Menorca, por ser de la Corona de Aragón”.<sup>14</sup> Debido a la creciente migración portuguesa a las Indias, en 1614, su sucesor, Felipe III, declaró explícitamente también “por Extranjeros á los Portugueses”.<sup>15</sup> Los cristianos nuevos caían bajo la ley de 1522 según la cual “ninguno nuevamente convertido a Nuestra Santa Fe Católica de Moro, o Judío, ni sus hijos, puedan pasar a las Indias sin expresa licencia nuestra [...]”.<sup>16</sup> Sin embargo, la legislación colonial no pudo impedir la emigración masiva de estos extranjeros a ultramar. Con su aparición en el Nuevo Mundo, los portugueses eran considerados como una amenaza para la cristianización de la población indígena<sup>17</sup> y la actividad inquisitorial aumentó considerablemente. Hasta entonces, la falta de tribunales del Santo Oficio había creado un espacio para minorías como los cristianos nuevos que establecieron comunidades, y redes de comunicación y comercio. Tras la unión de España y Portugal en 1580, Felipe II concedió licencias particulares a los esclavistas portugueses para el transporte de mano de obra desde África a las posesiones de Hispanoamérica. Con los primeros asientos de esclavos se organizó la trata portuguesa en gran escala; por primera vez se transportaron de forma regular gran cantidad de esclavos a los puertos principales del

<sup>14</sup> *Recopilación*, 1987, lib. 9, título 27, ley 28.

<sup>15</sup> *Ibid.*

<sup>16</sup> “Ordenanza del emperador”, Valladolid, 15 de septiembre de 1522, citado por Croitoru Rotbaum, 1967, p. 139. En esta época el término de “conversos” recibe el sinónimo de “portugueses”.

<sup>17</sup> En 1602 Felipe III ordenó: “[...] he sido informado que van siendo de mucha consideración los ynconvenientes que se siguen y podrian seguirse de pasar y residir en los puertos y partes dese Reyno tantos extranjeros y que especialmente ay muchos portugueses que han entrado con los navios de los negros y en otros xtianos nuevos y gente poco segura en las cossas de nuestra santa fee catholica judayzantes y que en los mas puertos de las yndias ay mucha gente desta calidad y porque estas cossas son en que conviene mirar mucho para que no se siembre algun horror y mala seta entre los yndios que tan poco firmes y ynstruidos estan en las cosas de nuestra santa fe catholica”, AGI, Indif. 428, lib. 32, f. 55r.

imperio español: a Veracruz, Cartagena de Indias y, en menor grado, a Buenos Aires.

Pese a su importancia económica, los conversos se transformaron en objeto de exclusión y fueron perseguidos por los tribunales de Lima, México y Cartagena de Indias. Este hecho se evidencia, adicionalmente, por la coyuntura de solicitudes a cargos inquisitoriales en México visible en las múltiples candidaturas. Salta a la vista que con la fundación del tribunal de Nueva España y, sobre todo, inmediatamente después de la unión con Portugal, aumentó notablemente el número de los procedimientos de limpieza de sangre. Entre 1535 y 1570 se contaron sólo tres casos, en la siguiente década cinco y, entre 1580 y 1595 nada menos que 114 informaciones. Parece obvio que el tribunal de la ciudad de México tenía que cubrir todo su distrito aumentando el número de familiares inquisitoriales que se repartían por todo el virreinato. En pocos años se nombraron familiares en Acapulco, Antequera (Oaxaca), Chalco, Chiapas, Guadalajara, León (Nicaragua), Veracruz, Mérida, Puebla, Querétaro, Michoacán, Puerto Cabellos, Pachuca, Guatemala, Taxco, Texcoco, Zacatecas y Manila. Sólo en 1572 se nombraron 53 familiares de un total de 314 existentes en la fase de mayor actividad hasta la mitad del siglo xvii.<sup>18</sup> A veces no se presentaba información genealógica, como en el caso de Rodrigo de Gálvez y Hernán González, cuyas solicitudes del año 1573 fueron admitidas por estar emparentados con el presidente de la Audiencia de México.<sup>19</sup> Es decir, este incremento del personal inquisitorial y la expansión local se deben tanto al establecimiento institucional como (unos años después) al fenómeno de los portugueses: por primera vez, en agosto de 1588, el tribunal de México contesta una carta del Consejo de la Suprema Inquisición del 8 de noviembre 1587, avisando que en la Nueva España había “muchos portugueses mercaderes y confesos”.<sup>20</sup>

Sin embargo, hay que afirmar que, en términos generales, las denuncias contra los solicitantes no significaron necesariamente su exclusión laboral. Por ejemplo, en 1607, un tal Baltasar de Pereira fue denunciado en México a raíz de sus actitudes “criptojudías” después de “averle dicho de cornudo” al denunciante. No obstante, el escribano del Santo Oficio anotaba que “es difícil”<sup>21</sup> y que para dicho efecto se debían presentar pruebas. En

<sup>18</sup> Alberro, 1981, p. 53.

<sup>19</sup> AGN, Inquisición 75, exp. 49, f. 423.

<sup>20</sup> AGN, Inquisición 223, t. I, f. 109.

<sup>21</sup> AGN, Jud. 5, exp. 12, ff. 256-273.

septiembre de 1597 el portugués Manuel de Acosta, natural de Braganza, fue detenido en Veracruz a su llegada de Cádiz. Un familiar de la Inquisición señalaba haberle reconocido a bordo del buque y que Acosta era fugitivo después de haber sido condenado por el tribunal de Valladolid y quemado “in estatua”.<sup>22</sup> El portugués declaró que se trataba de una equivocación y que él era soldado. Otros testigos dijeron que siempre iba a misa y que hacía “obras cristianas”. Al final, se suspendió el caso.

En los años cuarenta del siglo xvii, con la independencia de Portugal, el término del gobierno del conde duque de Olivares y las complicidades en América, se inicia la última fase de lucha contra los conversos. En mayo de 1642, la Inquisición presenta sus quejas ante el Consejo de Indias por “la demasia de portugueses” (muchos de ellos en las milicias, casi todos criptojudíos) y “por el peligro de las rebeliones desde los Azores a Brasil y Cartagena de Indias”.<sup>23</sup> Con esta presunta conspiración contra la cristiandad el Santo Oficio justificó el golpe contra los portugueses en Hispanoamérica. La lista de la “complicidad” de México en 1647 contiene más de trescientos nombres<sup>24</sup> y sólo en el auto de fe de 1646 salieron 41 judaizantes (de un total de 50), casi todos comerciantes y esclavistas de Veracruz o México con socios y corresponsales en Cartagena, Lima, Manila, Lisboa, Angola y Ámsterdam.<sup>25</sup> No es de extrañar que la Inquisición también se sirviera de la limpieza de sangre para justificar la persecución de los portugueses. Por ejemplo, el tribunal de México dirigió una carta al Consejo de Indias, fechada el 20 de septiembre de 1643, en la que se esgrimía el argumento de la limpieza de sangre para desterrarlos:

Señor: El continuo deseo en que estamos de los aciertos en negocio de tanta importancia, como es la complicidad de judaiçantes de que se conoce en este Tribunal y el yr poniendo las causas en estado de sentenciarlas, nos ha movido a dificultar a que parte hemos de desterrar desde este reyno a gente tan perjudicial en el como tierra nueva y tan catolica, se libre del contagio para los tiempos venideros sin remedio. La está amenazando, y lo hemos experimentado al presente y nos hallamos con muchos pressos nacidos en estas partes, hijos y nietos de reconciliados y penitenciados por esta inqu<sup>on</sup> que si sus padres y abuelos no huvieran quedado en ellas, cassi del todo tan mala semilla

<sup>22</sup> AGN, Inquisición 238, exp. 13, ff. 144-167.

<sup>23</sup> AGN, Inquisición 407, exp. 12, ff. 438-441.

<sup>24</sup> AGN, Inquisición 387, exp. 11, s.f.

<sup>25</sup> “Relaciones de Causas”, 1642-1646, AGN, Inquisición 399, exp. 12, ff. 504-523.

se hubiera arancado, sin inficionar a los christianos viejos por casamientos, ni escandalizar a los indios en los lugares donde se han avecindado; y a esta duda nos ha movido el ver que son todos portugueses o descendientes dellos, y si passassen desterrado a España se podrian comunicar con los traidores de Portugal y si a las Filipinas alli aunarse con los de la Indias y ser causa de grandes daños; y causar los mysmos con justificados rezelos si als islas de Barlovento los desterrassemos y asi estamos por una parte desseosos de lançarlos de este Reyno sin que quede alguno, y por otra se nos ofrecen los inconvenientes que a V.A. representamos esperando con la brevedad posible lo que en esto fuere servido V.A. mandarnos hacer.

Lo otro que se nos ofrece proponer a V.A. es que a los que abjuraren de vehementi por judaizantes seria bien ponerles sanbenitos de media aspa como en otras inquisiciones hemos entendido se usa, porque de sola la pentencia que se les impone de salir al auto y de la pecuniaria que de ordinario suele ser modesta como la experiencia nos lo ha mostrado, se les da muy poco; y siendo un delicto tan grave notados con la infamia publica como si tal no huviera passado por ellos vuelben a tratarse con tanta y mas ostentacion, galas y comunicacion, con lo mas principal y calificado que antes que fuessen pressos y penitenciados por la inq.<sup>on</sup> entre los mysmos judaizantes los tienen en mas como a personas que por no descubrirlos sufrieron los tormentos y salieron con su intento de no descubrir sus delictos y complices no obstante las diligencias del Santo Officio y aun los cristianos viejos no hacen aprecio de lo que encierra en si semeiante abiuracion; viendolos vestidos de seda, en sus casas entienden que fueron testimonios (como ellos publican) y por esso les admiten a su comunicacion y amistad pensando que han padeçido injustamente lo que no acaeciera si los [sanbenitos] viessen señalados y puestos en las Yglesias, y los mysmos judaizantes viendose notados aun despues de aver vencido los tormentos en unos escarmentaran otros para no negar la verdad saliendo del mal estado en que de ordinario quedan por su connatural perfidia.<sup>26</sup>

Aparte de la obvia amenaza política, también se justificaba el procedimiento inquisitorial por la mezcla del elemento criminal (“penitenciados”) con la metáfora de la enfermedad física, el peligro de una infección y su difusión entre los sanos, que son los cristianos viejos e indios. La infamia, la perfidia y la malicia fueron imaginadas como “contagiosas”. A partir de entonces, el tribunal de México recibió orden de enviar cualquier solicitud

<sup>26</sup> AGN, Inquisición 416, t. II, exp. 28, ff. 445-446.

de portugueses directamente a Madrid, a la Suprema.<sup>27</sup> En este momento los judíos representaban el principal peligro para la cristiandad y la Inquisición tenía la obligación y responsabilidad de proteger la pureza del catolicismo.<sup>28</sup> Con la persecución inquisitorial contra las supuestas complicidades de los portugueses en Cartagena, Lima y México entre 1636 y 1649 se intentaba dar fin a la presencia judía en las colonias españolas.

### CONTROL DESDE ESPAÑA

Pese al rígido procedimiento de los tribunales americanos contra los conversos, el delito de "judaísmo" no desapareció por completo. En las informaciones genealógicas se seguían buscando indicios sobre la ascendencia judía. Incluso, en la segunda mitad del siglo xvii, un pretendiente a un cargo del Santo Oficio en los virreinos americanos corría peligro de ser rechazado por una "mancha" que su familia había recibido hace generaciones. Esto debido a la estrecha colaboración de la Inquisición en ambos lados del Atlántico y, sobre todo, al cuidadoso trabajo inquisitorial en España. Al igual que los tribunales de Lima y Cartagena de Indias, la Inquisición novohispana también solía enviar las peticiones de sus pretendientes al Consejo de la Inquisición,<sup>29</sup> el cual procedía con la investigación sobre la genealogía del candidato en el distrito del tribunal peninsular competente. Cabe resaltar el esmero laboral de los informadores. La correspondencia entre el tribunal americano, la Suprema y los tribunales peninsulares brinda al historiador la posibilidad de reconstruir no sólo los vínculos de la limpieza entre España y las Indias, sino también las redes sociales y los mecanismos de exclusión los ámbitos regional y microhistórico.

<sup>27</sup> "Solicitud del portugués Juan Yáñez de Ávila para familiar", Madrid, 1650, AGN, Inquisición 504, exp. 4, ff. 273-313.

<sup>28</sup> "Inquisidor Mañozca al Consejo de Indias por motivo del auto de fe del 16 de abril 1646: el valor y esfuerzo del So Oo para contrastar el judaísmo, castigarle y desterrarle con los demas errores que se oponen a la pureza de la Yglesia Catholica Romana", AGN, Inquisición 416, t. II, exp. 28, f. 463. Véase del mismo tono todavía a principios del siglo xviii en una carta al Consejo de Indias: "para que estos Reynos no se ynfecten de Judíos herejes y otros infieles que con pretexto del Real Servicio pasan a esos Reynos y se entran la tierra a dentro dellos en donde observan sus falsos ritos y ceremonias contra la pureza de nuestra Santa Fee". AGN, Inquisición 1176, ff. 140-142.

<sup>29</sup> "Pretendientes a cargos del Santo Oficio, Fondo Correspondencia del Secretario de Cámara del inquisidor General", AHN, Inquisición 2269-2296.

Era común que el tribunal invirtiera mucho tiempo y dedicación a las informaciones: por medio de visitas a los pueblos, el estudio de la correspondencia e informes entre los tribunales. Dichas comunicaciones eran enviadas desde todas las partes del imperio y podían demorar meses, incluso varios años, mientras que el candidato debía asumir los gastos del trámite y de la averiguación. El caso de Baltasar de Galdiano revela el funcionamiento de la memoria colectiva en los pueblos a través de los siglos. En el año 1658 Baltasar de Galdiano, cuya familia era oriunda de Navarra, solicitó el cargo de notario ayudante del secreto en la ciudad de México.<sup>30</sup> La genealogía presentada por Bartolomé de Galdiano era la siguiente: sus abuelos paternos se llamaban Bartolomé de Galdiano (nacido en Estella) y María de San Miguel (Esprónceda o Ausejo); los maternos Fausto de Etayo (Lerín) y María de Balduz (Nazar); los padres eran Blas de Galdiano (Estella) y Ana de Etayo (Lerín). “No resultando nota contra su limpieza” el tribunal de México pidió información adicional del Consejo de la Inquisición. Durante los siguientes meses el tribunal de Logroño investigó el caso. El informador Juan Antonio de Chavarri y Sanguesa viajó durante dos meses a los lugares más remotos en Navarra e interrogó a un total de 135 testigos. El 29 de enero de 1659 presentó su “parecer”, concluyendo que los Galdiano eran “comunmente reputados por xpianos nuevos, descendientes de judios”.<sup>31</sup>

En México nadie había esperado este resultado. El inquisidor del tribunal, doctor Pedro Medina Rico, subrayó que Galdiano se había distinguido durante años por “sus buenos servicios, su buen natural y fidelidad”:

En 30 de Junio del presente año recibimos carta de V.A. del 10 de Henero con la resolucion que ha tomado en la pretenss[i]o[n] de Bartolome de Galdiano cuiu lastima hemos sentido en n[uestro] coraçon por la experiencia de sus buenos servicios en 18 años que ha asistido a los negocios del secreto y su buen natural y fidelidad y con la consideracion de ver al pobre hombre con muger y nueve hijos e hijas que quiebran el coraçon sin mas amparo que el de Dios nro Señor, y viendole en tanta miseria hemos acudido al R.do Obispo Virey y suplicado le acomode en alguna cossa, y su piedad y mucho amor, y estimacion con que honrra y asiste al tribunal, lo ha ofrecido: y porque no se llegue a entender la causa de la salida del secreto se ha dado a entender, ser

<sup>30</sup> AHN, Inquisición 1207, exp. 1, s.f.

<sup>31</sup> *Ibid.*

mandato de V.A. el que los ayudantes del secreto se quiten, y en esta conformidad; porque creemos que el dho obispo Virey le acomodava brevemente, ya parecido por ocho o quince dias dissimular el que poco a poco vaya faltando del secreto; porque la repentina salida, no le sea causa de ninguna nota, y en este tiempo quedara cumplido y executado lo que manda V.A. en raçon de que no asista: extrajudicialmente se le ha dicho pressente, si tiene algunos papeles, que puedan conducir a su pretension, y ha pressentado a una ynformacion hecha ad perpetua memoria cuia copia autentica remitimos con esta a V.A. en nueve foxas y suplicamos sea servido de mandar hacer las diligencias que convengan, y dolerse quanto sea possible deste pobre, para si hubiere lugar se le de alguna conveniencia o comodidad assi por lo que ha servido como por lo que merece por sus buenos procedimientos que en ello hara V.A. una grande obra de piedad. Mexico Julio 7 del 1664.<sup>32</sup>

Al mismo tiempo, Galdiano escribió una carta al consejo con fecha del 15 de julio 1664 en la que se presentó como víctima de calumnias: “Creo que habra sido algun rencor o passion de algunos de los de mi lugar que tengan a mis Padres y hermanos o a mi cuñada [...]. Nací en una ciudad corta, y en ella todo chismes y quentos, y quasi tan malas almas que solo procuran haçer mal, mormurando y hechando voces falsas para difamar a quien les parece haverles ofendido quitandoles la honrra”.<sup>33</sup>

Pero la Suprema ignoró ambas intervenciones. “El 20 de febrero de 1665 mandó el Consejo se juntase con las pruebas. Y no se halla otra cosa”. La información terminó “sin concluir”, es decir: no se aceptaron las pruebas de limpieza de sangre y Galdiano fue suspendido. A pesar de la negativa, Galdiano obtuvo, más adelante y con la ayuda del obispo, un empleo.<sup>34</sup>

Otro aspecto que definió el trabajo inquisitorial en España con referencia a los migrantes a las Indias fue el control de los apellidos. Cambiarse de nombre era cosa corriente a la hora de pasar a las Américas.<sup>35</sup> Servía para

<sup>32</sup> *Ibid.*

<sup>33</sup> *Ibid.*

<sup>34</sup> “Nombramiento de B. de Galdiano como oficial del libro de cedula de la secretaria de camara de vuestra excelencia”, AGN, GdP 14, exp. 84; “Nombramiento de B. de Galdiano como repartidor de los pleitos de lo civil y criminal y tasador de esta real Audiencia”, *ibid.*, exp. 85; “Nombramiento de contador ordenador del Tribunal de Cuentas de Mexico, que se dio a Bartolome de Galdiano”, AGN, RCO 23, exp. 116. Agradezco estos datos a Bernd Hausberger.

<sup>35</sup> Compárese con Herzog, 2007.

empezar una nueva vida encubriendo la verdadera identidad y dejando atrás antecedentes penales, deudas e, incluso, esposas y familias. A la vez se podía dar comienzo al ascenso social adoptando falsos títulos nobiliarios. Por tal motivo, desde el principio el Tribunal de la Inquisición en México intentaba controlar cualquier irregularidad onomástica:

Por una carta del 2 de diciembre de 1574 recibida a 6 de Julio de 1575 manda Vuestra S. que demos orden como los descendientes de condenados y reconciliados por el Santo Oficio de la Inquisicion que mudan los nombres y apellidos de sus antecesores y forman otros diferentes a fin y efecto de que no sean conocidos pongan al pie de sus genealogias los nuevos nombres que toman declarando muy en partícular de donde son vezinos y si son solteros o casados, y los hijos que tienen para que adelante conste de como aquellos son descendientes de los dichos confesos condenados y reconciliados y no pueda aver cautela en ello de que por los libros del Sto Oficio no se puedan averiguar sus genealogias y por otra carta de los 20 de diciembre [...] advirtiendonos a los tales en las visitas podremos tomarles las genealogias examinando a las personas mas ancianas para venir a entender bien como han mudado los nombre [...]. El abuso que en esta tierra ay de mudarse los nombre mas que en parte del mundo es cosa cierta y notoria y aun en soltando la primera vela en S. Lucar [de Barrameda] o mas tarde al surgir en S. Joan de Olloa ponerse un don, y esto bien se entiende que lo haran confesos por no ser conocidos y tambien lo hazen otras gentes vanas para parecer y que los tengan por hijos dalgo cavalleros [...].<sup>36</sup>

Los tribunales de la Inquisición luchaban por mantener el control sobre los habitantes de su distrito con la colaboración de la población. La observancia por parte de los vecinos creaba una especie de vigilancia social en las comunidades “donde todos son tan conocidos y se saben los linaje de cada uno”.<sup>37</sup> El conocimiento y la memoria colectiva de los habitantes de mayor edad conformaban una valiosa fuente de información para facilitarles a los oficiales del Santo Oficio la pesquisa de datos personales. Los rumores acerca de “familias sospechosas” se conservaban vivos por la voz pública: “[...] si tuvieron alguna raza luego se supiera y murmurara como

<sup>36</sup> “El licenciado Bonilla y el licenciado Avalos”, México, 2 de marzo de 1576, AHN, Inquisición 2269.

<sup>37</sup> AGN, Inquisición 589, f. 319.

se sabe de los que la tienen.”<sup>38</sup> Eran ante todo las personas ancianas que recordaban si otros eran “reputados de lo contrario no habido fama ni rumor”<sup>39</sup> y “si lo hubiera yo lo supiere porqué entre los de nación [hebrea] todos aquellos que padecen mancha o defecto es luego notorio [...] por la grande noticia”.<sup>40</sup> Por este motivo, la Inquisición incluso fijaba como obligatorio el interrogatorio a testigos de edad avanzada<sup>41</sup> “por haber nacido y siendo vecino en dha villa”.<sup>42</sup> También los oficiales del Estado y miembros de la administración municipal eran considerados especialmente cualificados para ser interrogados “por ser regidor y comunicado con todos”.<sup>43</sup>

En este contexto cabe mencionar el caso representativo del franciscano fray Diego Domínguez de Salazar, natural de Utrera, cerca de Sevilla y pretendiente al cargo de calificador del tribunal de México en 1669. Los informadores del tribunal de Sevilla no podían encontrar datos en los libros de bautismo; por lo tanto, se investigaba a fondo en el pueblo natural “si ay personas de estos apellidos y se califican por buenos”.<sup>44</sup> Si el pretendiente no era de “buenos apellidos” también se dudaba de su “honor y distinción”. Cuando, en 1756, Joaquín Therreros de Querétaro solicitaba el cargo de comisario apareció un testigo en el pueblo natal de los padres diciendo que el apellido era “de mala nota y opinión”;<sup>45</sup> al ser incapaz de presentar los documentos de bautismo su causa se suspendió.

Más detalles ofrece el caso de Juan Manuel Fernández Arcipreste, hacedado de Quantitlan en el arzobispado de México, quien en 1759 quería ser familiar del tribunal novohispano.<sup>46</sup> La solicitud incluía 12 testificaciones comprobando que la familia Fernández Arcipreste, originalmente de La Rioja, era “limpia” y sin antecedentes inquisitoriales. Como era habitual, fueron añadidos los nombres de los abuelos paternos (Juan Fernández y María Cruz Baro Ibáñez) y los maternos (Mateo Arcipreste y Catalina Sáenz

<sup>38</sup> AGN, Inquisición 1507, exp. 5, f. 101.

<sup>39</sup> “Caso de Fernando de Rojas Vargas, alguacil mayor de Cholula”, 1627, AGN, Inquisición 589, f. 285.

<sup>40</sup> “Fernando de Rojas Vargas”, Cholula, 1627, *ibid.*, ff. 316-317.

<sup>41</sup> “[...] doze testigos que sean de los mas ancianos de dichos lugares [...] todos cristianos viejos sin ninguna raza y fidedignos”; Tribunal de Logroño, 1658, AHN, Inquisición 1207, exp. 1, s.f.

<sup>42</sup> “Fernando de Rojas Vargas”, Cholula, 1627, AGN, Inquisición 589, ff. 316-317.

<sup>43</sup> *Ibid.*

<sup>44</sup> AHN, Inquisición 1223, exp. 12.

<sup>45</sup> AHN, Inquisición 1290, exp. 1.

<sup>46</sup> *Ibid.*, exp. 2, s.f.

Santa María). Pero apareció un apellido en la genealogía que dilató considerablemente la información, El pretendiente mexicano se convirtió en una víctima de la memoria colectiva del pueblo natal de sus antepasados en España. El apellido de su abuela —Baro— provocó malos recuerdos entre algunos ancianos de la localidad riojana de Viguera, en el obispado de Calahorra. Varios testigos dijeron que por la mala fama de la familia se había evitado el trato social con los Baro. En consecuencia, la Inquisición llevó a cabo una investigación que abarcaba incluso la segunda mitad del siglo xvi. En 1606, un tal Cristóbal Fernández, nacido en el año 1563, había sido condenado por blasfemias en el tribunal de Logroño. En vano se buscaba más información puesto que los libros de bautismo en Logroño existieron sólo a partir del año 1672. Los informadores de la Inquisición volvían a interrogar a los vecinos ancianos de Viguera pero no se averiguaron novedades: los testigos estaban de acuerdo con que hubo dos familias de nombre Fernández, una de “nobles antiguos”, otra “de hijosdalgo” más actuales.

Entonces se presentó el testigo Juan Martínez de Revamilanos, del pueblo vecino de Muro en Cameros, diciendo que un antepasado nombrado Fernández Baro había sido quemado en estatua en el año 1571 por el tribunal de Logroño y su sambenito había sido colgado en la iglesia parroquial de Santa María de la Redonda.<sup>47</sup> Además, declaró que los demás testigos se habían callado “para salvar su honor [...] siendo publico y notorio la mala fama y opinion deste apellido” ya que estaban todos emparentados con los Fernández.

De hecho, los informadores encontraron en los libros inquisitoriales —entre las relaciones de causas del tribunal de Logroño— el caso de un Diego Fernández Baro quemado en estatua por apostasía y judaísmo. También se encontró el sambenito, pero no se pudo descifrar el lugar de nacimiento de la persona afectada. Se procedió a investigar la genealogía de la abuela del pretendiente, María Cruz Baro Ibáñez. Ahora, varios testigos dijeron “que toda la gente honrrada huie de enlaçarse con ellos por casamiento” y que se debía evitar “el enlaçe de familias que otros evitan por sospecha de infeccion”.<sup>48</sup>

El consejo no consideró comprobada la limpieza genealógica del pretendiente y en corolario se le negó ser familiar del Santo Oficio.<sup>49</sup> La Inquisición se regía habitualmente por una jurisdicción del “*in dubio contra reo*”:

<sup>47</sup> *Ibid.*

<sup>48</sup> Otro testigo habla de la “fama de infeccion desta familia”; *Ibid.*

<sup>49</sup> “[...] pruebas no bastantes para que fuese miembro del Santo Oficio.”; *Ibid.*

el candidato era el responsable de demostrar su limpieza y, en caso negativo, debía asumir su supuesta “tacha” y las consecuencias sociales que se desprendían de ésta. Como último remedio, Fernández Arcipreste entregó una lista con todos los cargos honoríficos que se habían otorgado en el pasado a sus parientes.

En el resumen de los informadores al tribunal de Logroño se resaltó la ambigüedad de la situación: “Avia Baros buenos y malos sin que se ha podido averiguar quales son unos ni otros lo que favorezca al pretendiente no siendo creible que si hubiera sospecha de que era de los Baros malos ninguna familia noble limpia y honrada quisiese entronar con ella”. En vista del dudoso estado de las cosas, es sorprendente el juicio inquisitorial:

“Declararon por bastantes estas informaciones para el dho Juan Manuel Fernández Arcipreste pueda ser y sea miembro del Santo Oficio y que no sirva de ejemplar esta aprobación para la familia de los Baros antes bien que el Tribunal formase luego una lista de quantas familias tengan algun ramo deste apellido para anotarlo en los libros fiscales y que no se admita en adelante pretensión alguna semejante a esta sin dar quenta a S.A.<sup>50</sup>

El consejo aprobó la exclusión futura de otros miembros de la familia y añadió:

Esta bien. Remitase este testimonio por duplicado a la Inq.<sup>on</sup> de Mexico advirtiendola se procure mucho el secreto sobre que la parte interesada no sepa ha sido admitida sin que sirva de ejemplar a la familia de los Baros; pero el mismo tribunal estara en quantas por si algun hijo o pariente desta misma linea pretendiese calificarse para no admitirle.<sup>51</sup>

Cuando años más tarde, en 1774, Lucas Mateo Arcipreste, hijo del mencionado hacendado, también solicitó ser familiar de la Inquisición en México, presentó sus méritos y su genealogía impecable firmada por su padre Juan Manuel Fernández Arcipreste, miembro del Santo Oficio y contador principal de la Real Aduana, se rechazó su solicitud ya que se había cumplido “el número de familiares permitidos por el derecho”.<sup>52</sup>

<sup>50</sup> *Ibid.*

<sup>51</sup> *Ibid.*

<sup>52</sup> *Ibid.* (último cuaderno).

Otra víctima de la práctica de cambiar de nombre fue Juan Solano de Herrera, nacido en México. En 1660 solicitó el hábito de la Orden de Calatrava siendo, en ese entonces, regidor de Lima.<sup>53</sup> El procedimiento era extremadamente formal y, antes de llevar a cabo la casi ineludible información genealógica, el pretendiente tenía que presentar su “merced real.”<sup>54</sup> También el catálogo de preguntas era un tanto diferente al de la Inquisición, ya que se trataba de miembros de la nobleza. Por lo tanto se empezó por preguntarse si en la familia del candidato eran “reputados por hijosdalgo de sangre según costumbre y fuero de España sin raza ni mezcla de villanos”, ni de “oficilios viles” y “no estar infamado de caso grave y feo”. La familia era de Montañas de Burgos en Cantabria y los padres, Manuel de Herrera (Liaño) y María Jiménez de Solano (Obregón), emigraron a México a principios del siglo xvii. Allí nació su hijo Juan. En su genealogía se nombraba como abuelos paternos a Juan de Herrera (Liaño) y a Juliana de Obregón (Obregón) y como maternos a Juan Solano (Obregón) y María Jiménez (Obregón).

La investigación sobre Solano comprende 85 testificaciones. El testigo 38 declaró no haber conocido a nadie con este nombre que hubiese emigrado a Indias, en cambio (“en quanto al nombre ay grande yerro [error]”) se acordó de un tal Juan Solana Herrera, hijo ilegítimo del escribano Sebastián Solana del pueblo Villaescusa y María Herrera de la localidad de Liaño. Existieron rumores de que éste había violado a una muchacha hace más de 60 años y que había huido a Vizcaya. También dijo que tanto los Solana como los Herrera eran cristianos viejos. La segunda información se llevó a cabo el día 12 de marzo de 1660 en Montañas de Burgos. Según los resultados de la información, en ninguno de los pueblos mencionados se conocían los nombres de Jiménez ni de Solano ya que habían desaparecido muchos apellidos después de la peste, a finales del siglo anterior.

El 9 de agosto de 1664 se efectuó una tercera información en Lima. Según ésta, Juan de Solano había nacido en 1604 en la ciudad de México, donde su padre operaba como comerciante intermediario entre Acapulco y Veracruz. En la actualidad, Juan llevaba ya más de 30 años viviendo en Perú y había ejercido los cargos de alguacil mayor y regidor en Potosí, y a la sazón era tesorero de la Santa Cruzada en Lima.

<sup>53</sup> AHN, OM-R, exp. 20.

<sup>54</sup> Hering Torres, 2006, p. 105.

Mientras tanto, los informadores en España examinaron las listas de los pasajeros a Indias. En la Casa de Contratación en Sevilla encontraron los nombres de los padres, incluyendo las pruebas de su limpieza de sangre. Sin embargo, no ubicaron las entradas en los libros de bautismo en Cantabria. En cambio, hallaron la declaración de Pedro del Río, empleado del Ayuntamiento en Villaescusa, en contra de la "calidades" de Juan de Solano, diciendo que sus padres se habían trasladado a las Indias bajo nombre falso. Por lo visto hubo dos personas de nombres semejantes. Como la Inquisición no podía aclarar quién era quién, se suspendió el caso el 20 de noviembre de 1665.<sup>55</sup>

Los casos de los Galdiano, Arcipreste y Solano revelan, por un lado, las primeras fisuras en el sistema y, por otro, demuestran que la Inquisición de los siglos xvii y xviii era un organismo vivo que se transformaba, se adaptaba a las necesidades imperantes y reaccionaba ante cada caso de manera individual. El aparato administrativo y el manejo de su impresionante banco de datos funcionan infaliblemente no sólo a través de las décadas sino de los siglos. Se presenta como una institución flexible y dispuesta a hacer compromisos para garantizar su funcionamiento. Todo esto representaba procesos internos de una modernización lenta pero eficaz para adaptarse a las nuevas circunstancias. En este sentido, hasta se permitían discrepancias entre el tribunal y el consejo e incluso un inquisidor esgrimía argumentos sentimentales en favor de su empleado (Galdiano). La Inquisición era capaz de reaccionar y adaptarse a los cambios sociales sin que los súbditos lo percibieran. Como tal (sobre todo lo demuestran los ejemplos del trabajo inquisitorial en España) seguía siendo un instrumento apto y sorprendentemente poco estático para dirigir y manipular la sociedad de acuerdo con los intereses de la Corona.

#### LIMPIEZA Y MESTIZAJE

Habiendo conseguido un altísimo nivel de control hacia mediados del siglo xvii, la Inquisición americana se dedicaba con más ahínco a ordenar la sociedad y a elaborar estrategias para controlar y hacer inteligible su

<sup>55</sup> "Se suspende el juicio porque no constava la filiación y identidad de las personas contenidas en la genaología, por ahora no pasaron a hacer censura ni juicio a las calidades de limpieza, nobleza y ocupaciones personales". AHN, OM-R, exp. 20.

gran diversidad poblacional. En realidad, era la lucha de la Inquisición por los intereses de los “limpios” en la “sociedad de castas”. Fue a partir de entonces<sup>56</sup> cuando los estatutos de la limpieza de sangre discriminaron a los mestizos, a los negros y otras “mezclas” —todos ellos considerados como grupos inferiores, incapaces de gobernarse y supuestamente “de malas costumbres”.

Uno de los colectivos más perseguidos por la Inquisición fue el de los mulatos, en su mayoría inculpado de blasfemia, hechicería, “simple fornicación”<sup>57</sup> y, sobre todo, bigamia.<sup>58</sup> La pureza de la religión, el concepto de raza y la idea sobre el mestizaje engendraron discursos particulares. Los casos procedentes del Archivo General de la Nación en México, todos del siglo xviii, ilustran las problemáticas estrategias para lograr el ascenso social, para lo cual era necesario borrar las huellas de su procedencia. Esto explica en parte la bigamia, el cambio de nombre y la frecuente falsificación de documentos oficiales como, por ejemplo, los libros de bautismo.

El fenómeno del mestizaje está representado con una extraordinaria riqueza discursiva en una petición del año 1762 hecha por don Manuel María Ramírez de Arellano y Cevallos.<sup>59</sup> Se trata de un caso excepcional por los conocimientos jurídicos de la persona en cuestión: revela el manejo del concepto de la limpieza de sangre por parte de un criollo licenciado en la Facultad de Derecho de la Universidad Pontificia de la ciudad de México, en la segunda mitad del siglo xviii. Ramírez de Arellano era abogado de la Real Audiencia en la ciudad de México, es decir, desempeñaba un alto y prestigioso cargo en la administración colonial. Sin embargo, en diciembre del año 1762, se vio obligado a presentar una queja ante el rectorado de la Universidad porque se le negó la matrícula a su hijo por una denuncia contra su familia “sobre vicio de sangre”. La imputación, que señalaba la falta de limpieza, se basaba en que su mujer supuestamente era mulata: “el ser mulato significa padecer infamia”.<sup>60</sup> Ramírez de Arellano empezó su defensa con

<sup>56</sup> El número de las informaciones genealógicas del Tribunal de México fue en 1535-1570: tres; 1570-1650: 127; 1650-1700: 174; 1700-1780: 431.

<sup>57</sup> Véase el caso de Luis García, México, 1577, AGN, Inquisición 70, exp. 15, f. 227.

<sup>58</sup> “Con esto se les considera como herejes por menosprecio al Santo Sacramento”. En los documentos se indica como motivo de este delito: “soltar la rienda a sus torpes apetitos”. Véase por ejemplo el caso de Xristóbal Asensio, Durango, 1693, AGN, Inquisición 528, ff. 559-609.

<sup>59</sup> AGN, Univ. 81.

<sup>60</sup> *Ibid.*, f. 358.

una cita de la *Recopilación de leyes de Indias*: “el hijo de español y mulàta no es mulato y el hijo de algo es aquel que es nacido de su padre-hijo de algo y es porque antiguamente la nobleza uvo comienzo en los varones”.<sup>61</sup>

El siguiente paso de su estrategia de defensa consistió en desacreditar a los testigos que habían declarado contra su familia. Es interesante ver cómo Ramírez de Arellano usa aquí la limpieza de sangre en su propio beneficio, afirmando que un testigo aparentemente quería ocultar sus propios defectos de ascendencia al soslayar dos de sus apellidos. Obviamente, uno de los apellidos suponía dar pista de su “linaje manchado”. Además, pone de relieve el cuestionable valor de las declaraciones exclusivamente orales por parte de los testigos denominándolas como “voz vaga y sin fundamento”. Por último, protesta contra las alusiones al color sospechoso de la familia y dice “que ha habido muchos hombres ilustres y nobles prietos y crespos”.

Durante cuatro años la familia de Ramírez no recibió noticia alguna de la Universidad. Por ese motivo, Ramírez de Arellano escribió en 1766 otro memorial en el cual profundiza sus argumentos. En este intento citaba el derecho romano: consta “que la muger gozase de la nobleza del marido por participación en virtud del casamiento las mismas preminencias y exemciones que el marido adquiere aun en las circunstancias de ser essa muger positivamente vil”. Además Ramírez de Arellano presenta su propia ascendencia del duque de Béjar, grande de España, y menciona varios parientes que han sido miembros de órdenes militares.<sup>62</sup> Asimismo, presenta el libro de bautismo de la parroquia de Sultepeque, en donde su familia estaba registrada desde el año 1664. A continuación presenta la versión de 10 testigos que subrayaban la noble ascendencia de la línea masculina con lo cual, aseveraba: la familia es libre de “desverguenza, tacañez, poca sinceridad que son efectos en la mala sangre”. En cambio la familia es de “magnanimidad y de bella inclinación”; añadía que su mujer era hija de un “viscaino mas honrrado [...] emparentada con lo mejor de España”. No menciona a la madre de su esposa.

Con este último punto Ramírez de Arellano entra a discutir si la aplicación de la limpieza de sangre es justificada en su caso. Es un momento clave ya que son escasos los casos en que se dirime el problema de la limpieza de sangre en el ámbito colonial como sí se hizo en España.<sup>63</sup> Ramírez de Arellano cita a Juan de Solórzano y Pereira, ya que el mestizaje hace re-

<sup>61</sup> *Recopilación*, 1987, tít. 1, partida 7, ley 1.

<sup>62</sup> AGN, Univ. 81, ff. 358-360.

<sup>63</sup> Véase, por ejemplo, para el caso de España a fray Agustín de Salucio con su “Discurso acerca de la justicia y buen gobierno de España en los estatutos de la limpie-

ferencia a todas las mezclas de los españoles —bien sea con negros o con indios. Solórzano aseveraba en su *Política indiana* de 1608 lo siguiente sobre la admisión de indios a oficios públicos:

En caso de los estatutos, que no solo requieren pureza o limpieza de sangre sino tambien nobleza, yo no admitiría indios. Pero si probasen tenerla en sí o haverla tenido en sus antepasados por ser de los Reyes o Caciques antiguos de aquellas tierras como si dixesemos de los Incas o Moctezumas que a su modo fueron tenidos por nobles como Reyesuelos [...] no dudaría admitirlos.<sup>64</sup>

Para terminar, Ramírez modificaba su tono y se presentaba como un humilde solicitante; hacía referencia a los estudiantes de la Universidad de México afirmando que no todos eran hijos de grandes, sino también criollos humildes, nobles como él mismo. Ramírez insta a la facultad argumentando que el comercio y los oficios públicos eran inaccesibles; sus palabras rezaban: “[es] la unica carrera que tienen los desgraciados Americanos para adelantarse”.<sup>65</sup>

Al final del documento el prebendado de la catedral, encargado de dar su juicio, manifiesta su consentimiento en vista del “nacimiento, de la condición y crianza honesta” de la familia.<sup>66</sup> Sin embargo, la rectoría de la Universidad no comparte este dictamen, y no admite al hijo de Ramírez de Arellano y Cevallos hasta diciembre 1782, exactamente 20 años después de la primera solicitud.<sup>67</sup>

El siguiente ejemplo profundiza nuestros conocimientos sobre las tendencias del “blanqueamiento” social. Podría denominarse “el discurso de la limpieza de sangre en forma de biografía”. En 1757, el mulato Juan Nicolás García Moreno presenta ante el tribunal de México su “discurso de vida”.<sup>68</sup> Al momento de su detención tiene unos 25 años. Nacido en Puebla

za de sangre” (1600); Juan de Martínez Zaldivia para los vascos en su “Suma de cosas cantábricas y guipuzcoanas” (San Sebastián, 1564) y a Saul Levy Mortera con “Providencia de Dios con Ysrael y verdad de la ley de Moseh” (Ámsterdam, 1664) para los conversos sefardíes.

<sup>64</sup> AGN, Univ. 81, f. 687.

<sup>65</sup> *Ibid.*, f. 684.

<sup>66</sup> *Ibid.*, f. 689.

<sup>67</sup> *Ibid.*, f. 687.

<sup>68</sup> “Impostor de causas de fe, levantar falsos testimonios”, AGN, Inquisición 926, ff. 223-257.

como hijo de mulatos, aprende la profesión de zapatero “para evitar el ocio típico de su casta”, como anota el escribano del Santo Oficio. De hecho, parece que García Moreno es un aventurero sin gran inclinación al trabajo. A los pocos meses de aprendizaje, en el año 1742 (tenía para entonces 17 años), se escapa para Pachuca donde cae enfermo. Para ganar la confianza del personal del hospital San Juan de Dios relata que ha conocido en Curazao a un hombre holandés que le ha dicho que Dios era Mahoma y que le preguntó: “[¿] Cree Vuestra Merced que esta santa que adoran quedó virgen?”

Después García Moreno se traslada a La Habana donde se casa con la mulata María Viamonte. A los pocos meses la abandona y se embarca para Veracruz. Allí se hace pasar por “hijo de ilustres padres”, precisamente por el sobrino de nada menos que el virrey de Nueva España. Su considerable caudal, dice, se lo han robado en el viaje de Cádiz a Veracruz. Un fraile franciscano, procedente del convento de San Francisco en Santa Fe de Bogotá, le acoge en su casa de Veracruz. A éste le cuenta que durante el viaje conoció a cinco judíos de Curazao que en su presencia habían azotado la imagen de Cristo.

De Veracruz, García Moreno se va tierra adentro donde se hace pasar por el fraile franciscano Antonio Viamonte embarcado en una cruzada contra los criptojudíos. En junio de 1755, el prelado del convento de Santa Fe en México escribe al Santo Oficio informando que un tal Viamonte se había hecho pasar por un fraile franciscano de Bogotá y por hijo del gobernador de La Habana para subrayar su “calidad de español”.<sup>69</sup> Pero su falta de conocimiento de las reglas de la Orden de San Francisco era tan obvia, que finalmente admitió no ser fraile sino “un mal secular y que el haberse vestido este avito havia sido por pasarlo con alguna comodidad en los caminos y por liberarse de las justicias seculares que savia que le buscaban por varios crímenes”.<sup>70</sup>

Así, la Inquisición mexicana se entera de sus patrañas. García Moreno también declara ante el tribunal que está persiguiendo a protestantes, moriscos y judíos cumpliendo con toda la gama de clichés inquisitoriales. En el protocolo se hace hincapié en que todas sus declaraciones aparentan ser reales y convincentes. Sólo al final provoca la sospecha de los oficiales del Santo Oficio al contar que viajando por el Caribe fue

<sup>69</sup> Con fecha del 30 de junio de 1755, AGN, Inquisición 923, f. 340.

<sup>70</sup> *Ibid.*

preso por unos ingleses que le habían llevado a Jamaica, “Phelidelfa” y “Noiorca”.

La acusación es extraordinaria: “falso impostor de causas de fe”. Se le inculpa de haber denunciado herejías de varias personas que en realidad nunca habían existido. En agosto del mismo año la Inquisición lo encierra en las cárceles secretas. Se solicita el libro de bautismo de la parroquia de San Marcos en Puebla, donde aparece como “pardo libre, hixo legitimo de Manuel Diaz, de profesion sastre, y Josepha Casilda, antes esclava”, ambos mulatos. Después de la primera audiencia en el tribunal enferma de nuevo. El médico del Santo Oficio declara que sufre de una hemorragia periódica, pero le había salido tanta sangre por la boca que se sospecha que no es su propia sangre, sino que procede del exterior. También relata el doctor que el reo ha tenido ataques de rabia renegando de Dios. Esto coincide con la testificación anterior de un fraile del convento de San Diego de Pachuca, con el cual García Moreno se había confesado. Dijo que el mulato había admitido haber “conculcado el rosario y el escapulario y mundificado con el lugar comun del hombre” y luego renegado a Dios después de haber perdido un juego de cartas.<sup>71</sup>

El final del caso es digno de esta espectacular biografía. El reo se declara “cristiano viejo, bauticado y confirmado” y además “sumamente arrepentido.” Se le condena a 200 azotes y 10 años de prisión en las cárceles de La Habana. Hasta su traslado a Cuba debe lavar a los enfermos del hospital pero, poco antes de la salida, logra fugarse. El documento inquisitorial concluye con la advertencia de que García Moreno “se busca” y se le describe “de mediana estatura, de color trigüeño, poblado de pelo y barba, ojos grandes y pardos, con una herida en la oreja izquierda”.

La vida de un pícaro comparable con Lazarillo de Tormes o Guzmán de Alfarache, es un ejemplo peculiar de una de las tantas vidas en la absurda sociedad de castas, tan vigiladas por el Santo Oficio. Aunque la limpieza de sangre no se nombra explícitamente en el caso, su vida entera consiste en el intento de ascender socialmente [“para elevarlo de la baxa extraccion”],<sup>72</sup> desmentir la procedencia “manchada” y aparentar ser español, blanco y limpio. Así como otros falsificaban los libros

<sup>71</sup> *Ibid.*, exp. 26, f. 336.

<sup>72</sup> AGN, Inquisición 1378, exp. 2, f. 7. Véase también el siguiente caso de Jerónimo Marani.

de bautismo, García Moreno cambia de manera reiterada su identidad y se presenta como hidalgo de rancio abolengo y como fervoroso cristiano viejo.

Otro caso relevador es el de Jerónimo Marani, director de la compañía italiana de baile del teatro Coliseo en la ciudad de México.<sup>73</sup> En el año 1792, su hijo Juan quería contraer matrimonio con Bárbara Álvarez pero el padre se opuso diciendo que Bárbara era “de calidad mulata o loba”. Como italiano, se sentía por encima del concepto de la limpieza afirmando “que todos los ascendientes de Juan Marani nacieron en Italia en donde no hay mezcla de castas como en este Reyno, tiene a su favor la prevención de limpieza de sangre”. Pero por las leyes novohispanas también él “se halla en la necesidad de purificar la nobleza de su hijo [...] sobre su calidad, patria, religión”. Este procedimiento se iba a demorar “con la debida proporcion a las distancias que hay de esta corte a las de Milan, y Florencia”. Mientras tanto, Marani contrató los servicios del abogado Bustamante para solicitar una investigación de la “calidad” de la familia Álvarez, incluyendo “bautizos y demas pruebas”.<sup>74</sup>

A continuación los padres de Bárbara, José Antonio Álvarez y Felipa Mercado, presentaron la probanza de su limpieza de sangre que fue certificada por el Santo Oficio.<sup>75</sup> Marani le delegó a Bustamante que intentase anular la aprobación. En efecto, el abogado protestó formalmente en contra de la presentación de las pruebas denominándola como un “fatal producto”;<sup>76</sup> después insinuó que la madre —por medio del matrimonio con el hijo de Marani— tenía la intención de “blanquear” a su familia. Por ello estaba justificado el desacuerdo del padre, “por ser el uno notoria y indisputablemente limpio de sangre y el otro no gozar de esta prerrogativa que no concede la naturaleza a una muger de casta”.<sup>77</sup>

Bustamante, el abogado, empleó todas sus energías para demostrar la “desigualdad” de la pareja investigando la genealogía de la prometida. Alegó que Bárbara Álvarez, aunque aparecía en los libros parroquiales de su lugar de nacimiento en Maravatío (Michoacán), aparecía “[...] entre mulatos, lobos, coyotes y mestizos, como corresponde por ser hija de mulato”.

<sup>73</sup> *Ibid.*, ff. 5-17.

<sup>74</sup> *Ibid.*, f. 5.

<sup>75</sup> AGN, Inquisición 725, f. 3.

<sup>76</sup> AGN, Inquisición 1378, exp. 2, f. 6.

<sup>77</sup> *Ibid.*

Adicionalmente aducía que sus padres no se habían casado *in facie ecclesiae*, sino sólo por un apoderado del cura o juez eclesiástico; señalaba asimismo que tampoco se había podido encontrar la documentación en los libros de la parroquia: ni de su bautismo, ni del matrimonio de los padres. Únicamente se halló el documento referente a Felipa Mercado en el libro de bautismo de los españoles pero, como Bustamante subrayó, “en papel suelto”.<sup>78</sup> Obviamente, un protector debió haber sacado la partida del registro paginado y la ubicó en el otro tomo “para elevarla de la baxa extraccion de loba o mestiza a la de española dandola por Padre a Don José Esteban Luxian, el qual jamas la ha reconocido por hija ni fue casado en el año de [17]60”.<sup>79</sup>

No era poco frecuente que desaparecieran o se falsificasen documentos en los registros de los libros de bautismo y matrimonios.<sup>80</sup> Además, la sospecha de Bustamante no carece de fundamento. Un tal don Francisco Castro, notario del juzgado en Maravatío, tenía acceso a los libros de bautismo y el ascenso social de Felipa debió ser en su propio interés, puesto que ella se había criado como huérfana en su casa.<sup>81</sup>

Felipa Mercado por su parte lanzó un ataque contra Marani al cual —como bailarín— se le podía aplicar la vileza de los oficios mecánicos. Además, aunque los Marani fueron considerados “limpios como nacidos en Italia donde no se conocen otras castas infectas”,<sup>82</sup> Felipa puso en duda su origen cristiano diciendo que a lo mejor era “turco”.

Desconocemos el juicio de la Inquisición en esta guerra sucia, pero los mutuos reproches y difamaciones reflejan las estrategias de los grupos marginados —los mulatos para mejorar su posición en la sociedad y los extranjeros para mantenerla. Finalmente, se debe constatar una actitud vacilante hacia la limpieza en la sociedad a finales del siglo XVIII. La ambigüedad con la que se juzgaba este caso está expresada por el escribano del Santo Oficio al anotar que “rigen [hoy] en nuestra nación ideas muy diversas en la materia”.<sup>83</sup>

<sup>78</sup> *Ibid.*, f. 7.

<sup>79</sup> *Ibid.*

<sup>80</sup> Véase, por ejemplo, AGN, Inquisición 1182, f. 53.

<sup>81</sup> Las testificaciones no se encontraban entre los papeles del legajo.

<sup>82</sup> AGN, Inquisición 725, ff. 3-5.

<sup>83</sup> AGN, Inquisición 1378, exp. 2, f. 12.

## EL DISCURSO DE LA LIMPIEZA

Los ejemplos presentados permiten entrever una posible periodización en el manejo de la limpieza de sangre en Nueva España. Parece posible distinguir varias etapas que corresponden —*grosso modo*— a la actividad inquisitorial americana desde el establecimiento de la limpieza hasta la Ilustración. Es de observar una fase inicial entre 1535, con las primeras instrucciones de la limpieza de sangre, y 1570 con la creación de los tribunales de la Inquisición en México y Lima. Sigue una etapa de rígida aplicación de la limpieza de sangre durante la unión con Portugal y las “complicidades” novocristianas (1588-1649). En los casos de Arcipreste y Solano se pueden detectar las primeras fisuras en el sistema en la segunda mitad del siglo xvii sin que la Inquisición hubiese dejado de controlar la sociedad. Esto se debe a la capacidad de asimilación por parte del Santo Oficio. Como consecuencia, con el tiempo cambian los grupos afectados. Al principio, los conversos eran los sospechosos de ser “judaizantes” y, en razón de esto, se convertían en el principal blanco de la Inquisición. Durante la segunda mitad del siglo xvii y todo el siglo xviii, la sociedad americana engendra su propia dinámica: con el tiempo, son cada vez más los mulatos y mestizos los afectados tanto por la exclusión mediante los estatutos de la limpieza como también por la actividad inquisitorial. Es decir, se diversifican las actividades inquisitoriales dentro de la sociedad de castas. La última etapa demuestra grietas cada vez más profundas y trae el desmoronamiento del sistema segregacionista a partir de finales del siglo xviii.

En el contexto colonial, la evolución y la metamorfosis del concepto de la limpieza de sangre se reflejan en una extensión discursiva. Se manifiestan varios discursos que nutren así diversas disciplinas históricas. El discurso biográfico aporta, como se veía en el caso del mulato García Moreno, datos sobre la historia de las mentalidades. El discurso jurídico (véanse los casos de Ramírez de Arellano y de Marani) demuestra el manejo legal de la limpieza como estrategia social. Al mismo tiempo cabe detectar la función política: el uso de la *Recopilación de leyes* y otras colecciones por parte de súbditos virreinales (como lo hace Cevallos) sirve como defensa y como desafío al despotismo de la “Madre Patria”. Los teólogos en las Américas no discuten el concepto de la limpieza de sangre: los fundamentos religiosos ya han sido construidos previamente en España. En cambio, la limpieza aparece como un instrumento de difamación en el conflicto entre criollos y

españoles, blancos y gente de color, entre autonomía y reforma estatal en las décadas antes de la independencia. El discurso socioeconómico se refleja, sobre todo, en el uso de la limpieza contra rivales sociales (Marani) y rivales comerciales (mercaderes novocristianos).

A pesar de que los notarios y escribanos de la Inquisición seguían durante las declaraciones de los testigos determinadas líneas que se convirtieron en fórmulas rígidas, se pueden detectar algunas variaciones a lo largo del tiempo en el campo lingüístico. Destaca sobre todo la antítesis semántica entre “bueno” y toda una gama de términos como “vil, vicioso, torpe, tacaño, inicuo”. Es de constatar que el vocabulario con que los testigos intentan subrayar la limpia procedencia del candidato va ampliándose. Ya no contestan escuetamente las preguntas sino pronuncian “subdiscursos” propios que reflejan el sistema de valores sociales. Así, los pretendientes a cargos de la Inquisición en el siglo xvii son confirmados como “hombres hijos de algo notorios y como tales se les guardava todas las honrras, franquecas, esenciones y preminencias [...] de honra y fama por ser de los mas viejos en esta villa sin que aya en en ellos ynfamia ninguna [...] y que ninguno dellos tuviese ninguna macula o falta que ympida su buena honrra y fama”.<sup>84</sup> Son “de las principales [familias] desta ciudad y de muy buenas partes, de mucha cristianidad y tenido por limpio de toda mala raza”<sup>85</sup> y “de buena costumbre y descendencia de limpia generación como de fidelidad”.<sup>86</sup>

El término “costumbre” en yuxtaposición al de la “fidelidad” traslada el concepto de limpieza de sangre a un nivel ético y moral. En un segundo paso se deja entrever que constantemente se argumenta en categorías anti-nómicas: “de limpia generación —y no de otra generación sospechosa”. Es decir, que la incógnita de la procedencia implica el permanente desprestigio, ya que la falta de costumbre y fidelidad es hereditaria, al igual que su posesión. Compárense formulas como “de notoria y asentada nobleza de personas que se repartían los oficios y puestos honrrosos de los hijosdalgo”, lo cual implica un control social durante generaciones. El pasado no se puede alterar y en ningún momento pierde su relevancia.

También se debe insistir en la permanente “simbiosis conceptual” entre limpieza y raza.<sup>87</sup> “Tener raza” equivale a ser maculado, sin honra y virtud. También “raza” abre varios campos semánticos al implicar lo negativo en el

<sup>84</sup> AGN, Inquisición 189, exp. 3, ff. 43-45.

<sup>85</sup> AGN, Inquisición 83, exp. 19, f. 272.

<sup>86</sup> AGN, Inquisición 1A, f. 196.

<sup>87</sup> Hering Torres, 2003, p. 31.

sentido no sólo religioso, sino también social y biológico. Con esto se crea una imagen del enemigo denigrado por términos como “defecto” y “enfermedad contagiosa”. Con el tiempo aumenta el discurso debido al crecimiento de los grupos marginados. Por lo tanto, se añade al catálogo de discriminación la apariencia exterior de las personas. Es así de mencionar el discurso racista o discurso étnico, primero antijudío y después contra las mezclas “raciales”. García Moreno es de pelo rizado y color “trigüño”. El color *quebrado* refleja la creciente importancia de la apariencia física.<sup>88</sup> La marginación y exclusión del elemento africano da al término “raza” un nuevo significado como categoría fisonómica.

Queda claro que la limpieza de sangre sirve para la creación de una imagen de enemigo (*Feindbild*) por medio de la integración negativa de ciertos grupos sociales. Es de subrayar la discriminación por concepto de la sangre manchada. Esta forma de marginación supone facilitar al Estado la tarea de colonizar las Américas. Sabemos que la limpieza de sangre no fue inventada por la Corona, sin embargo, muy pronto fue considerada como un instrumento apto para sus intereses, para ordenar y manipular a sus súbditos. Siguiendo el principio de los romanos “*divide et impera*”, la limpieza de sangre sirvió para dividir la sociedad en grupos superiores e inferiores.

Con todo, la limpieza de sangre no fue sólo un instrumento de discriminación racial y social. Más allá de eso se presenta como un cosmos que se basa en un orden simplificador basado en antinomias maniqueas: el bien y el mal. La sangre determina el estatus social (mediante el acceso a los cargos públicos y honoríficos) y el valor moral (las *virtudes*) del individuo. La población no sólo se veía obligada a aceptar esta visión, también la usaba como instrumento al darse cuenta de su utilidad. Los campesinos en España sacaron provecho de la tradición de la Reconquista durante la cual la gente del campo había ascendido por medio de la posesión de armas y caballos: de ahí nace el hidalgo.<sup>89</sup> Los hidalgos, como integrantes de

<sup>88</sup> “que por su [buen] color y buenas prendas se conoce ser el dicho hijo de buenos padres [...] lo que denota la buena sangre que se demuestra tener”; AGN, Univ. 81, ff. 351-352; “reputada por mulata, y el color y pelo lo demuestra”; *Ibid.*, f. 354; “a esta la avía parido la china”; *Ibid.*, f. 356.

<sup>89</sup> “[...] descienden de los primeros pobladores y conquistadores de esta provincia [Monterrey] y que por ninguna de estas dos líneas haya habido alguna que se ejercite en oficio mecánico y de menos valer, siendo su ocupación la del campo en la labranza y crías de ganados mayores y menores en que se han ejercitado siempre los hijos de este

una nobleza empobrecida, podían esconder sus calamidades financieras y aumentar su propio valor y prestigio social con la limpieza de sangre. Después de la Reconquista, el hidalgo emprendía la tarea de la conquista. Le convenía un concepto como el de la limpieza que ubicó la nobleza por encima de la riqueza, ya que muchos de los exitosos hombres de negocios, comerciantes y esclavistas, eran de origen judío. De tal manera, aun sin grandes caudales, el español en las Indias podía posicionarse en la cúspide de la sociedad colonial excluyendo a los que lo superaban en lo económico.

A partir de finales del siglo XVIII el trabajo de la Inquisición americana referente al empleo de sus miembros se hace menos riguroso. El sistema se mantenía, pero se admitía el fracaso del mismo dentro de una sociedad cada vez más mezclada. Debido a la dificultad para encontrar personal cualificado, los tribunales americanos ya no consideran necesario que los empleados casados después de su nombramiento presentasen las pruebas de limpieza de sus esposas, a pesar del peligro de la “mezcla de castas”.<sup>90</sup> También las informaciones genealógicas son cada vez más cortas y se convierten en una mera formalidad. En las universidades del siglo XIX, el “auto de aprobación” se consigue con sólo tres testificaciones de compañeros que declaren “[...] por el continuo trato y comunicación que tiene con el graduando le consta es honesto recogido estudioso nada torpe ni escandaloso por lo que contempla digno de que reciba el grado”.<sup>91</sup> Es decir, la limpieza se ha convertido en una actitud social del súbdito obediente cuya competencia social consiste en su conducta como ciudadano “honesto”, “recogido” y no “escandaloso”. No traspasa las normas, se adapta como persona disciplinada. Esto es lo que lo distingue de la “vil muchedumbre”: “Aunque la ciudad y gente que la constituye es tan leal, pacífica y rendida a la obediencia de Su Magestad y de sus Ministros ya un bulgo tan grande y vil como de negros, mulatos, mestizos y otros de diferentes colores y naciones

valle, como también en estar contiuno con las armas en la mano para defender a su propia costa el lugar por haber sido el más combatido por los indios bárbaros persiguiéndoles hasta fuera de la provincia y dando auxilio a los lugares circunvecinos cuando lo han necesitado”; Archivo Municipal de Monterrey, citado por Villanueva de Cavazos, 1993, p. 112.

<sup>90</sup> AHN, Inquisición 2280.

<sup>91</sup> Véanse por ejemplo los casos de “José de la Lama Gómez”, Veracruz, 1826, AHN, Univ. 4302, exp. 13; “Santiago Morales Alonso”, Habana, 1846, AHN, Univ. 4472, exp. 25; “Diego Quintero Perdomo”, México, 1836, AHN, Univ. 4628, exp. 17.

con quienes deve evitarse las mas remotas ocasiones de ruidos y escandalos”, anota el inquisidor Juan de Ortega Montañés en 1664.<sup>92</sup>

En términos ideales la descendencia de español implica cristiandad y ésta equivale a buena conducta: “siempre se ha portado con mucha limpieza”.<sup>93</sup> El gobierno requiere un sistema rígido, y lo consigue por medio de su administración centralista y un sistema de valores. La Inquisición sirve como guardián de ambos pilares. El enemigo del sistema es el individualismo. Se combate el libre albedrío y la libertad de conciencia con los conceptos de “honor” y “linaje” para disciplinar al pueblo. El vivir tranquilamente es una virtud y sólo al adaptado se deja vivir en paz. Así, el objetivo social es ser español, limpio, blanco y, por ende, honrado. Por este motivo, todavía a finales de la época colonial cuando la limpieza de sangre parece perder importancia, se instrumentaliza como un mecanismo de poder y lucha de clanes, tan conveniente a la hora de discriminar y marginar al rival: sea por motivos de envidia, antipatía o por ambición económica y social. Por lo tanto los españoles (y los que pasaron por españoles) en las Indias no dejaron de subrayar su ascendencia limpia, y en algunos casos adicionalmente noble, perpetuando, por lo menos hasta la independencia, el sistema de la limpieza de sangre.

#### BIBLIOGRAFÍA

- Alberro, Solange, 1988, *Inquisición y sociedad en México 1571-1700*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Croituru Rotbaum, Itic, 1967, *De sefarad al neosefardismo*, Bogotá, Kelly.
- Chance, John, 1978, *Race and Class in Colonial Oaxaca*, Stanford, Stanford University Press.
- Contreras, Jaime y Gustav Henningsen, 1986, “Fórtý-Four Thousand Cases of the Spanish Inquisition (1540-1700), Analysis of a historical Data Bank”, en Henningsen, Tedeschi y Amiel (eds.), pp. 100-129.
- Henningsen, Gustav, John Tedeschi y Charles Amiel (eds.), 1986, *The Inquisition in Early Modern Europe*, Dekalb-Illinois, Northern Illinois University Press.
- Hering Torres, Max Sebastián y Wolfgang Schmale (eds.), 2003, *Wiener Zeitschrift zur Geschichte der Neuzeit*, 3/1: *Rassismus*, Viena, Universidad de Viena.

<sup>92</sup> “Carta del inquisidor Juan de Ortega Montañés al Consejo”, México, 10 de enero de 1664, AHN, Inquisición 2270.

<sup>93</sup> “Luis Beltrán”, Valencia, 1776, AHN, Inquisición 1303, exp. 6.

- Hering Torres, Max Sebastián, 2003, "Limpieza de sangre: Rassismus in der Vormoderne?", en Hering Torres y Schmale (eds.), pp. 20-38.
- , 2006, *Rassismus in der Vormoderne: Die "Reinheit des Blutes" im Spanien der Frühen Neuzeit*, Frankfurt-Nueva York, Campus Verlag.
- Herzog, Tamar, 2007, "Nombres y apellidos: ¿cómo se llamaban las personas en Castilla e Hispanoamérica durante la época moderna?", en *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas/Anuario de Historia de América Latina*, 44, pp. 1-35.
- Israel, Jonathan Irvine, 1975, *Race, Class and Politics in Colonial Mexico, 1610-1670*, Oxford, Oxford University Press.
- Liebman, Seymour, 1970, *The Jews in New Spain. Faith, Fame and the Inquisition*, Miami, University of Miami Press.
- Martínez, María Elena, 2008, *Genealogical Fictions: Limpieza de Sangre, Religion, and Gender in Colonial México*, Stanford, Stanford University Press.
- Medina, José Toribio, 1991, *Historia del Santo Oficio de la Inquisición en México*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (1ª edición 1903).
- Pérez Villanueva, Joaquín y Bartolomé Escandell Bonet, 1984-2000, *Historia de la Inquisición de España y América*, 3 vols., Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, Centro de Estudios Inquisitoriales.
- Quiroz, Alfonso, 1985, "The Expropriation of Portuguese New Christians in Spanish America 1635-1649", en *Ibero-Amerikanisches Archiv*, 11, pp. 407-465.
- Recopilación, 1987, *Recopilación de leyes de los reynos de las Indias*, 4 vols., Madrid 1681, edición facsimilar México, Editorial Porrúa.
- Vekene, Emil van der, 1982-1983; 1993, *Bibliotheca Bibliographica Historiae Sanctae Inquisitionis*, 3 vols., Vaduz, Topos-Verlag.
- Villanueva de Cavazos, Lilia, 1993, *Familias de Nuevo León: su limpieza de sangre*, Monterrey, Nuevo León, México, Ayuntamiento de Monterrey.



## INFORMACIONES Y PROBANZAS DE LIMPIEZA DE SANGRE. TEORÍA Y REALIDAD FRENTE A LA MOVILIDAD DE LA POBLACIÓN NOVOHISPANA PRODUCIDA POR EL MESTIZAJE

NORMA ANGÉLICA CASTILLO PALMA

Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa

Es un postulado corriente afirmar que la limpieza de sangre constituyó un medio para evaluar la seguridad de la fe y que las probanzas se utilizaron como instrumento para mantener la distinción social, al menos en cuanto al acceso a privilegios públicos. De hecho, en otros trabajos acerca del tema hemos partido de ideas equivalentes.<sup>1</sup> En este trabajo, sin embargo, se parte de la propuesta inversa, así como de otras preguntas: ¿No eran también las probanzas de limpieza un posible medio de acceso a los privilegios de las élites? Sin una argumentación legal cuidadosamente elaborada y sin buenos informantes ¿se podía, efectivamente, ser excluido? A lo largo del dominio español ¿se presentaron cambios de actitud hacia las probanzas en las corporaciones civiles y religiosas que demandaban las informaciones de limpieza? ¿El concepto de limpieza de sangre, así como el de “mala raza”, sufrieron cambios de significado? ¿La aplicación de estatutos tendió a marginar a los grupos surgidos del mestizaje? Y, ¿cómo intentaron sortear los mestizos este obstáculo?

Las probanzas de limpieza de sangre fueron un requisito condicional para ingresar a colegios, recibir órdenes sacerdotales, tomar hábitos, acceder a algunos puestos públicos o para recibir grados en ciertos gremios e instituciones que por estatutos no aceptaban a conversos del judaísmo o del islam. Sin embargo, se sabe que las informaciones de limpieza que habían sido manipuladas ocultando “ancestros sospechosos” permitían el acceso a los privilegios de las élites. Cuando un “defecto” en el linaje de los candidatos era perceptible en las informaciones, operaba la exclusión o rechazo del candidato. En la América hispánica se tendió a excluir, además de los conversos, a los individuos descendientes de esclavos y sus mezclas. Aún en algunos estatutos se excluyó a los indios, lo cual fue objeto de po-

<sup>1</sup> Al respecto véase Tomás y Valiente, 1963; Castillo Palma, 1998; 2009.

lémica. Por esto decimos que las probanzas de pureza de sangre tendieron a ser un medio de exclusión de la población surgida del mestizaje, dirigido en especial a los linajes de mulatos y sus híbridos.<sup>2</sup>

### LA PUREZA DE SANGRE: UNA CUESTIÓN RELIGIOSA EN ESPAÑA Y EN AMÉRICA EN LOS SIGLOS XVI Y XVII

#### *El discurso teórico: conceptos alrededor de la limpieza o pureza de sangre*

Partimos de una serie de conceptos utilizados en el sistema de la limpieza de sangre. Se han tomado los términos del vocabulario de la lengua castellana de Sebastián de Covarrubias y del *Diccionario de autoridades*. Citamos esos textos por tratarse de obras importantes de la lengua castellana. *El tesoro de la lengua castellana* de Covarrubias se imprimió en la primera mitad del siglo XVII y el *Diccionario de autoridades*, en la primera mitad del siglo XVIII. Ambas obras se apoyaron para muchas de sus definiciones en la legislación, como la contenida en la *Recopilación de leyes de Indias*.

En el *Diccionario de autoridades*, una de las acepciones del término *limpieza*, se refiere “a la excelencia y prerrogativa que gozan las familias, aunque no sean nobles; y consiste en no tener mezcla de Moros, Judíos, ni Hereges castigados”.<sup>3</sup> Asimismo nos dice:

[limpio] se llama también el sugeto que es Christiano viejo de Padres y Avuelos, sin mezcla ni raza de Moros ni Judíos. Lat. *Clarus, sine ulla generis nota, labe vel macula*. [...] Y que en su virtud, se adquiere derecho rea a los descendientes por línea recta, para quedar calificados por nobles y *limpios*.<sup>4</sup>

*Linaje* se aplica a la descendencia de cualquier familia. “Dixose assi del nombre Línea, porque las sucesiones ván descendiendo de padres a hijos y nietos, como por una línea recta”. Significa asimismo, “el género, classe o condicion de alguna cosa”.<sup>5</sup>

<sup>2</sup> Israel, 1980.

<sup>3</sup> Véase *Diccionario*, 1984, vol. II, p. 409, con una referencia a *Recopilación*, 1987, lib. 1, tit. 7, ley 35.

<sup>4</sup> *Ibid.*

<sup>5</sup> Véase *Diccionario*, 1984, vol. II, p. 410.

También interesa en este análisis el concepto de “raza”, el cual se maneja en estos vocabularios como sinónimo de “Casta ò calidad del origen ò lináge”.<sup>6</sup> Nos dice el vocabulario de Covarrubias que, hablando de los hombres, “se toma en mala parte como tener alguna raza de Moro, ò Iudio”.<sup>7</sup> Esto implica que esta palabra era peyorativa, de modo que la expresión “malas razas”, usada en los estatutos para referir a los linajes de moros y judíos tenía un sentido por lo menos desdeñoso para señalar el linaje manchado. Según el *Diccionario de autoridades*, su etimología viene del latín *radix* (raíz).<sup>8</sup> Es por eso que varias instituciones exigieron nobleza y limpieza, como algunas órdenes militares donde se aplicaron los estatutos de limpieza de sangre. Estas nociones correspondían a los valores de la sociedad barroca, los cuales estaban fundados en el honor, la pureza y el linaje sin mancha, este último principio connotaba un cierto tipo de nobleza basada en la limpieza de sangre.

#### *Base legal para la exclusión de los mestizos*

Para diversas corporaciones religiosas los indios fueron considerados en las cédulas del siglo xvi como neófitos de la fe y como tales no podían ser considerados para cargos religiosos. No obstante, desde finales del siglo xvi y especialmente durante la primera mitad del siglo xvii, se desató una polémica que contestaba esta consideración legal.<sup>9</sup> De esta suerte, el renombrado jurista Juan de Solórzano Pereira se apartaba de este juicio pues consideraba “que yá no lo son, ni aun los Indios por la mayor parte, [...] si bien en un Breve de Gregorio XIII del año 1591. [...] quiere, que los Mestizos sean tenidos por tales [neófitos], y gocen del privilegio concedido a los Indios, para que los Religiosos de la Compañía de Jesus, y otros puedan dispensar con ellos en el tercero, y quarto grado de consanguinidad [para ser aceptados]”.<sup>10</sup> Pese a esta temprana exclusión legal, Solórzano expresó su punto de vista personal: “[...] si á estos [indios] los hallára Yo idóneos, de entera capacidad, y decencia, no dudára de admitirlos al Sacerdocio”,

<sup>6</sup> Véase *ibid.*, vol. III, p. 500.

<sup>7</sup> Covarrubias Orozco, 1673, f. 155v.

<sup>8</sup> Véase *Diccionario*, 1984, vol. III, p. 500; véase también a Hering Torres y su análisis sobre la relación entre el concepto de la raza y la limpieza. Hering Torres, 2003.

<sup>9</sup> Véase Solórzano Pereira, 1776, vol. I, lib. 2, cap. 30, pp. 218-223.

<sup>10</sup> *Ibid.*, vol. I, lib. 2, cap. 30, núm. 24, p. 221.

aunque admitía que “hay muchas cédulas que prohíben ordenarlos, y no solo á ellos, sino á los Mestizos”.<sup>11</sup> Fundamentaba su objeción en que su exclusión “se pudo, y debió practicar recién descubiertos, y convertidos, quando el ser Barbaros, y Neofitos les pudo ser para esto de algun embarazo”.<sup>12</sup> De hecho, ese cambio de actitud se verificaba en otras cédulas. En la *Recopilación de leyes de Indias* sólo se prohíbe explícitamente la ordenación como curas de los mestizos ilegítimos “y otros defectuosos”.<sup>13</sup>

En el capítulo 29, Solórzano admite que negros e indios no eran aceptados en corporaciones civiles y religiosas donde “hubiere estatutos, que generalmente incluyen a todos los infieles y sus descendientes”. Pero el jurista contesta, en el capítulo 30 de su *Política indiana*, que se apoya en tratadistas favorables a aceptar descendientes de personas cuya conversión se había realizado cien años atrás. Finalmente Solórzano refiere que la dificultad en la aceptación de indios y negros, así como sus descendientes, se presentaba cuando “no solo requirieren pureza, ó limpieza de sangre, sino también nobleza [...], y entonces Yo no admitiría Indios, ni Negros plebeyos, y tributarios, y mas si hubiesen sido esclavos, ni los descendientes de ellos”.<sup>14</sup> De este argumento se desprende el aspecto más común del rechazo: la vileza de los indios, su condición de tributarios y la infamia de los mulatos quienes, además de pecheros, eran considerados como infames por ser descendientes de esclavos. Hay que señalar que en este párrafo se encuentra una de las primeras alusiones al color, aquí llamado “vario” como indicador de un origen vil, discurso que no se desarrolla nuevamente sino hasta después de la segunda mitad del siglo xviii.

Recordemos que Solórzano consideraba incapaces a los mestizos ilegítimos e incluía en dicha denominación —en un sentido amplio— a los descendientes de la unión entre indios y negros. El autor comentaba: “lo más ordinario es [que] nacen de adulterio, ó de otros ilícitos y punibles ayuntamientos: porque pocos Españoles de honra hay, que se casen con Indias, ó Negras, el qual defecto de los natales los hace infames, por lo menos *infamia facti*”.<sup>15</sup>

Por otra parte, la *Recopilación* extendía la exclusión de ciertos gremios y escribanías, entre otros, a quienes les “cae la mancha por el color vario, y

<sup>11</sup> *Ibid.*, vol. I, lib. 2, cap. 29, núm. 23, p. 216.

<sup>12</sup> *Ibid.*

<sup>13</sup> *Recopilación*, 1987, lib. 1, tit. 7, ley 4, 7.

<sup>14</sup> Véase Solórzano Pereira, 1776, vol. I, lib. 2, cap. 29, núm. 32, p. 217.

<sup>15</sup> *Ibid.*, vol. I, lib. 2, cap. 30, núm. 21, p. 221.

otros vicios, que suelen ser como naturales, y mamados en la leche".<sup>16</sup> Solórzano comentaba que "en estos hombres halló, que por otra muchas cédulas, no se les permite la entrada para oficios algunos autorizados, y de República, aunque sean Protectorías, Regimientos, ó Escribanías".<sup>17</sup> Empero les reconocía el derecho a solicitar dispensas, pero quienes no lo hicieren se les retirarían los títulos que hubiesen adquirido.

#### CAMBIOS DE ACTITUD DE LAS CORPORACIONES RELIGIOSAS EN AMÉRICA EN EL SIGLO XVII

Maravall destacó la importancia que entrañaba el honor en la sociedad barroca y el papel de la *pureza de sangre* como elemento indispensable para considerar a alguien honrado.<sup>18</sup> El concepto del honor se remitía, en buena medida, a la fama o reputación pública (lo cual se sabía de alguien de "pública voz y fama") y, en los primeros siglos de dominación española, era mucho más importante que la información despreñada de las partidas sacramentales de los indiciados. De esta manera, el comportamiento público y la imagen generada en su medio determinaban el honor de una persona. También —y especialmente en América— el honor se podía desprender de las informaciones aprobatorias sobre la limpieza que supuestamente comprobaban la ascendencia "pura" y sin "mezcla de malas razas" hasta la cuarta generación.

Ahora bien, partimos de que a lo largo del dominio español se presentó un cambio en las instituciones y corporaciones en cuanto a la pureza de sangre y el discurso sobre el honor. Tal proceso se deja de discutir durante la gestión del obispo don Juan de Palafox y Mendoza en el siglo xvii. Para ilustrar este cambio de actitud en la Iglesia, mostraremos el debate entre los clérigos del seminario tridentino, creado por Palafox, sobre la exclusión y el manejo de los fallos adversos y excluyentes fundados en la limpieza de sangre de los candidatos a ingresar en los colegios adscritos al citado seminario. Este ánimo contestatario respondía al ambiente exaltado por escritos como el de fray Agustín Salucio, para quien un punto esencial de la nobleza era la limpieza de sangre.<sup>19</sup> Ya para su tiempo era un acto excepcional

<sup>16</sup> *Ibid.*; *Recopilación*, 1987, lib. 5, tit. 8, ley 40.

<sup>17</sup> Véase Solórzano Pereira, 1776, vol. I, lib. 2, cap. 30, núm. 21, p. 221.

<sup>18</sup> Maravall, 1989.

<sup>19</sup> Hernández Franco, 1996.

que los profesores y las autoridades de los colegios de San Pedro y de San Juan alegaran en contra de la exclusión de candidatos que habían sido rechazados con base en desaprobaciones previas, emitidas por otras instituciones. En su escrito los teólogos consideraban que las exclusiones se apoyaron en informaciones de pureza de sangre que “habían sido *obrados* a consecuencia de la mala fe”. Esta discusión que comentamos más adelante es una muestra de flexibilidad y de descalificación hacia otras corporaciones más cerradas que el seminario tridentino de San Pedro en Puebla.<sup>20</sup>

El texto se elaboró de manera didáctica en forma de preguntas y respuestas para comprender las dificultades más comunes que presentaban las informaciones de pureza de sangre de algunos candidatos. ¿Qué hacer frente a un candidato cuyo hermano recibió en sus informaciones un fallo adverso en otra corporación? Las autoridades recurrieron nuevamente a descalificar el peso de esas averiguaciones en las que se aludía al rumor público cuando se dice:

Hanse hecho informaciones con noticia del caso, preguntando la razón y fundamento que hubo, y en todas partes califican los testigos al pretendiente y su linaje, diciendo que no perdió crédito por aquel suceso por haber sido posición maliciosa sin fundamento y esto lo dicen [en la parte donde sucedió], y en otro tribunal en un acto ganado después.<sup>21</sup>

Las autoridades del colegio consideraban que “es caso nuevo recibir a una persona y admitirla no habiéndola aceptado otra comunidad inferior”.<sup>22</sup> ¿Es impedimento para un candidato el haber perdido una causa en razón de la pureza de sangre?<sup>23</sup> Ante esta pregunta se evaluó la posibilidad de reconsiderar a un candidato excluido por otra corporación debido a sospechas sobre su limpieza. En su respuesta, las autoridades de los colegios dieron la pauta a la reconsideración de candidatos excluidos “[puesto] que si la nuevas informaciones del pretendiente no sólo acreditan su calidad sino que también hay desengaño de la malicia con que se procedió en el primer acto, dan satisfacción del reparo”.<sup>24</sup> Se señala, además, que “sólo los actos que dan o quitan derecho están calificados en una pragmática” y

<sup>20</sup> “Discusión de casos”, BP, Ms., *Allegationes Iuris*, 19501-001.

<sup>21</sup> *Ibid.*

<sup>22</sup> *Ibid.*

<sup>23</sup> *Ibid.*, la pregunta literal utiliza la palabra embarazo por impedimento y obstáculo.

<sup>24</sup> *Ibid.*

éstos deben ser emitidos por “la Inquisición, o bien del consejo de las órdenes, de la religión de San Juan, de la Santa Iglesia de Toledo, de los cuatro colegios mayores de Salamanca y de los dos mayores de Alcalá y Valladolid y de ningún otro [...] Y no resultando el reparo de alguno de los nombrados no se ha de hacer estimación del”.<sup>25</sup>

Cabe preguntarse por qué razón las autoridades de los colegios del Seminario de San Pedro optaron por actuar de manera abierta frente al problema de la exclusión por limpieza de sangre. Pensamos que esta nueva actitud de apertura parece estar fundada en cuestiones políticas. La necesidad de formar clérigos leales con conocimiento de lenguas indígenas fue una de las causas de esta apertura que obligaron al obispo Palafox, así como a las autoridades de sus colegios, a aceptar candidatos sin importar que hubieran sido excluidos con anterioridad con el fin de ordenarlos de manera rápida.

Ahora bien, la necesidad de formar clérigos con conocimientos lingüísticos tuvo como causa la remoción de los frailes de las doctrinas indígenas, la cual Palafox emprendió en el obispado de Puebla entre finales de 1640 y los primeros meses de 1641. Esta disposición afectó a 36 doctrinas administradas, en su mayoría, por frailes franciscanos y, en menor medida, por dominicos y agustinos.<sup>26</sup>

Una vez realizados los procesos de remoción en las más importantes doctrinas del obispado de Puebla, la erección de las nuevas parroquias se realizó en casas de particulares, casi al aire libre e incluso en mesones. Los conflictos con los frailes fueron encarnizados. Muchos de los clérigos recién nombrados como curas beneficiados no tenían idea de los idiomas de sus curatos y no podían hacer frente a la tarea de impartir el sacramento de la confesión.<sup>27</sup> El obispo Palafox, por lo tanto, al no tener opción para poder servirse de los frailes, debía formar rápidamente a los nuevos curas tenientes, beneficiados y sus auxiliares que debían manejar lenguas indígenas. En 1642 y 1643, Palafox obtuvo las cédulas para la erección de colegios tridentinos y un seminario que le permitieran calificar y promover ágilmente a un clero secular que pudiera administrar, que fuera leal a su causa y evidenciara conocimientos de los idiomas nativos.

A partir de esta coyuntura debemos señalar que bajo el obispado de Palafox, y en especial desde 1643 (con la creación de sus colegios y del Se-

<sup>25</sup> *Ibid.*

<sup>26</sup> Rubial, 1998.

<sup>27</sup> Al respecto véase Piho, 1978 y AGI, EC 241A.

minario Tridentino en Puebla), se marcó un cambio de actitud de la Iglesia en cuanto al perfil de los clérigos en ese obispado, pues en las constituciones de los colegios de San Pedro y San Juan como parte del Seminario Tridentino se insistió en que debía admitirse a los aspirantes por sus capacidades y méritos, con énfasis en el dominio de las lenguas indígenas. Las copias de las cédulas reales de erección de los colegios y las constituciones no se divulgaron en Puebla hasta 1644.<sup>28</sup> En éstas Palafox especificó enfáticamente:

El Colegio será el lugar donde se instruya el número de lenguas que requiera el obispado, en especial las extraordinarias, quales son la chocha, popoluca, totonaca, mixteca, tlapaneca, otomí y juntamente con ejercitarse en ellas, virtud, letras y todas aquellas costumbres, que se requieren para el estado eclesiástico.<sup>29</sup>

En este sentido se comprende el interés de los profesores y de los teólogos del colegio por descalificar las probanzas de pureza de sangre con fallos desfavorables emitidos por otras corporaciones. Ante esto, los teólogos del seminario realizaron una serie de debates escritos para fundamentar el derecho a ordenar estudiantes, priorizando sus virtudes y evitando llevar a cabo informaciones genealógicas o, por lo menos, siendo más laxos con ellas. La discusión acerca de la limitación de las probanzas de sangre también se desarrollaba en España. Fray Agustín Salucio, por ejemplo, había escrito un tratado en 1599 que se convirtió en el centro de la polémica.<sup>30</sup> En un tratado titulado *Discurso sobre la nobleza*, el cual data del periodo cercano a la fundación del Seminario de San Pedro de Puebla, los teóricos del Colegio de San Juan y sus autoridades debatieron las restricciones que debían imponerse a los estatutos de limpieza.<sup>31</sup> Las autoridades del colegio argumentaron que había tres tipos de nobleza, una de ellas era la nobleza civil y que “la limpieza de sangre era un elemento fundamental de ella por ser parte de las pruebas de honra y de linaje”.<sup>32</sup>

Así, a pesar de ser pruebas de honor y linaje, los críticos consideraban que se había abusado de ellas, “deshonrando y desahuciando a muchos

<sup>28</sup> Véase *Fundación*, 1644.

<sup>29</sup> BNM, Ms. 7179, f. 533v.

<sup>30</sup> Comentario y referencia al tratado de Salucio en, “Limpieza de sangre” dentro de *Discurso sobre la nobleza*, BP, Ms., f. 3r.

<sup>31</sup> *Ibid.*, ff. 1v, 2 y 2v.

<sup>32</sup> *Ibid.*

hombres por medio de testimonios recogidos que no eran producto de la buena fe sino de la falsificación”. Señalaban que las informaciones “creadas como un instrumento para honrar, sirviera entonces para infamar y esto podía apartar del camino de la fe a gente buena”.<sup>33</sup> Para remediarlo propusieron limitar los estatutos de limpieza. Arguyeron que ya se habían presentado varios intentos en España de restringir el valor de las probanzas, así como limitar las informaciones a cuando mucho tres generaciones o a 100 años. Asimismo citaron este cambio de actitud de la Iglesia haciendo referencia a las bulas promulgadas por Pío V, Gregorio XIII e Inocencio III.<sup>34</sup>

En su petición a Felipe IV, estos teólogos enunciaron que Pío V y Gregorio XIII ya habían ordenado bulas en las que limitaban a plazos bien moderados la aplicación de los estatutos y “que de acuerdo con sus consignas la dicha limitación era a 100 años de christianidad continua”, de la misma manera que el rey Felipe II, “abuelo de VM ya lo había considerado”. A continuación alegaban:

[...] por lo que toca a la fe de los descendientes de herejes, moros y judíos es muy diferente ahora, que en el tiempo de los estatutos, porque entonces comúnmente todos eran sospechosos de la fe y ahora, son seguros en ella. De manera que los descendientes de moros, judíos, etc. en lo que toca a su fe ya son con toda satisfacción y seguridad cristianos de todo corazón sin que haya sospecha ni recelo, justo lo contrario, por lo que sean capaces de las honras que son los demás cristianos viejos.<sup>35</sup>

Enseguida se apoyaron en argumentos escritos por juristas, muchos de los cuales citaron por su nombre y del mismo modo utilizaron los capítulos de los frailes franciscos. El clímax de su réplica lo constituye el uso de un argumento de Inocencio III citado en el texto, el cual expresa: “[que] cualquier hombre docto y virtuoso, de cualquiera nación y linaje que sea pueda recibir las prebendas de su Iglesia”.<sup>36</sup> Al retomar esta consideración papal, las autoridades del colegio abrieron las puertas a la admisión y ordenación de cualquier individuo. Como podemos desprender de estos textos del seminario poblano, este debate llevado a cabo en España tuvo su eco en las instituciones de las posesiones de ultramar. Los logros que esta discusión

<sup>33</sup> *Ibid.*, ff. 2-3.

<sup>34</sup> *Ibid.*

<sup>35</sup> *Ibid.*, ff. 4, 4v.

<sup>36</sup> *Ibid.*

obtuvo en la metrópoli se reflejaron en cédulas emitidas por Felipe IV. En 1623 se aprobaron nuevos capítulos que anticipaban la posibilidad de no considerar la información de la genealogía religiosa o de calidad de los candidatos.

Con los argumentos que hemos citado se concretaba el fundamento para la acción de ordenar a título de "lengua y suficiencia" sin realizar probanzas en el Seminario de San Pedro, de igual modo se abrieron las puertas para considerar a candidatos rechazados en otras corporaciones. Como podemos ver, esto constituyó un serio cambio de actitud del clero secular, al menos en el obispado de Puebla, con relación a la aplicación laxa o a la no aplicación de los estatutos, con el fin de ordenar indios no necesariamente nobles como clérigos en esa diócesis. Por esta razón, el clero secular ordenado entre 1643 y 1649 en los colegios tridentinos de Puebla debió haberse constituido en la corporación más flexible de su tiempo.

Es necesario señalar que dicha actitud contrastaba con las exigencias y rechazos en otras corporaciones como el colegio jesuita de San Ignacio, del cual hablaremos más adelante, en la propia Puebla. Finalmente debemos señalar que esta apertura sólo tuvo lugar durante la coyuntura del inicio del Seminario de San Pedro debido a la necesidad de formar y ordenar a los primeros clérigos hablantes de lenguas indígenas que sustituyeran a los misioneros en la diócesis. Una vez resuelto este problema, se restituyó la práctica de presentación de las informaciones, las cuales se mantuvieron en el Seminario Tridentino, con especial énfasis en el siglo xviii.

Para contrastar esta actitud frente a las probanzas de limpieza de sangre con las prácticas en otras corporaciones, resulta pertinente comentar los resultados de la profunda investigación de Francisco Morales sobre el origen étnico y social de los franciscanos de la Provincia del Santo Evangelio. Ésta muestra que los predicadores aplicaron los estatutos a indios y mestizos, de acuerdo con sus estatutos particulares en Nueva España. A pesar de que las políticas de admisión de los franciscanos cambiaron ligeramente a lo largo de la dominación española.<sup>37</sup>

En algunas órdenes del clero regular, entre ellos los franciscanos, los indios fueron considerados neófitos de la fe, sin importar la cantidad de generaciones que hubieren pasado desde el momento de la conversión, y por esta razón mantenían una actitud de recelo en su aceptación para tomar el hábito. Esta postura contrasta con la opinión más indulgente de

<sup>37</sup> Morales, 1973, pp. 29-33.

Solórzano Pereira respecto a la profesión y ordenación de los indios, según la cual, pasadas tres generaciones, los indios ya no debían ser considerados neófitos. Además se debe anotar que los indios nobles recibieron más rápidamente el trato equivalente al de los *hijosdalgo* españoles, por lo que sí fueron aceptados, aunque de forma limitada.

Hacia finales del siglo xvii, una cédula real de 1697 reproducida por Richard Konezke<sup>38</sup> equipara la nobleza gentil con la nobleza castellana. Asimismo se homologa la nobleza indígena con la condición de la limpieza de sangre. Al discutir las reservas o apertura respecto a la profesión y ordenación de indios y mestizos, se señala:

[...] en especial de que puedan ascender los indios a los puestos eclesiásticos o seculares, gubernativos, políticos y de guerra, que todos piden limpieza de sangre y por estatuto la calidad de nobles, hay distinción entre los indios y mestizos, o como descendientes de los indios principales que se llaman caciques [...] [y] los indios menos principales, que son los tributarios y que en su gentilidad reconocieron vasallaje.<sup>39</sup>

Más adelante se precisa que a partir de la diferencia de privilegios y de la distinción del estatus social (nobles *versus* tributarios o antiguos vasallos de sus señores), se debía equiparar la condición de los nobles indios o caciques con la de los nobles castellanos.

[...] se considera que a los primeros [los indios nobles] y sus descendientes se les deben todas la preeminencias y honores, así en lo eclesiástico como en lo secular que se acostumbran conferir a los nobles hijodalgo de Castilla; y pueden participar de cualesquier comunidades que por estatuto pidan nobleza.<sup>40</sup>

La cédula abunda en que la nobleza de los indios descendientes de los señores naturales se reconocía por el título de “caciques” cuyos privilegios legales incluían la preservación de sus señoríos “con el nombre de cacicazgo”:

<sup>38</sup> “Real cédula para que se considere a los descendientes de caciques como nobles en su raza”, Madrid, 1697, en Konezke, 1953-1962, vol. III, pp. 66-69. Esta cédula también se encuentra reproducida en Menegus y Aguirre, 2006, pp. 295-297. En el capítulo II de este texto se discute ampliamente el cambio de actitud de la Corona a partir de esta cédula.

<sup>39</sup> Konezke, 1953-1962, vol. III, pp. 66-69.

<sup>40</sup> *Ibid.*

[Como así se] reconoce y declara por todo el título de los caciques, que es el 7 del libro 6 de la Recopilación, donde por distinción de los indios inferiores se les dejó el señorío con nombre de cacicazgo, transmisible de mayor en mayor a sus posteridades inhibiendo de sus causas a las justicias ordinarias con privativo conocimiento de las Audiencias.<sup>41</sup>

Como se evidencia a partir de esta cédula, se reconoció a la nobleza indígena privilegios, incluido el del territorio o parte de sus antiguos señoríos. Junto con estas prebendas se les abrieron las puertas al ejercicio de los oficios seculares y eclesiásticos. De acuerdo con Margarita Menegus y Rodolfo Aguirre el tono de apertura de esta cédula marca un parteaguas respecto a la actitud de ciertas instituciones como la Universidad y el clero secular frente a la admisión de los indios.<sup>42</sup> Asimismo la cédula parece haber beneficiado a los indios tributarios:

[...] y si como los indios menos principales y descendientes della y en quienes concurre la puridad de sangre como descendientes de la gentilidad, sin mezcla de infección u otra secta reprobada, a éstos también se les debe contribuir con todas las prerrogativas, dignidades y honras que gozan en España los limpios de sangre que llaman del Estado General [...].<sup>43</sup>

Esta cita muestra una complejidad de elementos. Primero, la posibilidad de considerar limpios a los caciques a quienes la calidad de nobleza se asoció con la limpieza. Ello les abrió la posibilidad de ejercer privilegios y dignidades, siempre que los linajes se hubieran preservado “sin mezcla de infección”. Ahora bien, de este pasaje se puede deducir que los tributarios podían ser considerados “limpios”, pero cuando observamos las objeciones que se presentaban en algunas de las causas de impureza, encontramos la alusión a la mezcla con “indios plebeyos que ejercieran oficios viles o mecánicos”. Por consiguiente, esta afirmación muestra la ambivalencia que caracterizaba la legislación. Es por esto que cabe reflexionar cómo a pesar de las cédulas, a la condición de limpieza de sangre en América se le asociaba con cierto estatus de nobleza.

El reconocimiento de la calidad de nobles y limpios conferida a los

<sup>41</sup> *Ibid.*

<sup>42</sup> Menegus y Aguirre, 2006, pp. 55-101.

<sup>43</sup> Konezke, 1953-1962, vol. III, pp. 66-69.

caciques permitió que encontremos algunos miembros de la nobleza india, particularmente parientes de los caciques de Tlaxcala, Tlatelolco y México, entre los miembros del clero regular y secular, o bien como escribanos o intérpretes en las audiencias. Un ejemplo de esta apertura se manifiesta en los datos de Margarita Menegus y Rodolfo Aguirre quienes encontraron en los registros de la Universidad por lo menos 89 estudiantes caciques indígenas procedentes de los seminario conciliares y ex colegios jesuitas entre 1768 y 1822.<sup>44</sup> Sin embargo, los indios nobles que tomaron el hábito de San Francisco fueron pocos. Destacan, entre ellos los provenientes de las diversas ramas de descendencia de Moctezuma, los cuales por lo general fueron aceptados.<sup>45</sup>

Francisco Morales, detectó en su investigación expedientes desapro-batorios por “defectos” en las informaciones de pureza de sangre, cuyas causas se expresaron mediante frases como: “linaje manchado” o “linaje maculado”. El autor clasificó en dos cuadros las informaciones de rechazados durante los siglos xvii y xviii: uno para novicios y otro para candidatos. Como causal de exclusión destacó en ambos cuadros, una categoría que sólo invoca “sin indicación”. Lo anterior responde, suponemos, a que no se pudo comprobar la infamia o “defecto” del novicio o candidato.<sup>46</sup> La segunda causal de los rechazos de candidatos al noviciado fue el origen, lo que afectó, sobre todo, a los acusados de descender de mulatos y, en menor medida, a los señalados como mestizos. Además, se marginó a individuos por ilegitimidad y, por último, se descartó a los candidatos por “infamia vulgar”, criterio que se sustentaba por considerar el defecto en razón del “oficio ruin o mecánico” de los padres, como carniceros, taberneros u otros.

Este argumento sobre la vileza e infamia que conllevaba el ejercicio de un oficio mecánico muestra la tendencia americana de asociar la idea de la “limpieza de sangre” con una condición de nobleza. Tal propensión —al menos en términos de la fe— contravenía incluso a la legislación, según la cual los indios o cualquier descendiente de neófitos ya no debían ser considerados así después de 100 años o de tres generaciones. Así la distinción con el concepto de “limpieza” pasó a ser mucho más una distinción social e incluso sociorracial que religiosa.

<sup>44</sup> Menegus y Aguirre, 2006, p. 114.

<sup>45</sup> Morales, 1973, p. 47.

<sup>46</sup> Konetzke, 1953-1962, vol. III, pp. 52-53.

Gracias al detallado trabajo de Francisco Morales, podemos sintetizar las políticas de admisión entre los franciscanos: había muy pocos rechazos por linaje manchado en el siglo xvii y muchos más durante el xviii en ambas categorías, es decir, la de novicios y la de aspirantes a tomar el hábito, destacando la exclusión de estos últimos. La mayor parte de las exclusiones por razones de origen sociorracial se relacionan con todas las mezclas vinculadas a antepasados africanos (mulatos, coyotes, chinos y champurrados), aunque también se excluyeron mestizos, si bien, en menor medida. El descarte a los indios sólo apareció en el cuadro de novicios y en muy corta proporción. A la luz de estos resultados, Francisco Morales concluyó, al igual que nosotros, que existió una diversidad de actitudes durante el siglo xviii en relación con la admisión, y que durante ese periodo los prejuicios sociales y raciales parecen reflejar una presión social que acentuó los rechazos.<sup>47</sup>

Como se ha dicho, la apertura surgida en el Seminario de San Pedro, en la coyuntura de la sustitución de los frailes, divergía de la necesidad de probanzas minuciosas que se presentaban entre los frailes dieguinos o de San Diego (una rama de los franciscanos). Para ilustrar esta actitud comentaremos la información de limpieza de sangre, realizada hacia 1650, de un candidato de origen indígena y noble: José Cano Moctezuma. Ésta nos permite develar la importancia que dichos frailes otorgaban al linaje indígena en las probanzas de limpieza. En esta investigación genealógica el informador fue fray Diego de Miraval quien al mismo tiempo ejercía funciones de calificador del Santo Oficio de la Inquisición.<sup>48</sup>

La información se presentó en el convento de San Diego de México el 21 de marzo de 1650. El candidato respondió el cuestionario de limpieza de sangre. En concreto se indagaba: “si sus padres y abuelos eran descendientes de cristianos viejos, no de moros, herejes, *sanbenitados* ni de recientemente convertidos a nuestra santa fe católica, cuyas personas o estatuas hayan sido quemadas por la Santa Inquisición u otro algún tribunal secular. O si tiene alguna raza de mulato, indio o recientemente convertido”.<sup>49</sup>

La investigación genealógica se remontaba básicamente a la tercera generación, lo que hace suponer que los antecedentes de la cuarta generación

<sup>47</sup> *Ibid.*

<sup>48</sup> Se sabe que en algunos procesos inquisitoriales los franciscanos ejercían funciones de visitadores locales de la Inquisición.

<sup>49</sup> “Información de limpieza y costumbres de don José Cano Moctezuma”, 1650, AHdCh, exp. de Limpieza de Sangre.

y anteriores pudieran quedar exentos. Ante la pregunta sobre su origen, el candidato respondió que: "sí tiene algo de indio o mestizo, como consta [de su] nombre o apellido". Cano Moctezuma reconoció su origen indígena, enalteciéndolo al considerar a su antepasado el más importante emperador del Nuevo Mundo: "Este declarante descende del antiguo linaje del emperador Moctezuma que lo fue de este Nuevo Mundo, por lo que le parece que [no] pierde nada". No obstante, ante la posibilidad de que se le excluyera por descender de indios (considerados conversos), agregó a su respuesta la argumentación siguiente: "y cuando [su ascendencia india] fuera un impedimento ya viene a salir de la raza porque viene a ser y se halla este declarante fuera de la cuarta generación".<sup>50</sup>

El énfasis de Cano Moctezuma en ser descendiente, pero más allá, de la cuarta generación, nos lleva a pensar que los mecanismos de exclusión en contra de los descendientes de neófitos eximía a los "cuarterones", pues ya eran considerados cristianos de vieja cepa. Así pues, queda claro entonces que la exclusión no operaba más allá de la cuarta generación ascendente.

Las declaraciones de los testigos en los expedientes de seculares o frailes dieguinos refieren que aún podría solicitárseles mencionar alguna ascendencia remota sospechosa del candidato aunque no identificaran a los ancestros por sus nombres, sino sólo por fama o reputación de mulatos o penitenciados.

Cano Moctezuma, como muchos otros miembros del linaje Moctezuma, fue aceptado por la orden franciscana. En su caso, la admisión procedió no sólo por el número de generaciones pasadas desde la conversión, sino más bien por el hecho de ser descendientes de nobles indios, así como de sus relaciones con el clero y sus méritos propios. Las mismas condiciones que cumplieron otros indios nobles admitidos por la orden como lo manifiesta Francisco Morales. Por su parte, la investigación de Ann Gallagher sobre las monjas del convento de Corpus Christi,<sup>51</sup> detectó a tres mujeres que descendían de Moctezuma. Una de ellas, en vía directa en séptimo grado. Asimismo encontró, entre otras indias nobles, a cinco familiares de los señores de Tlaxcala. Sin embargo, el convento de monjas de Corpus Christi fue erigido justamente para recibir a indias nobles que no encontraban cabida adecuada en los conventos de españolas. Estas circunstancias

<sup>50</sup> *Ibid.*

<sup>51</sup> Gallagher, 1978.

tuvieron lugar casi un siglo después de la solicitud de Cano Moctezuma. Al igual que en las instituciones eclesiásticas para varones, las mujeres debían realizar informaciones, que en este caso se titulaban de “nobleza, limpieza y buenas costumbres”. Ellas debían probar descender de caciques o principales y evidenciar que no habían realizado oficios viles.

#### LOS CAMBIOS MÁS SENSIBLES DURANTE EL SIGLO XVIII: LAS PROBANZAS DE LIMPIEZA POR DENUNCIA O JUICIO DE CALIDAD

El cambio de actitud de la Corona para dificultar el acceso de los nacidos en Nueva España a los oficios públicos es visible en el incremento de la cantidad de informaciones y probanzas de pureza de sangre en los acervos de documentación novohispana del siglo XVIII. De manera concomitante, la sociedad dieciochesca mostró un rechazo mucho más frontal hacia el mestizaje,<sup>52</sup> que en otro tiempo no necesitaba de probanzas o juicios para adjudicarse la categoría de español o, que siendo mezcla, no era excluido.

La abundancia de expedientes de pureza de sangre en el siglo XVIII, no sólo en fondos que conservan la información de las instituciones eclesiásticas sino de las corporaciones civiles (como la Real Hacienda, escribanos, etc.), nos muestran la burocracia española con una mayor tendencia a obstaculizar la movilidad social de los “naturales de estos reinos”.<sup>53</sup> Se sospechaba de su honor por “algún defecto en su ascendencia por provenir de gente con mezcla de mulatos o indios”. Esto puede aducirse a la seriación de las fuentes y la mejor conservación de los archivos del siglo XVIII. Sin embargo, hemos podido observar en las informaciones de limpieza de ese periodo, un discurso que apela al color y lo vincula con características ligadas al honor, en una época en la que buena parte de la población era producto del mestizaje y pocos podían realmente demostrar una ascendencia pura.

La política de segregación en las cédulas citadas, tanto en la *Recopilación de leyes* como en la *Política indiana*, se dirigió también en contra de los descendientes de mezclas de indios y negros por considerárseles infames, así como en contra de los mestizos ilegítimos. A pesar de algunas prohibi-

<sup>52</sup> Véase el artículo de Nikolaus Böttcher en el presente volumen.

<sup>53</sup> La expresión “naturales de estos reinos” se encuentra en los documentos y es equivalente al epíteto de criollo que la historiografía les atribuye.

ciones expresas, algunos testimonios comprueban que en la Cámara de Indias frecuentemente se les otorgaban oficios de notario a mestizos legítimos.<sup>54</sup> Varias investigaciones dan cuenta de este cambio de actitud.<sup>55</sup> Incluso los expedientes del tardío siglo XVIII señalan un cambio sensible que apunta a las informaciones elaboradas a partir de denuncias por sospecha, por fama o voz pública, lo cual prácticamente no se había presentado con anterioridad.

Como hemos dicho a lo largo de este trabajo, durante el siglo XVIII se expresaron de manera más acentuada conflictos de poder originados por discriminar a los nacidos en América con base en la pureza de sangre y la legitimidad. Lo anterior se expresa claramente mediante el siguiente ejemplo: el cabildo español de la ciudad de Córdoba (Veracruz) consideró que el candidato al oficio de regidor de esa villa, don Miguel Hernández Martel, español y vecino de la misma, no era idóneo para el cargo, pues la información jurada que había presentado sobre su origen y legitimidad no satisfacía los requerimientos. La probanza generaba suspicacia al regidor decano, al alguacil mayor y al fiscal de la villa, quienes ordenaron una averiguación secreta y concluyeron que no existían pruebas de su nacimiento. El cabildo sostuvo su oposición, suspendió la subasta del cargo y le negó al postulante el nombramiento virreinal. Pero el virrey marqués de Croix se impuso al cabildo y ordenó dar posesión como regidor a Hernández Martel, quien ya había satisfecho sus fianzas. Resulta evidente que en la decisión del marqués de Croix predominaron los intereses de la renta real, más allá de los valores estamentales que el espíritu de la reforma borbónica y las élites locales querían hacer prevalecer. De esta manera queda ilustrado un aspecto de los conflictos de lucha de poder jurisdiccional, pues en este caso encontramos confrontados por una parte a la corporación municipal, que expresaba por medio de la exclusión de Martell su anhelo de exclusividad socio-racial propia de su estatuto, contra el interés del virrey quien aplicaba un derecho más laxo por considerar el defecto —las falta de pruebas de su nacimiento— un problema menor.<sup>56</sup>

En este caso como en otros que se mencionan más adelante, la demanda de exclusión se efectúa por los propios miembros de la corporación, “gente de la tierra”, más en razón del rumor o sospecha, de las cuales no

<sup>54</sup> Véase Solórzano Pereira, 1776, vol. I, lib. 2, cap. 30, núm. 55, p. 223.

<sup>55</sup> Véase Seed, 1991; Hidalgo Nuchera, 1994; Bertrand, 1994; 1999; Twinam, 1999; Gonzalbo, 2000; Castillo Palma, 2001; Lavallé, 2005.

<sup>56</sup> AGN, OV 29, exp. 15, ff. 315-437.

pueden dar elementos probatorios, sino más bien ausencia de ellos. A pesar de que la aplicación de las probanzas como medio de segregación a los cargos públicos formaba parte de una nueva política del Estado borbónico, quienes manifestaron su mayor celo en su aplicación fueron más bien los españoles nacidos en Nueva España quienes ya se encontraban en pleno uso de sus privilegios y deseaban mantenerlo como un coto cerrado a otros españoles de origen mestizo que empujaban la demanda a los oficios reales.

Margarita Menegus también encuentra que los expedientes de informaciones de limpieza de sangre para el ingreso en la Real Universidad de México, en especial a finales del siglo XVIII, eran “por denuncia” de pertenecer a un linaje sospechoso. Un caso típico lo representa el expediente de dos candidatos a ingresar a la Real Universidad que fueron acusados de ser hijos de una mulata. La acusación se basaba en el rumor y en el fenotipo. La madre de los candidatos, según “voz y fama”, “era tenida y reputada por mulata, y el mismo color y pelo [lo] demuestran”.<sup>57</sup> A pesar de la sospecha sobre la calidad de la madre, las autoridades de la Universidad no pudieron negarles el ingreso a los aspirantes puesto que eran hijos de un padre español y noble. Por esta razón Menegus considera que la exclusión por pureza de sangre prácticamente no operaba en las admisiones, pues a pesar de las denuncias no necesariamente se excluía a los candidatos sospechosos.

Ahora bien, en casos como el citado, en ocasiones era posible contestar a la acusación sobre la sospecha de ascendencia de mulatos o negros con nuevas informaciones para evitar el rechazo. No obstante, parece importante señalar que las denuncias por lo general eran producto del recelo de los miembros de las corporaciones “criollas”. Resalta la preocupación por la limpieza de sangre en los colegios de abogados<sup>58</sup> y entre los pintores del Colegio de San Carlos,<sup>59</sup> donde los impulsores del estatuto eran, paradójicamente, artistas de ascendencia africana que habían podido filtrarse. La ordenanza de los pintores expresaba literalmente: “Ninguno puede recibir discípulos de color quebrado, y el que contra este estatuto lo ejecutare, se los expelerá la junta cuando lo sepa”.<sup>60</sup> Mina Ramírez Montes considera que diversos miembros de la junta que adoptaron los estatutos de pureza de sangre en la Academia de San Carlos tenían ascendencia de “castas”, lo que resulta curioso.

<sup>57</sup> Menegus, 1989, pp. 75-77.

<sup>58</sup> Mayagoitia, 1998.

<sup>59</sup> Ramírez Montes, 2001.

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 108.

**LAS INFORMACIONES DEL TARDÍO XVIII:  
LA DENUNCIA, LA REPUTACIÓN Y EL ASPECTO, COMO ELEMENTOS DE PRUEBA**

Para el siglo XVIII se constata una mayor severidad en la manera en la que se realizaban las probanzas y la búsqueda de informaciones que denotaran algún vínculo con linajes manchados. Ya hemos señalado la insistencia en los interrogatorios para certificar la negación de lazos con mulatos, chinos, zambos y todo tipo de descendientes de africanos.

En las probanzas de limpieza requeridas por los jesuitas del Colegio de San Ignacio, de Puebla, los testimonios se tomaban por las autoridades eclesiásticas de la jurisdicción de nacimiento de los postulantes. Para el siglo XVIII, en la mayor parte de los casos, las declaraciones se tomaban por mediación de los curas beneficiados y jueces eclesiásticos del lugar de origen de los aspirantes. Encontramos informaciones de candidatos de toda Nueva España (de San Luis Potosí, Michoacán, etc.) emitidas por sus clérigos.

Un ejemplo de ello es la probanza de limpieza de don Cayetano Gutiérrez de la Cajica y Oropeza, la cual se presentó el 22 de octubre de 1755 ante el beneficiado de Huamantla. Se asentó que el candidato era natural del pueblo de Huamantla, hijo legítimo del capitán don Miguel Gutiérrez de la Cajica y doña Manuela Martínez de Aguayo. Respecto al linaje se afirmó que sus padres y abuelos, cuyos nombres se expresan en la información, eran "españoles puros, cristianos viejos, limpios de toda mala raza de herejes, moros, judíos, mulatos, ni de los recientemente convertidos a nuestra sancta fe católica".<sup>61</sup> Observamos cómo en este caso la probanza del pretendiente a colegial en el Colegio Jesuita de San Ignacio no está basada en un argumento religioso, si no por la infamia proveniente del origen esclavo. Dicha infamia y según esta argumentación perpetuaba en los descendientes de esclavos negros, por ello, el argumento discriminatorio hacia los mulatos y otros grupos relacionados con la ascendencia africana, como chinos, zambos, lobos o champurrados.

La probanza de limpieza de don José María Lozano Chagoyán, originario de San Luis Potosí, presentada el 20 de marzo de 1757, muestra un discurso novedoso que marca un cambio de actitud. Tratándose de un candidato que era un niño expósito, el informante, un presbítero domiciliado en el obispado de Michoacán, exaltó las capacidades y, por su aspecto, sus cualidades.

<sup>61</sup> "Expedientes de probanzas e informaciones de pureza de sangre del Colegio de San Ignacio desde 1592 a 1758", BL-BUAP, Ms. Archivo Jesuita, leg. 189.

El bachiller Juan Miguel Lozano Peña, cura propio del obispado de Michoacán, certificó que el referido José María fue “expuesto”<sup>62</sup> en casa de su madre, doña María de Chagoyán y, cuando ésta falleció, él tomó a su cuidado al muchacho, por lo que asumió su crianza y educación. Informó que José María mostró inclinación a las letras y perfecto latín [y que a pesar] “de no saberse quiénes son sus padres ni tener señales de mala raza, antes de dar muestras de ser de buenas y limpias obligaciones”.<sup>63</sup> Deseamos resaltar el énfasis puesto en la expresión “a pesar de no saberse quiénes son sus padres, *ni tener señales de mala raza*”. La misma que el sacerdote exaltó con la locución “quedan claros y evidentes indicios [de que] a más de buen aspecto de ser descendiente de sangre limpia, sin la mala prosapia de moros, mulatos, judíos o recientemente convertidos a la santa fe católica”.<sup>64</sup> De estos enunciados se desprende que para este momento la categoría *mala raza* ya no designaba solamente un linaje o antepasado de otra religión, en particular judío o musulmán. La mala raza y el aspecto aparecen ligados en este discurso e indican que las señales del físico fungían ya como evidencias del origen. Nos preguntamos ¿qué había en el aspecto como una posible señal de la mala raza? ¿Se refería a la infamia de los descendientes de esclavos y a su color? Recuperemos además la frase en la que indica que “el aspecto” es prueba de ser “descendiente de sangre limpia”, expresión que evidencia la fusión del fenotipo con el origen. Vemos cómo en el tardío siglo XVIII las señales externas del aspecto físico se manejaron como pruebas de la ascendencia, lo que no había sucedido con anterioridad. Es importante aclarar que el informe realizado por el bachiller Juan Miguel Lozano Peña presbítero, sobre la limpieza de sangre y buenas costumbres de don José María fue aprobado, “[y tenido] por bastante por el doctor don Antonio Cardoso comisario de los tribunales de la Inquisición”.<sup>65</sup> Vale la pena indicar que eludir los obstáculos referentes a la legitimidad no debió haber sido fácil porque el inicio del proceso de las informaciones se estipuló en

<sup>62</sup> “Expuesto”, en una categoría que significaba en la época la condición de abandono (en casa de alguna persona) o el señalamiento de no tener padres conocidos, por lo que a menudo se les conocía también como “hijos de la iglesia”, “expósitos” o “hijos de padres desconocidos”, aunque a menudo eran hijos naturales o ilegítimos de quien se hacía responsable de ellos. Castillo Palma, 2001, cap. 4.

<sup>63</sup> “Expedientes de probanzas e informaciones de pureza de sangre del Colegio de San Ignacio desde 1592 a 1758”, BL-BUAP, Ms. Archivo Jesuita, leg. 189, f. 38.

<sup>64</sup> *Ibid.*, f. 44r.

<sup>65</sup> *Ibid.*, f. 44.

1742 y la resolución tal como se anota en Puebla se realizó en 1758, a lo cual hay que agregar el colofón del caso en que expresa que se resolvió por interposición de una autoridad judicial.

Las informaciones elaboradas 30 años después, hacia 1790, marcan ya un deslinde cada vez mayor respecto al origen religioso de la exclusión fundada en la pureza de sangre y señalan de forma más clara el cambio de dirección hacia una discriminación basada en el color y el aspecto como “señales” del origen sociorracial y del estatus social.

Veamos la información de limpieza de don Miguel Lastini, realizada en la ciudad de Tlaxcala ante el presbítero bachiller don José Mariano de la Barreda y Marín, colegial antiguo del ex Colegio de San Ignacio que para esa fecha —debido a la expulsión de los jesuitas— ya se llamaba “Carolino” o “Real Colegio Carolino”. La probanza se realizó en la cabecera de Santiago Tetla Tlaxcala, el 25 de junio de 1790. En el discurso sobre la pureza de sus antepasados, el postulante mencionó que ellos “no han ejercido ningún oficio bajo, ni ruin o mecánico”, y que “no tienen mezcla de mala raza de chinos, negros, mulatos o *indios*, que su mismo trato y parte daban a conocer la hidalguía y nobleza de su sangre” (el candidato era hijo del corregidor de Zacatlán).<sup>66</sup> Como observamos, lo que se resalta en estas declaraciones es que el candidato no tiene en su linaje ningún antepasado que hubiera podido surgir de la mezcla con la población negra, mulata o china, pero aún más: se discrimina el linaje indio, lo cual en el siglo *xvii* no había sucedido. También debemos señalar la preocupación por la reivindicación del candidato de pertenecer a un linaje noble, el cual legitima por el conocimiento público de su nobleza e hidalguía y por ser hijo del corregidor de Zacatlán.

Cabe señalar que este cambio de actitud se manifestó mediante la alusión al físico de los aspirantes. Como se ha visto, gracias a los ejemplos citados, se insinúan aspectos como el color de la piel o la textura del cabello, mediante descripciones como “no tiene señales de mala raza”, “se como ve por su color”, o al contrario, cuando se acude a esas características del fenotipo para tratar de indicar el linaje de una persona, “como se ve por su color cocho y su pelo torcido”, cuyas expresiones se utilizan como argumentos de autoridad para acusar a un candidato de pertenecer a un linaje manchado.

<sup>66</sup> “Expedientes de probanzas e informaciones de pureza de sangre del Colegio de San Ignacio desde 1592 a 1758”, BL-BUAP, Ms. Archivo Jesuita.

**CAMBIO EN LA ACTITUD HACIA LA GENTE PRODUCTO DE LAS MEZCLAS:  
LAS PRUEBAS DE CALIDAD PARA JUSTIFICAR NO DESCENDER DE MULATOS**

Con las reformas borbónicas se tendió a exacerbar el cobro de impuestos, lo que implicó aguijonear la cómoda movilidad a la que muchos mulatos y afrodescendientes habían accedido. La movilidad social entre los afro-mestizos y el abandono de los pueblos por los indios “extravagantes” (que se encontraban fuera de sus comunidades) resultaban aspectos preocupantes para las autoridades fiscales borbónicas, debido a las recurrentes alusiones de individuos que se identificaban como “expósitos”, para gozar de la exención del pago de tributos. A sus ojos, estos individuos eran sospechosos de evasión fiscal. Para ejercer un mayor control de los tributarios se estableció la necesidad de realizar aclaraciones de calidad entre quienes, por su aspecto, pudieran parecer sospechosos de evasión fiscal.<sup>67</sup> En Puebla, el intendente Manuel de Flon emprendió una campaña de acecho en contra de sospechosos que podían ser tributarios fugitivos. Las acciones básicamente estaban dirigidas a mulatos e “indios extravagantes”. En los mercados los alguaciles realizaban controles de identidad a los sospechosos y en los casos en que éstos no pudieran acreditar su identidad eran llevados a los calabozos.<sup>68</sup> Dichos individuos crearon probanzas de calidad que respondían a su interés por evidenciar no ser descendientes de tributarios, particularmente de mulatos, negros e indios. En esos casos los interesados realizaron las informaciones por su propia voluntad como *pruebas de calidad* para utilizarlas como salvo-conducto.

En 1768, Ramón Corona, quien se designaba a sí mismo como mestizo, fue encarcelado por sospecha de ser fugitivo, tributario y mulato. Por esta razón, el indiciado solicitó que se le recibiera información ante el alcalde mayor de Cholula, el 4 de noviembre del mismo año. El declarante precisó que se acogía a este derecho por ser de su interés y conveniencia: “justificar mi declaración y ser limpio de mala sangre, de mezcla de negro, mulato ni morisco y descender de español e indio de que resulta la calidad de mestizo a cuyo efecto se ha de servir vos y mandar se me reciba información [...]” El detenido localizó testigos que confirmaran su versión con

<sup>67</sup> Recordemos que en Nueva España tributaban los indios del común o *macehuales*, y los negros y mulatos libres.

<sup>68</sup> Castillo Palma, 2001.

el fin de acreditar las calidades de sus padres y abuelos. En sus declaraciones, el detenido recalcó el valor judicial que representaba guardar copia de su información, de la cual solicitó “se me entregue original para en guarda de mi derecho [la haga valer]”.<sup>69</sup> Este caso ilustra bien cómo este tipo de informaciones de calidad sólo buscaban demostrar, que no se descendía de tributarios, mulatos o indios. Estas probanzas de calidad, en las que se alude a “ser limpios de mala raza” se utilizaron como estrategia para hacer frente a la persecución que se realizaba hacia los mulatos tributarios e indios extravagantes para hacerles efectivo el cobro de sus tributos. Así pues concluimos que las informaciones de limpieza de sangre como justificantes de calidad para asuntos de tributo respondían a la reacción frente al encarcelamiento o interpelación de un sospechoso como acciones de presión fiscal ejercida durante el periodo borbónico. La elaboración voluntaria de probanzas de calidad, constituía para el indiciado un instrumento legal que utilizaba para no ser molestado.

**LAS PROBANZAS DE PUREZA DE SANGRE INDÍGENA,  
UNA VARIANTE PARA EXCLUIR A LOS CACIQUES HÍBRIDOS  
Y A LOS OFICIALES DE ORIGEN MACEHUAL<sup>70</sup> O INDIOS DEL COMÚN**

Visto que el origen noble indígena fue equiparado al de los españoles *hijosdalgo*, se comenzaron a exigir “probanzas de pureza de sangre indígena” entre los miembros de la élite indígena. Esta actitud surgió como resultado de las denuncias de sospecha sobre el linaje de oficiales indios que pretendían ejercer cargo de república (gobierno indígena) y cuya estirpe era considerada impura, mezclada con no indios, o bien se les consideraba descendientes de indios del común, en otras palabras, *macehuales* tributarios.

Con la conquista, Cortés y los nuevos oficiales reales tendieron a ennoblecen a miembros de linajes secundarios que habían colaborado en su causa. Posteriormente, las epidemias, que cobraron víctimas entre los indios nobles, contribuyeron a permitir el ascenso de indios de origen macehual, quienes para el siglo XVIII tendieron a construirse genealogías ascendentes donde enclavar algún ancestro memorable o de reconocible rango

<sup>69</sup> “Información de calidad de Ramón Corona, para asuntos de tributo”, APJP, FCh, 1792.

<sup>70</sup> Vocablo nahua que denotaba al indio del común o la comunidad, indio tributario por ende no noble.

noble y presentar sus genealogías construidas *ad hoc* para justificar el reconocimiento necesario para obtener un privilegio.<sup>71</sup>

Esta circunstancia se presentó con Manuel Grande Acxotla, quien había sido electo al puesto de alférez real y fue censurado por su rival al cargo, don Juan Pedro de León y Mendoza, quien lo consideraba un individuo “sin méritos algunos, ni de su persona ni de otros que le puedan asistir”. Según el acusador, el ascenso y reclamo del gobernador al puesto de alférez contravenía “la ley real recopilada 4ª, libro 10, Título 4º”. Además don Juan Pedro de León y Mendoza lo denunció porque “carece de todas las circunstancias precisas y necesarias para el empleo, como son la de cacique principal originario descendiente de los caciques propios de esta provincia”, que proviene “de extraño descendiente, de gente baja, plebeya, [por lo que es] indigno de ejercer empleos honoríficos en repúblicas”.<sup>72</sup>

Ante tales recriminaciones el gobernador debió recurrir a la probanza de pureza de sangre para acallar el escándalo y continuar en su puesto. Tiempo después, un pariente suyo Diego Fernando Grande Baptista y Acxotla, —indio cacique— residente en Cholula, necesitó acogerse a la probanza de su antecesor. En este caso su declaración remonta a dos generaciones atrás como en todas las probanzas. Allí encontraba su antepasado noble más poderoso y reconocido (del que todavía hoy hay memoria incluso mediante objetos como bancas labradas con su nombre en la capilla de indios). Declaró don Diego: “que para hacer constar que soy nieto legítimo de don Manuel Félix Grande Baptista de Santa María y Acxotla descendiente de indios caciques de esta ciudad, en cuya posesión estoy amparado por superior despacho del exelentísimo marqués de Croix [de 1768]”. No obstante, solicitó al alcalde mayor que le recibiera información por “ser hijo legítimo y de legítimo matrimonio del difunto don Manuel Alexo Grande Baptista de Acxotla, gobernador que fue desta ciudad, y de doña Albina Hernández, indios principales de ella, y que dicho mi padre fue hijo legítimo del expresado don Manuel Félix Grande Baptista de Santa María y Acxotla y de doña Michaela Aparicio, mis abuelos, indios puros y de notoria nobleza”.<sup>73</sup> Al igual que los caballeros españoles, don Diego Fernando

<sup>71</sup> Castillo Palma, 2005.

<sup>72</sup> “Defensa de la nobilísima ciudad de Cholula y su ayuntamiento a los derechos de don Juan Pedro de León y Mendoza como alférez real contra el nuevo gobernador don Manuel Acxotla”, julio de 1760, APJP, FCh.

<sup>73</sup> “Ynformación dada por don Diego Fernando Grande Bautista de Acxotla, sobre hacer constar ser cacique como dentro expresa”, 1791, *ibid.*

Grande, buscaba en primer lugar ser reconocido heredero de la calidad de cacique para lo cual debía probar su ascendencia noble y, en seguida, su ascendencia sin mezcla:

Y constando en la parte que baste que soy descendiente de caciques de esta ciudad, se ha de servir la integridad de su merced de declararme deber gozar las excepciones, honores, franquicias, y privilegios que gozaron mis antepasados, y (de los que) goza mi abuelo, y por consiguiente relevado de tributos, como que no los pagó mi padre por el privilegio de cacique.<sup>74</sup>

En tercer término debía dar la información y carta de nobleza para probar que gozaba de las mismas prebendas que sus antepasados. Para cumplir con esta exigencia se hizo acompañar de tres testigos todos indios principales y contaba con el testimonio del gobernador, regidores y oficiales de la República de Indios de San Pedro Cholula.

Como podemos concluir, quienes utilizaron este tipo de información como certificaciones de nobleza de sangre india se anclaron en un antepasado común (en este caso, don Manuel Félix Grande de Santa María Acxotla), para justificar la génesis documentada de una nobleza que afirma la identidad del grupo familiar. Ésta es la misma situación que Nadine Beligand encontró con algunos títulos primordiales del valle de Toluca. En todos estos casos se utilizaron las genealogías para asirse del antepasado noble que permitiera dar legitimidad a la certificación de nobleza y calidad y, en consecuencia, para fundamentar la petición de una demanda o solicitud de preservación de privilegios.<sup>75</sup>

Además, en éste, como en otros casos analizados por Francisco González-Hermosillo, la intención de las probanzas y el uso de genealogías entre los indios nobles era documentar el linaje y vincularse con nobles indígenas de memoria reconocida con el fin de garantizar la legitimidad y la preservación de cargos o funciones públicas.<sup>76</sup> Esto tiene un equivalente en el uso de probanzas de limpieza entre los españoles, utilizadas para obtener alguna prebenda o privilegio, como el ingreso a los colegios, la obtención de un puesto público, la recepción de órdenes mayores o la toma de hábitos.

<sup>74</sup> *Ibid.*

<sup>75</sup> Beligand, 2007.

<sup>76</sup> González-Hermosillo y Reyes García, 2003; Castillo Palma y González-Hermosillo, 2005.

## CONCLUSIONES

Podemos decir que las probanzas de pureza de sangre se intentaron manejar como un mecanismo de exclusión, en primer término de los sospechosos de la fe, descendientes de judíos, moros o recientemente convertidos, al igual que de los quemados y penitenciados por la Inquisición. En América, a pesar de la existencia de una sociedad multiétnica inmersa en un código estamental, al transcurrir varias generaciones producto del mestizaje, muchas familias consiguieron una movilidad social y lograron legitimar su “pase de la barrera de color” mediante las probanzas de limpieza de sangre. Es probable que, por esta causa, la aplicación de los estatutos de limpieza de sangre en diversas corporaciones civiles y eclesiásticas, durante el siglo XVIII, tendiera a la discriminación de los individuos surgidos de las mezclas de linajes infames o malas razas, como se consideró a los descendientes de esclavos negros con indios, zambos, mulatos, chinos, lobos, así como también de los mestizos ilegítimos.

Al reorientar la exclusión hacia los grupos surgidos del mestizaje por parte de grupos que se ostentaron como descendientes de españoles, cristianos viejos y libres de “malas razas”, la argumentación tendió asimismo a situar en el centro de las probanzas acusaciones fundadas en el fenotipo. Esta situación a nuestro parecer dio lugar a un tipo de discriminación cimentada en rasgos del aspecto, los que se convirtieron en señales o pruebas de un origen libre o manchado por las “malas razas”. Así, rasgos como el color de la piel o el tipo de pelo se utilizaron junto con los testimonios basados en la “pública voz y fama” para intentar excluir o rechazar candidatos. Consideramos que este tipo de discurso, surgido en particular hacia finales del siglo XVIII, cuando gran parte de los habitantes era producto del mestizaje, muestra rasgos de “racialización”, (para traducir un concepto de la sociología anglosajona que implica un tipo de discriminación hacia individuos basada en diferencias fenotípicas). No queremos dar a entender que todo expediente o rechazo fundado en la limpieza de sangre tuvo su acento en este tipo de conducta, sino queremos señalar que la conducta que reflejan los expedientes del tardío siglo XVIII es el prolegómeno de esta tendencia.

Por otra parte, cabe hacer hincapié en la pregunta que nos propusimos responder al inicio. ¿Fue efectiva la exclusión mediante las informaciones de limpieza de sangre? La respuesta no es fácil, pues el caudal de documentación proporcionada por los expedientes de informaciones genealógicas

muestra que éstas se realizaban con el mayor cuidado posible, utilizando testimonios y averiguaciones, por lo general, susceptibles a la manipulación, de manera que se convertían en una certificación de identidad. Expresaban la intención de documentar una nueva calidad adquirida, para legalizar el “pase de la barrera de color” o arreglar la situación de hijos ilegítimos. Eran estrategias para asegurar la movilidad social de individuos o familias, al mismo tiempo que permitían al candidato acceder a los privilegios de la élite. En palabras de uno de los postulantes:

[ser] español limpio en sangre y buenas costumbres e inclinaciones y —mediante a que con estas circunstancias—, me habilita el derecho para poder acceder a la dignidad eclesiástica y ejercitar por ello los estudios y facultades necesarios en Colegios y Universidades [...] <sup>77</sup>

Por su parte, la evidencia documental de las exclusiones es más huidiza, y por tanto mucho menos sistemática. Cuando existen acusaciones sobre defectos, deducimos o sabemos que la objeción interrumpió la obtención del privilegio solicitado. Las respuestas negativas existen, pero muchas veces no se encuentran. Sólo ocasionalmente conocemos los casos que tuvieron un eco externo. Conocimos de la existencia de casos desaprobatorios en los colegios, en razón de “limpieza de sangre”, gracias a un cuestionario del siglo xvii en que se preguntaban las autoridades del Seminario de San Pedro en Puebla qué hacer respecto a los postulantes rechazados por otros colegios, pero no tenemos una información sistemática al respecto.

Por el contrario, lo que encontramos son las afirmaciones de que a pesar de las evidencias de algún “defecto” en el linaje de los candidatos, las autoridades en algunos casos tendieron a pasar por alto las probanzas, y procedieron a aprobar a los candidatos o a refutar la exclusión que hubieran sufrido en una corporación distinta. Vemos la expresión de Solórzano y Pereira acerca de que las notarías se daban con desparpajo a los descendientes de negros. Unas décadas más adelante el visitador Gazparón, en 1717, constataba que aun en la Audiencia en Nueva España existían oidores con madres mulatas.

Estos testimonios nos permiten concluir lo expresado a lo largo de este texto. En primer lugar hay que señalar que la actitud de las corpora-

<sup>77</sup> “Expedientes de probazas e informaciones de pureza de sangre del Colegio de San Ignacio desde 1592 a 1758”, BL-BUAP, Ms. Archivo Jesuita, leg. 189.

ciones e instituciones hacia la pureza de sangre cambió de manera paulatina. Originalmente las censuras reparaban en los linajes de sospechosos de judíos, moros, herejes, conversos o en la práctica de la fe católica, haciendo de la limpieza de sangre un problema netamente religioso. Conforme transcurrieron los años y las generaciones, la aplicación de los estatutos de limpieza por parte de las corporaciones cerradas tendió a convertirse en un mecanismo de discriminación de los candidatos por su origen ya no sólo orientado hacia la práctica religiosa sino a señalar los linajes infames o viles. En este sentido cabe mencionar aquí la idea de Emiliano Frutta<sup>78</sup> acerca de que las informaciones de limpieza de sangre tendieron a manejarse como probanzas de nobleza debido a la falta de un padrón de nobles que no se instituyó sino hasta el siglo XVIII. Sin embargo, de acuerdo con nuestra experiencia con expedientes judiciales —no sólo inquisitoriales— las probanzas de nobleza se manejaron como traslados en las instancias locales. La vileza, que los oficios mecánicos implicaban, y la infamia de los linajes procedentes de afrodescendientes fueron argumentos utilizados de manera mucho más sistemática en el siglo XVIII, sobre todo en su fase más tardía. De esta forma coincidimos con Frutta en que se utilizaron las probanzas para autoasignarse privilegios y ostentar una especie de nobleza. Nuestra divergencia es que tal conducta es más bien un rasgo del siglo XVIII, además de agregarse a esto una tendencia a la discriminación de los fromestizos y de quien realizara oficios mecánicos, lo cual implicó a la larga el incluir en los estatutos de algunas corporaciones a los indios macehuales, a pesar de que esto contradijera las cédulas que los consideraban limpios.

Aquí debemos señalar la ampliación progresiva de los linajes comprendidos dentro de las llamadas “malas razas”. Vimos como en un primer momento este término designaba a los judíos, moros, herejes y recientemente convertidos. Poco después se pasó a señalar a los penitenciados o quemados por la Inquisición. Para el siglo XVII y en las Indias en particular, las “malas razas” que convertían a un individuo en infame y, por ende, en incapaz de ejercer puestos públicos, pasaron a englobar a los mulatos, zambos, chinos y en general a los descendientes de esclavos negros, surgidos de mezclas con la población nativa. Ciertas corporaciones consideraron “ruines infames” a los indios plebeyos o a la gente de origen mestizo que realizaban oficios mecánicos. O bien los excluyeron por considerarlos perpetuamente

<sup>78</sup> Frutta, 2002.

descendientes de neófitos de la fe. Debemos señalar que no se discriminó a los indios nobles pues se les equiparó con los nobles castellanos.

Las informaciones o probanzas de pureza sangre, en el siglo xviii, fueron un medio que permitió a los candidatos arreglar sus genealogías y obtener privilegios, como observamos claramente en el caso del bachiller José María Lozano Chagoyán. En algunos casos se ocultaba la información de algún ancestro sospechoso y, en otros, es muy probable que ya hubieran pasado cuatro generaciones de algún ascendiente indio macehual, negro, mulato o persona fruto de relaciones extramatrimoniales que pudiera salir a flote en las informaciones. La forma más común de la reconstrucción genealógica era el reconocimiento de los antepasados más o menos sostenibles, como españoles o cristianos viejos, y el ocultamiento de los indeseables.

En el tardío siglo xviii, en contravención a las cédulas reales, las informaciones se destinaron a averiguar “la pública voz y fama” por rumores sobre los aspirantes o bien debido a acusaciones fundadas en su aspecto físico: tal como se expresa en algunos expedientes de probanzas, en los cuales se indica “no tener señal de mala raza” o “señales”. ¿Qué se quería decir con estas locuciones? Como hemos visto en otro tipo de informaciones por denuncia, dichos términos se refieren a rasgos del individuo como el color de piel o el tipo de pelo. Cuando en denuncias se señala a alguna persona de ser descendiente de pardos o mulatos, hemos encontrados en los documentos expresiones donde los testigos intentan utilizar como pruebas “el color cocho o el pelo torcido”. De esta forma podemos concluir que las informaciones de pureza de sangre se convirtieron en un mecanismo de exclusión o discriminación de los mestizos, enfocando su atención hacia los descendientes de mulatos y aun de indios en el siglo xix. Con todo, queda por mostrar cuál fue el alcance real de tal intento discriminatorio. La eficacia de las probanzas se circunscribía a construir una imagen social de pureza y de la no pertenencia a linajes de mezcla de mulatos o indios macehuales, y en especial a construir una genealogía que legitimara la pertenencia a un grupo privilegiado. En algunos casos se limitaba a alejar de manera personalizada a un candidato o pretendiente indeseable para las corporaciones o para las familias.

De esta manera, la consecuencia más evidente de las probanzas de pureza de sangre, más allá de la exclusión de ciertos candidatos, se encuentra en la construcción del discurso sobre el honor en el periodo colonial: una actitud que pretendía disimular los orígenes afro-descendientes e indígenas. Podemos decir que su expresión fue la búsqueda del “blanqueamien-

to”, enalteciendo a sus antepasados identificables con españoles, y omitiendo a los de linaje sospechoso, de tal forma que las familias confeccionaron sus informaciones genealógicas para adecuarlas a la normativa y con ello evitar ser excluidos. Es por ello que en los cientos de expedientes de probanzas de limpieza, prácticamente nadie se declare descendiente de mulato o de indio. A menos que se tratara de los sucesores de Moctezuma o algún indio de muy noble casa, pero cuando se reconoce el origen indígena se insiste en que se trata de linajes nobles o se señala que dicho nexo familiar se encontraban fuera de la cuarta generación.

### BIBLIOGRAFÍA

- Beligand, Nadine, 2007, “L'éviction des étrangers par le lignage, la légitimité et le mérite. La production historique des caciques immémoriaux de la vallée de Toluca, Mexique central (xv<sup>e</sup>-xviii<sup>e</sup> siècle)”, en Ragon (ed.), pp. 49-82.
- Bertrand, Michel, 1994, “Comment peut-on être créole? Sur les relations sociales en Nouvelle Espagne au xviii<sup>e</sup> siècle”, en *Caravelle*, 62, pp. 99-109.
- , 1999, *Grandeur et misère de l'office. Les officiers de finances de Nouvelle-Espagne, 17<sup>ème</sup>-18<sup>ème</sup> siècles*, París, Publications de la Sorbonne.
- (ed.), 2005, *Pouvoir de la famille. Familles de pouvoir*, Toulouse, Université de Toulouse-le Mirail, Centre Nationale de la Recherche Cientifique.
- Castañeda, Carmen (coord.), 1998, *Círculos de poder en la Nueva España*, México, CIESAS, Miguel Ángel Porrúa.
- Castillo Palma, Norma Angélica, 1998, “Los estatutos de pureza de sangre como medio de acceso a las élites: el caso de la región de Puebla”, en Castañeda (coord.), pp. 105-129.
- , 2001, *Cholula. Sociedad mestiza en ciudad india. Un análisis de las consecuencias demográficas, económicas y sociales del mestizaje en una ciudad novohispana (1649-1796)*, México, Plaza y Valdés, Universidad Autónoma Metropolitana.
- , 2005, “Réconstitution des familles versus manipulation des généalogies et des mémoires familiares: Cholula 1652-1796”, en Bertrand (ed.), pp. 421-440.
- , 2009, “Probanzas y acusaciones sobre la limpieza de sangre antes y después de la independencia: la lucha por los privilegios”, en Connaughton (coord.)
- Castillo Palma, Norma Angélica y Francisco González-Hermosillo, 2005, “Nobleza indígena y cacicazgos en Cholula siglos xvi-xviii”, en Menegus (coord.), pp. 289-354.
- Connaughton, Brian (coord.), 2009, *1750-1850: La Independencia de México a la luz de cien años. Problemáticas y desenlaces de una larga transición*, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, Ediciones del Lirio.
- Covarrubias Orozco, Sebastián de, 1673, *Parte Segvnda del Tesoro de la Lengva Cas-*

- tellana o Española*, Madrid, Melchor Sánchez (nueva ed. por el P. Benito Remigio, 1ª edición 1611).
- Diccionario, 1984, *Diccionario de Autoridades*, 3 vols., Madrid, Gredos (edición facsimilar, 1ª edición 1729-1739).
- Domínguez Ortiz, Antonio, 1971, *Los judeoconversos en España y América*, Madrid, Istmo.
- Frutta, Emiliano, 2002, "Limpieza de sangre y nobleza en el México colonial: la formación de un saber nobiliario (1571-1700)", en *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas*, 39, pp. 217-235.
- Fundación, 1644, *Fundación del Colegio de San Pedro, Seminario de la Santa Iglesia Catedral de Puebla de los Ángeles*, Impresa por el Lic. Francisco Moreno.
- Gallagher, Ann Miriam, R.S.M., 1978, "The Indians Nuns of Mexico City's Monastery of Corpus Christi 1724-1821", en Lavrin (ed.), pp. 150-172.
- Gonzalbo, Pilar, 2000, *Familia y orden colonial*, México, El Colegio de México.
- González-Hermosillo A., Francisco y Luis Reyes García, 2003, *El código de Cholula. La exaltación testimonial de un linaje indio*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, CIESAS, Gobierno del Estado de Puebla.
- Hering Torres, Max Sebastián, 2003, "Limpieza de sangre. ¿Racismo en la Edad Moderna?", en *Tiempos Modernos. Revista electrónica de Historia Moderna*, 4/9 (Disponible en: <<http://www.tiemposmodernos.org/viewissue.php?id=9>>).
- Hernández Franco, Juan, 1996, *Cultura y limpieza de sangre en la España moderna. Puritate Sanguinis*, Murcia, Universidad de Murcia.
- Hernández Franco, Juan y José Javier Ruiz Ibáñez, 2003, "Conflictividad social en torno a la limpieza de sangre en la España Moderna", en *Investigaciones Históricas*, 23, pp. 35-56.
- Hidalgo Nuchera, P., 1994, "El escribano público entre partes o notarial en la Recopilación de Leyes de Indias 1680", en *Espacio Tiempo y Forma*, 4/7, pp. 307-330.
- Israel, Jonathan, 1980, *Razas, clases sociales y vida política en el México colonial 1610-1670*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Katzew, Ilona, 2004, *La pintura de castas. Representaciones raciales en México del siglo XVIII*, Madrid, Turner.
- Konetzke, Richard (ed.), 1953-1972, *Colección de documentos para la historia de la formación social de Hispanoamérica*, 3 vols., Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Lavallé, Bernard, 2005, "Le problème de la notoria desigualdad dans la relation de couple en Amérique espagnole à l'époque coloniale. Lima et Quito, XVII-XVIII siècles", en Bertrand (ed.), pp. 113-126.
- Lavrin, Asunción (ed.), 1978, *Latin American Women. Historical Perspectives, Women Studies*, n. 3, Westport-Connecticut, Greenwood Press.
- Maravall, José Antonio, 1989, *Poder, honor y élites en el siglo XVII*, Madrid, Siglo XXI Editores.

- Martínez, María Elena, 2004, "The Black Blood of New Spain: Limpieza de Sangre, Racial Violence, and Gendered Power in Early Colonial Mexico", en *William and Mary Quarterly*, 61, pp. 479-520.
- Mayagoitia, Alejandro, 1998, "Acerca de la calidad de los matriculados en el Ilustre y Real Colegio de Abogados en México: un discurso indiano sobre la limpieza de sangre", en *Ars Iuris*, 20, pp. 411-457.
- Menegus, Margarita, 1989, "La Real y Pontificia Universidad de México y los expedientes de limpieza de sangre", en Peset (coord.), pp. 69-81.
- (coord.), 2005, *Los cacicazgos en Nueva España y Filipinas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Plaza y Valdés.
- , y Rodolfo Aguirre, 2006, *Los indios, el sacerdocio y la Universidad en Nueva España, siglos xvii y xviii*, México, UNAM, Plaza y Valdés.
- Morales, Francisco, 1973, *Ethnic and Social Background of the Franciscans Frairs in Seventeenth Century Mexico*, Washington, Academy of American Franciscan History & William Byrd Press.
- Peset, Mariano (coord.), 1989, *Claustros y estudiantes*, vol. 2, Valencia, Universidad de Valencia.
- Piho, Virve, 1978, *La secularización de las parroquias, el caso de Calpan*, México, INAH.
- Ragon, Pierre (ed.), 2007, *Les généalogies imaginaires. Ancêtres, lignages et communautés idéales (xv<sup>e</sup>-xx<sup>e</sup> siècle)*, Mont-Saint-Aignan, Publications des Universités de Rouen et du Havre.
- Ramírez Montes, Mina, 2001, "En defensa de la pintura. Ciudad de México 1753", en *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, 23/78, pp. 103-128.
- Recopilación, 1987, *Recopilación de leyes de los reynos de las Indias*, 4 vols., Madrid 1681, edición facsimilar México, Editorial Porrúa.
- Rubial, Antonio, 1998, "La mitra y la cogulla. La secularización palafoxiana y su impacto en el siglo xvii", en *Relaciones*, 19/73, pp. 239-272.
- Seed, Patricia, 1991, *Amar, honrar y obedecer en el México colonial, Conflictos en torno a la elección matrimonial, 1574-1821*, México, Alianza Editorial (colección Los Noventa).
- Sicroff, Albert A., 1985, *Los estatutos de limpieza de sangre. Controversias entre los siglos xv y xvii*, Madrid, Taurus (colección La Otra Historia de España).
- Solórzano Pereira, Juan de, 1776, *Política Indiana [...] corregida e ilustrada con notas por el Lic.<sup>do</sup> D. Francisco Ramiro de Valenzuela*, 2 vols., Madrid, Imprenta Real de la Gazeta (1<sup>a</sup> ed. española 1647, 1<sup>a</sup> ed. corr. 1736).
- Tomás y Valiente, Francisco, 1963, *Gobierno e instituciones en la España del siglo xvii*, Madrid.
- Twinam, Ann, 1999, *Public Lives, Private Secrets: Gender, Honor, Sexuality and Illegitimacy in Colonial Spanish America*, Stanford, Stanford University Press.

10  
ILEGITIMIDAD, CRUCE DE SANGRES Y DESIGUALDAD:  
DILEMAS DEL PORVENIR EN SANTA FE COLONIAL\*

MARTA ZAMBRANO

Universidad Nacional de Colombia, Bogotá

En vulgar modo de hablar la palabra mestizo se entiende del ilegítimo.

JUAN DE SOLÓRZANO PEREIRA, *Política indiana* (1648)<sup>1</sup>

Este artículo examina las dimensiones culturales y sociales de los procesos de mestizaje en Santa Fe de Bogotá en los siglos XVI y XVII. En este marco temporal analiza cómo se entendía el sexo, la procreación y en particular el lugar y el destino social de infantes, mujeres y hombres difíciles de ubicar en el ordenamiento social de la época. Para ello se detiene en el contexto de uso de las nociones “mestizo” y “mestiza” y explora las conexiones entre éstas y otras nominaciones con las estrategias de producción y reproducción social que permitieron y a la vez cuestionaron el rígido orden social colonial.

En estrecha relación con este enfoque, centrado en las prácticas y discursos del pasado, es decir, en la historia, este trabajo busca discutir algunas aproximaciones actuales sobre las dinámicas de las mezclas y del mestizaje en América Latina colonial, es decir, desde la historiografía.<sup>2</sup> Argumento que la mirada sobre el pasado demanda el escrutinio del uso de los conceptos del presente en la investigación del pasado, empezando, en este caso, por la misma y reciente noción de mestizaje.

\* Este trabajo es uno de los resultados del proyecto de investigación “Race and Mestizaje in Early Colonial Bogotá”, financiado por la Fundación Wenner-Gren (Nueva York), compartido con Joanne Rappaport. Algunas de las citas de los documentos del Archivo General de la Nación en Bogotá, Colombia, provienen del trabajo del equipo de transcripción del proyecto, conformado por Juan Felipe Hoyos, Carolina Castañeda, María Fernanda Durán y Laura Sánchez A.

<sup>1</sup> Citado en Hidalgo, 1994, p. 315.

<sup>2</sup> Stern, 1992. Véanse adicionalmente, en este volumen, los aportes sobre el tema de Guillermo Zermeño y Norma Angélica Castillo Palma.

De esta manera, a partir de una somera revisión de algunas aproximaciones académicas al mestizaje colonial y del entrecruzamiento entre coordenadas clasificatorias de la época, examino algunos materiales de archivo de los siglos *xvi* y *xvii*. Mediante el análisis del discurso y la crítica de género, sitúo la persistente aparición de personas mezcladas en el Nuevo Reino de Granada y las dificultades y paradojas que produjo su inscripción en las categorías sociales de la época. Argüiré que la procreación y el porvenir diverso de sucesivas generaciones de mestizos se arraigaron en un entramado jerárquico de relaciones sociosexuales, poniéndolo a prueba. Después de examinar el lugar y el papel de los varones mestizos de élite de la primera generación que nació después de la conquista del altiplano muisca, durante la segunda mitad del siglo *xvi*, me detendré en las estrategias de las madres indias de mestizos en la ciudad de Santa Fe del siglo *xvii*.

#### VISIONES ACTUALES SOBRE EL MESTIZAJE COLONIAL

Como lo han indicado, entre otros, Carmen Bernard y Serge Gruzinski y Marisol de la Cadena,<sup>3</sup> la noción de mestizaje provoca confusión por sus múltiples connotaciones: remite a la vez a uniones que estos autores denominan “biológicas” y a cruces entre fronteras culturales y sociales.<sup>4</sup> Tal vez por su capacidad de convocar significados diferentes y concitar visiones diversas, la noción de mestizaje ha servido también para identificar y distinguir a los procesos de colonización ibérica del continente americano. Bernard y Gruzinski, por ejemplo, dedicaron un volumen de su monumental obra sobre la historia de la creación del Nuevo Mundo al papel de los mestizos y a los cruces culturales, proponiendo que los mestizajes fueron una contribución fundamental de la primera América a la historia del mundo. Aunque atentos al uso de términos ibéricos de la época como *misto* (cristiano que vivió en territorio moro) o *mozárabe* (mestizo español) y a la accidentada génesis del mismo vocablo *mestizo*, estos autores no dejan en claro que la noción de mestizaje no había sido acuñada en los siglos *xvi* y *xvii*, momento sobre el cual versan su trabajo y este artículo.<sup>5</sup> Habría que esperar más de un siglo para su aparición y coincidiría con el surgimiento

<sup>3</sup> Bernard y Gruzinski, 1999; De la Cadena, 2006.

<sup>4</sup> Véase y confróntese con el texto de Hering Torres en este volumen.

<sup>5</sup> Las definiciones de los términos *misto* y *mozárabe* provienen de Bernard y Gruzinski, 1999, p. 43.

de las ideologías nacionalistas en América Latina. Y cabe recordarlo, sobre todo, porque resulta útil distinguir entre el uso de las categorías de quien investiga y su uso histórico y cultural. La intención aquí no es reavivar la antinomia entre historicismo y presentismo. Me inclino por el uso de conceptos actuales para la investigación histórica pero considero que ganamos en precisión y alcances interpretativos al atender a su articulación o contraposición con las del pasado.

El presente trabajo busca avanzar en esa vía, desde una perspectiva que transita entre la antropología y la historia, interesada tanto por el punto de vista de quienes acuñaron categorías o tuvieron que sufrirlas y por las condiciones del momento en que vivieron, así como por los alcances de la construcción del conocimiento contemporáneo.<sup>6</sup> En esta dirección, coincido con las preocupaciones que desde mediados del siglo xx han animado algunas aproximaciones historiográficas al mestizaje. Desde entonces, se ha ligado el interés por este asunto con la pregunta sobre las desigualdades y jerarquías de la sociedad colonial. Si la creación y el uso de clasificaciones intermedias como mestizo y mulata, entre otras, ha generado un sostenido interés académico, el acento analítico ha recaído alternativamente sobre la “raza” o la “clase”.<sup>7</sup> Así, mientras algunos estudios privilegiaron las diferencias entre procedencias geográficas y apariencias (raza) o rasgos culturales (etnia), otros han destacado el acceso a la propiedad y la posición social (clase) como propulsores principales de los procesos de diferenciación social en el mundo colonial ibérico.<sup>8</sup> El estudio de los sistemas clasificatorios a la vez ha servido de fundamento para la investigación comparativa, en particular entre los ordenamientos sociorraciales iberoamericanos y los anglosajones, y ha indicado la bipolaridad de los segundos frente a la gradación jerárquica de los primeros, discusiones que a su vez han fundamentado los debates sobre racismo y democracia racial en América Latina contemporánea.<sup>9</sup> Sin embargo, salvo algunas excepciones, las consideraciones sobre el impacto del género y la sexualidad en la posición social de las personas mestizas y la creación y transformación misma de las categorías sociorraciales pesaron poco en las discusiones iniciales.<sup>10</sup>

<sup>6</sup> Geertz, 1993; Stern, 1992; Davis, 1997.

<sup>7</sup> Smith, 1997a; Kellogg, 2000.

<sup>8</sup> Véase Harris, 1964; Mörner, 1969; Chance, 1978; Stern, 1997.

<sup>9</sup> Harris, 1964; Mörner, 1969; Smith, 1997a.

<sup>10</sup> Smith, 1997a; Stern, 1997; Kellogg, 2000.

En esta vena, el examen de la interacción entre preocupaciones, categorías y prácticas sociales permite revisar, por ejemplo, las consideraciones que signaron los análisis historiográficos del mestizaje de los decenios de sesenta y setenta del siglo xx, interesados por el lugar y el papel de los mestizos y de las clasificaciones sociorraciales de la sociedad colonial.<sup>11</sup> Pero en vez de ratificar algunas de las perspectivas conceptuales de ese momento, teñidas por la ideología decimonónica del mestizaje, comprometida con las visiones eugenésicas que lo equiparaban con “mezcla de razas” e intercambios genéticos objetivos, podremos en cambio dirigirlos hacia los conflictos sobre la procreación, la filiación y la preservación del orden social, desde aproximaciones feministas. Éstas permiten a la vez situar algunas aproximaciones más recientes, que, como sus antecesoras, se han interesado por el “mestizaje” durante el periodo colonial. Alejándose de la biologización, han combinado antropología e historia para estudiar la producción de significados sociales y culturales, privilegiando los préstamos, entrecruzamientos y apropiaciones que siguieron a la conquista.<sup>12</sup> Sin embargo, con frecuencia han dejado de lado el papel fundamental de la sexualidad y la reproducción social, dimensiones sobre las cuales me enfocaré.

#### MESTIZAJES EN SANTA FE

Uno de los cinco instrumentos testamentarios más antiguos reunidos en los fondos notariales de la ciudad de Santa Fe del Nuevo Reino de Granada consigna una serie de codicilos de 1558 suscritos por Juan Díaz, español, en beneficio de sus tres hijos naturales. Díaz había engendrado dos varones y una mujer con dos mujeres indígenas, o según el habla de la época, “los hubo en dos indias”, una llamada Beatriz y otra Elvira. A diferencia del padre, y como era moneda corriente entonces, a las madres no se les asignó apellido: bastaba en la época añadir el calificativo “india”. Aunque se conservan varios testamentos de españoles que legaron bienes a sus hijos e hijas naturales “habidos en india”, la mayoría de los registros de traspaso y partición de bienes mortuorios en beneficio de la prole ilegítima de varones españoles y mujeres indias fueron suscritos

<sup>11</sup> Harris, 1964; Mórner, 1969; *cfr.*, Rodríguez, 2008.

<sup>12</sup> Véase Gruzinski, 2000.

por sus progenitoras, algo que ha llamado la atención de quienes han examinado este asunto. Sorprende tanto su temprana aparición, pocos años después de que hombres y mujeres españoles comenzaran a consignar por escrito su última voluntad a partir de la segunda mitad del siglo xvi, así como su súbita desaparición hacia el sexto decenio del xvii. Inquieta sobre todo que numerosas mujeres indias que tuvieron que esperar varios decenios para ganar un apellido y quienes nunca llegaron a leer ni a escribir, hayan conocido y escogido un instrumento notarial europeo que, como ahora, fue una pieza clave en la transmisión legal de bienes y propiedades.

Desde su despreciada ubicación en los escalones más bajos de la empinada pirámide que cimentaba el tejido humano de la sociedad colonial, estas habitantes de la ciudad que se esforzaba por ser española, pero que estaba habitada por una mayoría de servidoras y criados indígenas que laboraba para la minoría española, proclamaron sin reservas su afiliación hacia la matriz civilizatoria letrada, castellana y católica impuesta por los conquistadores. Casi sin excepción, las testadoras se definían como ladinas, es decir hablantes de castellano y conocedoras de la cultura ibérica. Todas, sin excepción, se proferían cristianas devotas: “creyendo como creo firmemente en la santísima trinidad y todo lo que cree y confiesa la santa madre iglesia de Roma, otorgo y hago mi testamento de la manera siguiente”.<sup>13</sup> Guiaba sus preocupaciones el cumplimiento de los ritos oficiados por miembros del clero institucional que asegurarían el buen paso a mejor vida. Para ello se hacía necesario disponer el destino final de sus despojos mortales, así como abreviar el largo camino de expiación para la salvación de su alma: “Mando que mi cuerpo sea enterrado en la iglesia del monasterio del señor San Francisco desta ciudad de Santa Fe en la sepultura que a mis albaceas pareciese y se pague de mis bienes la limosna”.

Ordenaban dónde debían ser enterrados sus cuerpos y cómo acompañar a la sustancia inmortal mediante la celebración de misas y plegarias: “Mando que el día de mi enterramiento acompañen mi cuerpo la cruz alta y el cura de la santa iglesia de esta ciudad de Santafé y se le pague la limosna acostumbrada”.<sup>14</sup>

<sup>13</sup> Encabezado repetido en la gran mayoría de los registros de sucesión de mujeres indias conservados en el AGNC.

<sup>14</sup> Las dos citas provienen de: “Testamento de Catalina india de Chivatá”, AGNC, Not. 3, t. 2, ff. 490r-491, transcrito en Rodríguez, 2002, p. 36.

Si la suscripción de instrumentos notariales señala el conocimiento y la sujeción a los procedimientos legales europeos, los propósitos generales y la insistencia en los detalles, cuántas misas, cantadas o rezadas, la secuencia temporal de las oraciones auspiciadas por las cofradías a las cuales pertenecían las testadoras indican la temprana adscripción de estas habitantes de Santa Fe a las nuevas prácticas religiosas. También la previsión de los pagos muestra el conocimiento que estas mujeres tenían del régimen de propiedad español. Las testadoras previeron las retribuciones monetarias para los curas que asignarían el espacio de sus tumbas en las iglesias designadas y que oficiarian las ceremonias mortuorias, así como las limosnas para las cofradías que con sus oraciones rememorarían a las difuntas, descontando los montos ya fuera de sus ahorros o del remate de algunos de sus bienes.

Como ya he mencionado, algunos académicos han denominado mestizaje o hibridación a préstamos y apropiaciones como éstos, entendiéndolos como solapamiento o entrecruzamiento o prácticas políticas, económicas o de significación diferentes. En esta acepción, el mestizaje ha servido como una metáfora reveladora, arrojando luces sobre los inéditos, dispares y múltiples procesos culturales de mezcla en las zonas de contacto generadas a partir de la conquista ibérica del continente americano, las cuales, como ya he anotado, otorgaron una singular textura a la colonización ibérica y posteriormente a la formación de los estados-nación en América Latina.<sup>15</sup>

En este trabajo sigo una aproximación afín, atendiendo a las dimensiones culturales de los procesos de mestizaje. Pero a diferencia de aquella atención académica reciente sobre el mestizaje colonial que se ha inclinado por las mezclas y transformaciones religiosas, estéticas, cognitivas e incluso culinarias, me concentraré en los problemas de futuro que signaron una sociedad pasada, en particular en la imprevista pero persistente y creciente aparición de mestizas y mestizos de carne y hueso en los siglos *xvi* y *xvii* en el Nuevo Reino de Granada y en las dificultades que produjo su inscripción en las jerarquías y categorías sociales de la época. En esta vía, me detendré en el lugar y las estrategias de los varones mestizos de élite de la primera generación que siguió a la conquista y el de las mujeres indias nacidas una generación después, madres de hombres y mujeres mestizos en la ciudad de Santa Fe.

<sup>15</sup> Smith, 1997a; 1997b; Bernard y Gruzinski, 1999. El concepto de zona de contacto lo he tomado de Pratt, 1997.

## DESIGUALDAD Y JERARQUÍAS EN LA TEMPRANA SOCIEDAD COLONIAL DE SANTA FE

Para situar las estrategias de los varones mestizos de la primera generación y de las servidoras y madres indias de las generaciones subsiguientes, en este apartado abordo los principios del orden social de la época. Me baso en una investigación anterior, en diálogo con la producción historiográfica reciente sobre limpieza de sangre, mestizaje y jerarquías sociorraciales en el periodo colonial.<sup>16</sup>

La sociedad santafereña de los siglos *xvi* y *xvii* se forjó a partir de la conquista militar de los muiscas, una confederación jerarquizada de jefaturas locales que agrupaba cientos de colectividades de hablantes de chibcha, habitantes de un espacio geográfico mediterráneo que conocemos hoy en Colombia como el altiplano central. Como sucedió en otros lugares, los conquistadores conservaron parte de la organización política nativa, superponiendo los sistemas de jerarquía política, social y sexual ibéricos y muiscas y remplazando inicialmente a la jefatura indígena en el mando de los colectivos locales.

De esta manera, los muiscas se incorporaron a un sistema sociosimbólico híbrido, dominado por los conquistadores y sus sucesores, basado en el despojo de excedentes nativos, el aprovechamiento de su fuerza de trabajo y su ubicación como *indios* y servidores naturales de los españoles. Esto implicó que, entre otros asuntos, en las nacientes provincias de Santa Fe y Tunja, la supervivencia y prosperidad de los conquistadores y de los iberos que los seguirían se anclaría en el trabajo, los servicios y los tributos de quienes fueron denominados indios. Los invasores se beneficiarían de la producción y transporte de alimentos, la provisión de sal, leña y forraje, la búsqueda y explotación de oro, las labores agrícolas y ganaderas, a las cuales se sumaron la construcción urbana, los servicios domésticos, sexuales y artesanales y la carga del sistema de transporte y comercio del naciente Nuevo Reino de Granada.

La conquista militar permitió convertir las riquezas nativas en botín español, pero convertir a los indios en trabajadores y servidoras obedientes fue una tarea más ardua. Aunque los muiscas del común estaban familiarizados con las jerarquías y habían proporcionado trabajo y tributos a sus señores, se rompieron los mecanismos de redistribución nativa mientras

<sup>16</sup> Zambrano, 2008.

crecían exponencialmente las obligaciones y morían masivamente los trabajadores infectados por las pestes de ultramar.

De otra parte, la aguda dependencia de los invasores sobre el trabajo indígena provocó constantes conflictos entre sus beneficiarios, pleitos por las reparticiones y frecuente cambio de manos en el control de los colectivos muiscas. La lógica del momento dictaba que los indios se podían distribuir entre españoles, tal como cualquier otro objeto. Pero los trabajadores se negaban a ser cualquier objeto. A diferencia de la sal, las esmeraldas o los tejidos de algodón, el trabajo no se podía separar de sus productores, una de las limitaciones cruciales de la creación del saber y el ejercicio del poder de ese periodo. Ese límite, que sólo sería superado siglos después, con el advenimiento del capitalismo industrial en el siglo XIX, produjo una confusión conceptual y práctica. Para disfrutar del producto de su trabajo, los conquistadores debían poseer el ser de los trabajadores y controlar sus cuerpos. Aunque los términos de acceso, la delimitación de los tiempos y las modalidades de tal posesión serían el resorte de fuertes enfrentamientos entre antiguos y nuevos colonizadores, los evangelizadores y la Corona, la obligación que dictaba que los indios debían servir a los españoles nunca se cuestionó y fue la base de un consenso epistémico que trascendió y enmarcó las disputas: los contrincantes por el acceso al trabajo de los conquistados compartían la visión que ratificaba la presumida desigualdad natural entre españoles e indios.

De esta manera, en la ciudad y en la provincia de Santa Fe, la distinción entre español e indio, enraizada en la prominencia demográfica y laboral de los conquistados, fue un criterio de ordenamiento social central y se expresó de varias maneras, por ejemplo en la insistencia en el ordenamiento político de dos repúblicas separadas y la poca atención sobre el papel social y laboral de los esclavizados de origen africano.<sup>17</sup> Sin embargo, este principio ordenador se cruzó con otras categorías y concepciones sociales que buscaban definir y legitimar las desigualdades en la sociedad corporativista y patriarcal encabezada por el monarca, la cual extendía sus tentáculos en las dos orillas del Atlántico.

Como lo han sugerido algunas académicas, el imaginario ibérico ideal de la época que preconizaba la rigidez de las clasificaciones sociales, tuvo que ajustarse repetidamente.<sup>18</sup> Debió responder a las transformaciones ge-

<sup>17</sup> Rodríguez, 1991; Dueñas, 1997.

<sup>18</sup> Véanse Burns, 1999; Twinam, 1999; Kellogg, 2000; Mattos, 2006; Chaves, 2007.

neradas por el creciente contacto con otros pueblos, producto de la construcción de un vasto imperio que se justificó en la expansión de la fe católica, y por la conversión de grupos que se integraban a la monarquía. De esta manera surgieron subdivisiones que se conjugaron con un perdurable recurso cultural ibérico: la creación de categorías intermedias, el cual, como explicaré más adelante, brinda una importante clave para entender la aparición de categorías tales como “mestizo” y “mulata”.<sup>19</sup> En otras palabras, los tres órdenes medievales (nobles, clero y gente del común) se transformaron con la expansión de la hidalguía en la Península y en las Indias. Mientras la gente común se subdividió en *limpia* y *vil*, según sus oficios, a los conversos descendientes de judíos, moros y gitanos se les limitó el acceso a los cargos oficiales mediante los estatutos de limpieza de sangre que diferenciaban entre cristianos viejos y cristianos nuevos, estos últimos supuestamente marcados con una mancha genealógica prácticamente indeleble de infidelidad religiosa. Como ha indicado Hering Torres,<sup>20</sup> la mancha sirvió como instrumento para coartar el ascenso social de aquellos cristianos a quienes se les pudiera imputar un antepasado infiel mediante pruebas y testimonios públicos, aunque éstos en muchos casos fueron manipulables.

Sobre la operación de los estatutos de limpieza de sangre como mecanismo de exclusión hay poca información para la provincia de Santa Fe. En mis investigaciones he encontrado varias menciones a la definición “judío portugués”, una categorización común de discriminación en otros lugares, pero a más de ello y de la insistencia sobre la limpieza de sangre de quienes solicitaban preeminencia y reconocimiento real para sus servicios, falta profundizar sobre cómo ésta influyó en la definición y el control de los privilegios entre españoles y de éstos frente a los indígenas.<sup>21</sup>

Parece existir consenso entre quienes han estudiado el tema sobre la baja pertinencia de los criterios de pureza de sangre en relación con la suer-

<sup>19</sup> Mattos, 2006.

<sup>20</sup> Hering Torres, 2003.

<sup>21</sup> Sobre la relación entre limpieza de sangre y exclusión de los conversos en otras provincias (Cartagena y Antioquia), véase los trabajos de Splendiani, Sánchez y Luque, 1997; Navarrete, 2003. Acerca de las probanzas de servicios y la utilización de la limpieza de sangre como argumento en la obtención de prebendas en el Nuevo Reino, véase Gamboa, 2002; Roncancio, 2002. Sobre la importancia de la sangre y la legitimidad de nacimiento, acompañadas por la publicación de genealogías que aseguraban el lugar prominente de los linajes y familias de élite de las ciudades españolas del temprano periodo colonial, véase Rodríguez, 2008.

te de los miembros de colectivos indios porque éstos pronto fueron entendidos como gentiles o bárbaros y no como infieles; es decir, se dictaminó que a diferencia de los moros y los judíos, que habían rechazado la doctrina de Cristo, los *indios* o *naturales* no la habían conocido antes de la conquista.<sup>22</sup> No obstante, en Santa Fe, como en otros lugares del imperio, sobre los mestizos se ceñiría una modalidad de exclusión similar a la propiciada por los estatutos de limpieza de sangre, como ésta, basada en la duda sobre la mezcla de sangres y orientada a controlar su ascenso social y la ocupación de cargos públicos, algo que detallaré más adelante. Pero en contraste con la operación de la pureza de sangre, se permitieron y alcanzaron varios remedios para disolver la “mancha de la tierra” y sobre todo la marca de la ilegitimidad, lo cual revela las diferencias en los cruces y ajustes específicos de la construcción de la desigualdad en este caso.

Precisamente el cruce de categorías de jerarquía permite volver sobre la oposición español-indio para situar el desdoblamiento de las coordenadas que diferenciaban a hidalgos de gente del común, de un lado, y a principales (caciques y gobernantes) de indios del común, del otro. A la vez invita a escrutar cómo las relaciones de género atravesaban éstos y otros cruces de desigualdad. Tomados como obvios en la época y con frecuencia también desde las interpretaciones académicas actuales, vale la pena interrogar los sobreentendidos que situaban de manera diferencial a varones y mujeres y que privilegiaban el papel y el destino social de los varones en las representaciones y contiendas sobre la hidalguía, la limpieza de sangre o la servidumbre, por ejemplo.

Esta línea de análisis permite sopesar las perspectivas y prácticas sexuales y de género de la época, así como su decisiva impronta en las dinámicas sociales. Retornando sobre el trabajo indígena en Santa Fe, bajo el mando de los principales que actuaban como intermediarios entre las dos repúblicas, los indios del común, en particular aquellos definidos como *indios útiles*, varones hábiles de 15 a 50 años, debían servir a los españoles. Mientras tanto, las mujeres de todas las edades, los viejos y niños se consideraban inhábiles o *chusma*. De precisar los números y la vasta gama de deberes de los indios útiles se ocuparon las profusas y discordantes legislaciones de la temprana era colonial, orientadas a la administración de este precioso

<sup>22</sup> Zúñiga, 1999; López, 2007. Es de notar, sin embargo, que, sobre los indígenas bautizados en el Nuevo Reino, como en otros lugares del imperio, recaería la persecución y extirpación de sus persistentes prácticas rituales, consideradas por los misioneros españoles como idolatrías e infidelidad. Al respecto, véase Castañeda, 2000.

recurso para la consolidación de la república de los españoles y a mediar en los enfrentamientos suscitados por su control. En contraste con la proliferación de ordenanzas y querellas legales en torno al control de los varones indígenas, el acceso privilegiado que los colonizadores tenían sobre el cuerpo de las mujeres indias no incitó tal producción normativa; en cambio se confinó a las prácticas consensuales y no cuestionadas, y, por ende, naturalizadas durante el siglo xvi y los primeros años del xvii. Para los conquistadores y colonizadores los “servicios” femeninos comprendían una mezcla de tareas sexuales, domésticas y de procreación, una noción que se extendió y fue compartida por los varones indios y mestizos del siglo xvii.

Es en este marco colonial de intersección dinámica de procesos y categorías de diferenciación social y sexual que podremos situar la procreación de personas marcadas por la ilegitimidad y eventualmente catalogadas como mestizas en Santa Fe. Mencionaré aquí algunas dimensiones cruciales del asunto: el acceso carnal unidireccional de los varones españoles a las mujeres indias, la compartida autoridad de varones situados en lugares opuestos del tejido social sobre ellas, las respuestas de estas mujeres a su situación de doble subordinación (social y de género) y el esfuerzo de las autoridades coloniales por castigar aquellos ayuntamientos, forzados o consentidos, no consagrados por el sacramento matrimonial, y coartar los derechos patrimoniales de la progenie de estas uniones. En estas dimensiones, las relaciones laborales-sexuales y de procreación se revelan como una dimensión primaria de la organización social, no como su reflejo, en cuanto constituyen y a su vez son constituidas por estructuras de jerarquías sociales.<sup>23</sup> A la vez permiten detenerse en las especificidades históricas, las relaciones de poder y las desigualdades que han atravesado el laborioso y tentacular proceso de aquello que desde el siglo xix conocemos como reproducción, es decir de la creación de condiciones para que las sociedades continúen existiendo.<sup>24</sup> En este sentido, como lo han expresado Ann Stoler y Peter Wade,<sup>25</sup> entre otros, la preocupación por quién se acuesta con quién, bajo qué condiciones y qué pasa con su eventual descendencia, es decir, la cuestión de las relaciones sexuales y la producción de nuevas generaciones incluye pero trasciende lo íntimo o el parentesco porque es central en la supervivencia y mantenimiento del orden social.

<sup>23</sup> Scott, 1988, p. 25.

<sup>24</sup> Gibson-Graham, 2002, p. 268.

<sup>25</sup> Stoler, 1991; Wade, 2008.

## MESTIZOS ILUSTRES

A diferencia de la preocupación académica por la articulación y el choque entre sistemas políticos nativos y europeos en la conquista y colonización del continente americano, poco se han examinado las confluencias y pugnas entre asimetrías sexuales y de género y su papel en los ordenamientos sociales y políticos coloniales.<sup>26</sup> Los estudios emprendidos desde la arqueología, la etnohistoria y la historia en Colombia no son una excepción. No han formulado la pregunta sobre el vínculo entre el poder político y el control sobre las mujeres; no obstante, estos trabajos brindan algunas pistas sobre el asunto. Han señalado, por ejemplo, que los caciques muisca tenían a su servicio cohortes de mujeres que cohabitaban con ellos y elaboraban bollos y chicha con el maíz cultivado en las labranzas de las parcialidades;<sup>27</sup> han descrito algunas de las transacciones entre varones gobernantes muisca y conquistadores que sellaban las alianzas o la sumisión por medio de la entrega de mujeres indígenas y han enumerado algunos pormenores de las uniones entre conquistadores y mujeres indias.<sup>28</sup> Sin embargo, replantear la investigación demanda abordar nuevos problemas, como lo ha mostrado el trabajo de Guiomar Dueñas.<sup>29</sup> Basándose en cronistas e inspirada por la teoría antropológica, esta historiadora ha propuesto que la poliginia, un privilegio reservado a los varones de la élite y las prácticas de intercambio y cesión de mujeres en la sociedad muisca, como en otras sociedades nativas, estaban ligadas a la jerarquización social, a la guerra y a las alianzas entre gobernantes.<sup>30</sup> Así, los usos de guerra españoles (la toma de mujeres como botín) y las asimétricas prácticas muisca de intercambio de mujeres se combinaron de manera que al conquistar a los varones indígenas, los españoles alcanzaron mayor dominio sobre las conquistadas, tomándolas como botín o aceptándolas como regalo para servirlos, cohabitar con ellas e incluso cederlas a sus subalternos.

<sup>26</sup> Para una aproximación en este sentido véanse Stolcke, 1991 y Castañeda, 2000. Sobre el choque de las ideologías de género entre conquistados y conquistadores en Perú, véase Silverblatt, 1987; 1991. Sobre la articulación de sistemas políticos nativos y españoles, véase Elliott, 1990.

<sup>27</sup> Al respecto véanse Langebaek, 1996, p. 73, basado en Tovar, 1980; *cfr.*, Aguado, 1956, vol. I, p. 273.

<sup>28</sup> Melo, 1996 [1977].

<sup>29</sup> Dueñas, 1997.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 40.

De las uniones más o menos esporádicas de los conquistadores con mujeres de la élite indígena, que como señaló más tarde, durante el siglo xvii, el cronista y fraile nacido en Santa Fe, Lucas Fernández de Piedrahita, nunca fueron santificadas por la bendición sacerdotal católica, nació la primera generación de hombres y mujeres que con el paso del tiempo se denominarían mestizos. Antes se habían nombrado con un término compuesto: hijos o hijas de india y español, diciente expresión de la intersección de las desigualdades coloniales, sociales y de género, involucradas en su procreación. Aunque la argumentación de Piedrahita ha sido citada repetidas veces,<sup>31</sup> vale la pena detenerse de nuevo en ella, ya que abre una ventana sobre el juego de categorizaciones jerárquicas de la época. Este cronista criticó la altivez de los conquistadores que se negaron a casar con mujeres indias. Para hacerlo, destacó la nobleza indígena y la equiparó con la española: “que habiendo en el Nuevo Reino tantas mujeres nobles, hijas y hermanas de reyes, caciques y uzaques, que sin menoscabo de su lustre pudieran recibir por esposas los más nobles que pasaron a su conquista”. Pero al negarse a contraer nupcias con las nobles mujeres nativas “los más nobles” de los conquistadores no habrían dudado de la buena “sangre” de estas últimas: “no, a mi entender, porque notasen desigualdad en la sangre”. Se los habría impedido, en cambio, la gentilidad y sujeción en que habían caído como prisioneras o conquistadas, lo cual impedía su libre elección; a la vez habrían echado en falta la formación católica de sus posibles cónyuges, un vuelco retórico que, a mi entender, exculpaba a los conquistadores de las consecuencias de la conquista: “sino porque, mirándolas gentiles y en la sujeción de prisioneras, se desdeñó el pundonor castellano de recibir en consorcio a quien no asintiese a él con libertad de señora y educación de católica”.<sup>32</sup>

De esta primera generación de hijos e hijas de india y español, quienes dejaron huella en la documentación del periodo y posteriormente han merecido estudio y en algunos casos celebración, han sido un puñado de varones reconocidos formal o informalmente por sus padres. La mayoría de ellos fueron ordenados como sacerdotes y propuestos para encargarse de las doctrinas en los pueblos de indios de la provincia, muchas veces en las encomiendas de sus padres, por el obispo fray Luis de Zapata entre 1573 y 1580. El obispo los postuló debido a la conveniencia de su conocimiento

<sup>31</sup> Piedrahita, 1881.

<sup>32</sup> *Ibid.*, lib. xii, cap. 11.

de la lengua muisca en las labores de evangelización, lo cual no escapó a la oposición de las órdenes religiosas, en particular de los jesuitas.<sup>33</sup> Como ha sugerido Mercedes López,<sup>34</sup> tampoco esta cohorte de mestizos fue inmune a las diferencias sociales y sólo contadísimos hijos de prósperos miembros de las huestes conquistadoras adquirieron prominencia en las provincias comandadas por las ciudades de Santa Fe y Tunja. Entre quienes han sido destacados por la historiografía, se cuentan los casos de los hermanos García Zorro y los de Diego de Torres y de Alonso de Silva, todos hijos de conquistador y mujer india.

Gonzalo García Zorro repetidamente vería truncadas sus peticiones para acceder a un preclaro beneficio eclesiástico a pesar de que su padre lo había reconocido y apoyado y el mismo hijo había atravesado el océano para acudir a la corte real.<sup>35</sup> De regreso a Santa Fe había sido nombrado canónigo de la catedral, pero arguyendo la ilegitimidad de su nacimiento, la Audiencia Real del Nuevo Reino, asentada en Santa Fe se negó a ratificar el cargo, por lo cual, después de varias peticiones, el aspirante debió contentarse con encargarse de algunas doctrinas de indios a lo largo de su vida.<sup>36</sup> Por el contrario, su hermano Diego García Zorro, apoyado también por su padre llegaría a ser regidor de la ciudad y acumularía una fortuna considerable.<sup>37</sup> Poco se sabe, en cambio, de su hermana, a quien el padre se negó a reconocer.<sup>38</sup>

A diferencia de los hermanos García Zorro, que buscaron afiliarse en el bando de sus padres y en la república de los españoles, Diego de Torres y Alonso de Silva alcanzaron notoriedad en su época por encabezar los cacicazgos de Turmequé y Tibasosa que habían heredado por vía materna, pero sobre todo por el accidentado curso que tomó su designación. Aceptadas sus pretensiones en 1571, fueron revocadas tres años más tarde en medio de un lábil contexto de enfrentamiento de intereses de las élites gobernantes. Sus querellas y peticiones de restitución y los pleitos emprendidos por ellos y en su contra dejaron una profusa e intrincada huella textual y jurí-

<sup>33</sup> Castañeda, 2000; López, 2001.

<sup>34</sup> *Ibid.*

<sup>35</sup> El asunto del reconocimiento paterno resulta confuso en este caso. Por ejemplo, siguiendo a Rodríguez Freile, Dueñas ha afirmado que el padre de los Zorro era casado, por lo cual, en principio no los había podido legitimar. Dueñas, 1997.

<sup>36</sup> Dueñas, 1997; López, 2001.

<sup>37</sup> Rivas, 1938; Hoyos y Rappaport, 2007; Zambrano, 2008.

<sup>38</sup> Dueñas, 1997.

dica de cientos de folios escritos entre 1574 y 1590 que, como el mismo cacique de Turmequé, se movió a través del océano entre la Audiencia de Santa Fe y las cortes reales.

Gracias a los trabajos de Ulises Rojas,<sup>39</sup> en la historiografía colonial colombiana el más conocido y celebrado de estos caciques cuyas genealogías cruzaban linajes muisca e ibéricos es Diego de Torres. Basándose en la documentación de los archivos españoles, Rojas delineó un retrato heroico del cacique como fiel vasallo del rey, víctima de persecuciones perversas y primer defensor de los indios en el Nuevo Reino de Granada. Sin embargo, investigaciones más recientes han revelado la vinculación y colaboración entre los dos caciques, subrayando el papel de Alonso de Silva, negándose en la mayoría de los casos, a ponerlos en el pedestal de los varones ejemplares.<sup>40</sup>

Hijo de conquistador portugués e india principal, De Silva, entrenado en las artes de la escritura y el conocimiento legal gracias a los oficios de su padre que lo había puesto en asiento en la Real Audiencia, aspiró a escribano y a cacique de Tibasosa en 1571.<sup>41</sup> Logró que la Audiencia lo ratificara en el primer cargo ese mismo año, pero cuando fue desbancado en 1574, al igual que Gonzalo García Zorro, debió resignarse a una secretaría de escribanía mientras se querellaba por su restablecimiento como cacique, que nunca llegó. Como en el caso de Diego de Torres, su más decidido opositor fue el encomendero del cacicazgo y de manera similar, los dos encomenderos, aliados con el fiscal de la alta corte en Santa Fe, habrían de argumentar que Silva y Torres eran ilegítimos, tanto por su nacimiento como por sus aspiraciones. No me detendré aquí en los intrincamientos de los procesos legales e intereses políticos que, como han indicado Hoyos y Rappaport,<sup>42</sup> revelan la fluidez y ambivalencia de las pertenencias sociales y familiares de estos caciques, así como la movilidad de las alianzas y rivalidades políticas de la época, incluidas las de Silva y Torres.

Deseo retornar, sin embargo, sobre el caso de Diego de Torres ya que, a diferencia de lo que sabemos sobre su compañero de luchas, revela la preocupación por la filiación, los linajes y la nobleza, española y muisca, y a la vez ayuda a situar el destino cruzado de la progenie de un

<sup>39</sup> Rojas, 1965.

<sup>40</sup> Véanse Palacios, 1997; Hoyos, 2002; Restrepo, 2002; Hoyos y Rappaport, 2007.

<sup>41</sup> Rivas, 1938; Hoyos y Rappaport, 2007.

<sup>42</sup> Hoyos, 2002; Hoyos y Rappaport, 2007.

hombre español. Hijo de un conquistador y encomendero y de Catalina Moyachoque, hermana del antiguo cacique de Turmequé, el devenir de Diego de Torres se vería involucrado con el de su medio hermano, español y legítimo, Pedro de Torres, quien había heredado la encomienda del padre de ambos. Como Miguel Holguín contra Alonso de Silva, Pedro de Torres argumentaría la doble ilegitimidad de su hermano: por su nacimiento y por su sucesión al cacicazgo. En sus alegatos, Pedro de Torres insistiría con vehemencia y múltiples calificativos deshonrosos que Diego, a quien no aludía como hermano, era mestizo y bastardo, hijo de una mujer indígena del común y de un hombre casado, lo cual inhabilitaba la sucesión por partida doble, tanto por la rama paterna como por la materna:

es mestizo espurio nacido de pugnable e concubito adulterino de hombre casado e de una yndia comun e no descendiente de los legitimos caciques del dicho repartimiento e ansi no devriendose atrever a aspirar ni pretender dignidades ni semejantes çaciczgos siendo como son los tales espurios e adulterinos ynhabiles e incapaces dello.<sup>43</sup>

En cambio, contra la acusación de ser espurio, adulterino e inhábil, el cacique destronado recalcaría su “buena sangre” por parte de padre y madre, intentaría limpiar las circunstancias de su nacimiento y acudiría a los usos muiscas que reservaban la sucesión de los cacicazgos para el hijo de la hermana del cacique.<sup>44</sup> Así, en el listado de preguntas que presentó en 1574 a la Audiencia para que se le formularan a la larga lista de testigos que lo apoyaban en la querella que entabló contra Pedro de Torres y el fiscal de la Audiencia y que desencadenaría su deposición, se contaban varias dirigidas a probar que Catalina de Moyachoque era la hermana mayor del cacique difunto, así como dos sobre la pública voz y reputación acerca del legítimo nacimiento y crianza del querellante. Sobre este último asunto, por ejemplo, incluyó el siguiente ítem:

si saben quel *dicho* don Diego de Torre es hijo legitimo de los *dichos* Juan de Torres y de doña Catalina de Moyachoque y por tal su hijo le criaron alimen-

<sup>43</sup> 1574, AGNC, ENC. 21, f. 404v (las transcripciones directas de documentos de este archivo siguen la ortografía de la época, resolviendo las abreviaturas, señaladas en cursivas).

<sup>44</sup> *Ibid.*, f. 409v.

taron e ynstruyeron teniendole en su casa llamandole el a ellos de padres y ellos a el de hijo y por tal su hijo y es abido y tenido y comunmente reputado en todas las partes *que* le conocen y del se tiene notiçia sin que aya cosa en contrario y dello ay y abido *publica* voz y fama.<sup>45</sup>

Llama la atención, de otra parte, que mientras en los alegatos de su medio hermano y contrincante su nombre se acompañaba siempre con el calificativo “mestizo” (“Diego de Torres, mestizo”), el cacique oscilaba entre resaltar su línea paterna o materna, según el contexto, y en general reservaba tal etiqueta para indicar que otros se la imputaban a él, como lo ilustra el siguiente aparte: “querer fundar echarme del dicho *rrepartimiento*. por dezir que soy mestizo”.<sup>46</sup>

Sin autonombrarse mestizo, insistía, en cambio, en la paradoja de su condición de hijo de español notable, que para las autoridades coloniales lo ponía en peores circunstancias que ser “indio idólatra” pues lo inhabilitaba para la sucesión, mientras producía efectos contrarios en el campo indígena, de manera que por ser “tan buena sangre proçedida de españoles y *crisptianos*” todos los caciques lo amaban.<sup>47</sup> El alegato retrataba con destreza la visión de algunos españoles, mas dejaba de lado el peso que la ilegitimidad tenía en ella. Por otro lado, no sabemos si los otros caciques coincidían totalmente sobre la alta estima hacia la “buena sangre” del hijo de español e india. Gran parte de los capitanes y principales de Turmequé se sumó en 1574 a las filas de Diego de Torres, pero sus consideraciones rondaron más en torno a la querella contra el encomendero por abusos laborales y en los tributos. No obstante, la volátil gravitación de circunstancias y de intereses en la valoración del cruce de sangres se revela con fuerza en un caso contrario al de los caciques mencionados. Casi 20 años después, en 1593, un principal del pueblo de Bogotá demandaría la sucesión de otro don Diego, por entonces cacique de Chía, porque no se habían seguido los usos y costumbres sobre la sucesión, conformes con el Consejo Real de Indias, que dictaban que el sobrino del cacique debía ocupar ese cargo. El demandante rogaba que se nombrase a su hijo, quien cumplía estos requisitos pues por “*dicha* línea y descendencia le pertenece el *dicho* señorío de Chía por ser de hembra hermana mayor del dicho cacique viejo

<sup>45</sup> AGNC, CI 37, f. 253r.

<sup>46</sup> AGNC, Enc. 11, f. 411v.

<sup>47</sup> AGNC, CI 37, f. 253r.

y la saguaya mas principal de este Reino que en su lengua quiere decir princesa”.

Un argumento de peso en la querrela era que el cacique designado era mestizo: “el *dicho* don Diego no puede ser cacique de Chía ni de otra parte por ser mestizo hijo de español”. De manera diciente, el demandante subrayaba enseguida que las razones por la cuales había accedido al cargo tenían que ver con su posición privilegiada y por ser mayor de edad: “por el dicho mi parte ser pobre y menor y despojado y el dicho don Diego mestizo rico y poderoso”.<sup>48</sup>

Volviendo sobre Diego de Torres, vale la pena destacar su ambivalencia hacia los mestizos, a quienes, siguiendo los juicios prevaecientes de la época, calificaba como peligrosos y viciosos. Así, en las argumentaciones dirigidas a demostrar su buena administración del cargo y ratificar su condición como vasallo obediente y cristiano del monarca, no sólo recalcó su celo para impedir la presencia de *negros* e *indios* ladinos en el repartimiento de Turmequé, sino también la de mestizos: “e profesado seguir como lo e procurado hazer en el discurso de mi vida y el mandar que ningun mestizo entre en los repartimientos”.

Cabe detenerse en la aclaración que añadió a renglón seguido: “se entiende con los mestizos que andan vagabundos viciosos y que hazen daño a los naturales”, que, por si las dudas, lo libraba de una prohibición en el mismo sentido que había sido formulada por la Audiencia.<sup>49</sup>

De esta manera, se revelan algunas de las ambigüedades que rodearon los cruces entre sangres desiguales y posiciones sociales dispares, las cuales se acentúan al confrontar lo que sabemos sobre los destinos de los mestizos de élite de la primera generación con lo muy poco que conocemos del devenir de la progenie producto del asalto, la violación o las uniones esporádicas con mujeres nativas del común de los hombres que acompañaron a las huestes que conquistaron el altiplano gobernado por los muiscas. Gracias a algunos cronistas y a los historiadores que han reconstruido las trayectorias biográficas de los expedicionarios, contamos con algunas pistas al respecto. A partir de la descripción de las extendidas prácticas de cohabitación y contacto sexual con mujeres indias por parte de los miembros de las huestes, muchos reconocieron que habían engen-

<sup>48</sup> AGNC, CI 20, ff. 820-825 (las citas provienen de ff. 824r y v).

<sup>49</sup> AGNC, Enc. 11, f. 411v. Sobre las visiones acerca de los mestizos como perturbadores del orden social en la temprana era colonial, véanse Ares, 2005 y De la Cadena, 2006.

drado vástagos con ellas.<sup>50</sup> Llama la atención que quienes *post facto* se han entendido como mestizos continúan siendo una minoría: sólo aquellos conocidos, criados en la casa paterna o reconocidos por sus progenitores; sin embargo, salvo denuncia o conflicto, la mayoría, criada por las madres, permanece desconocida en el presente y fue considerada india en la época, lo cual pone en tela de juicio la pertinencia de las definiciones biológicas para comprender la procreación de los mestizos, un asunto que Jorge Orlando Melo señaló con sagacidad hace más de tres decenios.<sup>51</sup>

Habría que esperar a la siguiente generación para que los hijos de india del común y español dejaran alguna traza textual. Como en el caso de los mestizos ilustres, pesaría mucho su legitimidad que asociada con las decisiones paternas, marcaría sus trayectorias sociales, pero en este caso también se revelaría el papel clave de las madres indias.

#### ESTRATEGIAS DE SERVIDORAS, AMANTES Y MADRES INDIAS

La ubicación de las mujeres indias como servidoras, concubinas y progenitoras en el temprano periodo colonial permite entender la centralidad de las relaciones de género y la sexualidad en la historia de Santa Fe colonial. Su posición como servidoras compartía la confusión entre trabajo y trabajador que signaba las relaciones entre conquistadores e indios, pero además del común control corporal sobre su trabajo, las tareas se asignaban diferencialmente, reservando a las mujeres para la cocina, la limpieza y la crianza, entre otras, y sobre todo, incluía el acceso carnal sobre las trabajadoras. Tan acendrada fue la fusión que operó en dos sentidos. Si, de una parte, las labores femeninas se extendían a los servicios sexuales, de otra, varones indios, mestizos y españoles entendían los vínculos carnales como servicio.

Así, por ejemplo, en la visita de 1593-1594, Antonio, cacique chontal o monolingüe de Teusacá, declaró en chibcha, traducido al castellano por el lenguaraz o intérprete de la Audiencia que:

como cacique siempre a tenydo y tiene yndias de servicio porque sin ellas no puede pasar porque este es uso y grandeza de los caciques para que sean obe-

<sup>50</sup> Rivas, 1938; Avellaneda, 1995; Melo, 1996 [1977].

<sup>51</sup> Melo, 1996 [1977].

decidos las cuales yndias son servicio y con algunas de ellas de quando en quando tiene parte con ellas carnalmente y que esto es de tarde en tarde.<sup>52</sup>

La identificación entre trato carnal y servicio se hizo más contundente en las versiones de varones habitantes de la ciudad en el siglo xvii. Así, con frecuencia, los acusados y testigos de las querellas judiciales emprendidas por maltrato a mancebas y amantes indias, que comprendieron toda la gradación de posiciones sociales desde españoles hasta indios, calificaron el vínculo íntimo como servicio. Éste fue el caso, por ejemplo, en un proceso penal entablado en 1610 por María, india ladina, soltera, natural de Guasca y criada de Lorenzo Suárez, habitante español de Santa Fe, contra Alonso, indio oficial de carpintero, casado con Inés, india, por repetidas palizas. Durante el interrogatorio el acusado afirmó que había estado con “Maria yndia de su servicio” en una reunión y que por conversar con el anfitrión la había azotado.<sup>53</sup> Tal aseveración arroja luces sobre los enredos conceptuales de la época y acerca de la autoridad de los hombres frente a las mujeres indias. Expresar que una mujer india estaba “al servicio de *fulano*” abría varias vías de interpretación. Podía denotar que la mujer en cuestión proveía los trabajos domésticos en casa de su amo, en calidad de sirvienta, lo cual no excluía el acceso sexual del patrón sobre la servidora, pero a la vez se desdoblaba como referente de los lazos de intimidad no consagrados entre una mujer y un hombre. En cuanto hace a María, india, la expresión indicaba la coexistencia de al menos tres situaciones: era la criada en casa del español y a la vez sostenía una relación íntima con el agresor, lo cual a la vez la situaba bajo su mando.

Entre otros pleitos similares he escogido éste porque amplifica la imbricación entre trabajo y acceso carnal. En el estrado de la Cárcel Real, el agresor confesó que hasta un mes atrás había estado amancebado con la agredida, pero que la había “despedido”. A renglón seguido lo justificó “porque estaba vieja y andaba con otros indios”.<sup>54</sup> De esta manera, la capacidad de “despedir” a la concubina dilataba la fusión entre trabajo y relación carnal. A su turno, la arrogancia de Alonso, indio casado, humilde artesano de la ciudad, revela las desigualdades entre hombres y mujeres indígenas y alude a las jerarquías entre hombres. Mientras los subalternos

<sup>52</sup> AGNC, Visitas Cundinamarca 5, ff. 577r. y v. citado en Castañeda, 2000, p. 112.

<sup>53</sup> AGNC, CI 389-398, f. 392.

<sup>54</sup> *Ibid.*, f. 394.

procuraban disponer de las mujeres indias, los varones españoles controlaban a todas las mujeres.

Antes he anotado que la amalgama entre trato carnal y control laboral fue ignorada durante varios decenios por quienes usufructuaban las capacidades corporales de las mujeres indias en los años que siguieron a la conquista. Pero hacia finales del siglo xvi, una de las facetas de este embrollo cobraría visibilidad en Santa Fe: el entramado laboral y sexual que produjo las primeras generaciones de progenie mestiza, precisamente aquello que empezó a amenazar el armazón moral del orden social y sobre todo su porvenir. De esta manera, el comercio sexual considerado ilegítimo y sus frutos pusieron en cuestión la permanencia del orden social, una dimensión crucial, pero muchas veces soslayada, del devenir histórico de las sociedades humanas, anclada en la producción de nuevos miembros y orientada a la determinación de su posición en el entramado de relaciones sociales y al acceso a los capitales económicos y culturales.

Así, en tardía concordancia con las normas morales católicas imperantes y de algunas voces de frailes alarmados por los efectos del mal ejemplo de los españoles, poco atendidas hasta entonces, los funcionarios de la Real Audiencia dedicaron su atención a la detección, control y castigo de lo que calificaron como ilícitos tratos o amancebamiento. Para desatar aquellos lazos no sancionados de intimidad entre dúos compuestos por mujer indígena o mestiza y hombre español, mestizo o indio, la investigación (las rondas nocturnas) y el procedimiento judicial resultaban siempre en la prisión y posterior sanción divergente para los inculpados (destierro o prisión, pago de las costas para los hombres, retorno a su natural o pago de servicios domésticos forzados, para las mujeres, por ejemplo). Llama la atención, de una parte, que aun en estos crímenes sin víctima o delitos de conjunción, tuviesen un resultado sesgado de acuerdo con el sexo de cada participante, actualizando así las construcciones coloniales de género que separaban a los varones de las hembras. De otra, destaca el empeño de los funcionarios de la Audiencia por separar de manera tajante a todas las parejas que convivían sin la bendición matrimonial. A todas se les prohibía volverse a juntar, “en público ni en privado”, aun cuando la mujer india y su variada contraparte fuesen solteros, y más aún si el varón estaba casado, rigor persistente que no encontraba reposo porque tuviesen prole.

En otros contextos, la modalidad de procreación y las categorías intermedias (natural, entre solteros, y bastarda o espuria, cuando alguno

era casado) contaron de manera definitiva para ubicar el lugar y otorgar o negar derechos de los hijos non sanctos, mestizos, de mujeres indias y de españoles, concediéndole, por ejemplo, el derecho a heredar hasta el quinto de los bienes de sus progenitores a aquella descendencia definida como “natural”, mientras a la espuria se le negaba tal recurso. Sin embargo, en las acciones penales dirigidas para socavar el amancebamiento, el destino de la progenie no se tenía en cuenta: A pesar de los castigos, penas pecuniarias y forzada separación física y geográfica de los amantes, varias veces tuvo la corte que intervenir para corregir y penalizar a las parejas reincidentes. En las argumentaciones de los varones pesaban entonces las consideraciones por el respaldo económico para los retoños que vivían con las madres indias; en contraste, rara vez hablaron ellas al respecto en estos juicios, un indicio adicional de su posición subordinada.

En otro tipo de registros, en cambio, sí hablaron sobre los espacios íntimos, sus labores de crianza y cuidado. Sobrevive así una sucesión de testamentos suscritos por mujeres indias a partir de 1578, los cuales hablan también de los lazos sexuales y laborales entre indígenas y españoles, pero desde un ángulo diferente, alejado de los procesos penales, dirigido, en cambio, a la repartición de bienes. En las testamentarias se manifiestan las voces acalladas de mujeres indias, en particular de las habitantes ladinas de la ciudad, que dictaron el balance final de sus vidas con el claro propósito de incidir en el destino y el futuro de sus parientes y descendientes. Al volver sobre estos testamentos, sobresale, por ejemplo, la disparidad de sus posesiones. Tanto las pocas bienaventuradas que llegaron a amasar pequeñas fortunas tasadas en sustanciosos rebaños de ovejas, solares en la ciudad y joyería fina, como el caso de Jhoana, concubina del regidor mestizo de la ciudad, Gonzalo García Zorro, o en el de la mayoría de mujeres del común que apenas poseían unas cuantas mudas de ropa o una porción de un predio urbano, se tomaron el trabajo de hacer inventario de sus escasos o abundantes bienes, deudas y acreencias y prever su destino ulterior.<sup>55</sup> Cuando se trataba de su progenie ilegítima, no dudaron en sacar a la luz y detallar aquellos vínculos de intimidad que por la misma época serían proscritos, perseguidos y penalizados por la Audiencia y negados con vehe-

<sup>55</sup> El testamento de Jhoana, india ladina y criolla de la ciudad se encuentra en AGNC, Not. 1 (1611-1612), ff. 89r-91v. Para un análisis de su contenido, véase Zambrano, 2008.

mencia o atenuados por ellas y otras mujeres indias procesadas por ello. En cambio, frente a la proximidad de la muerte, tomaron sin recato la palabra para intervenir de manera decisiva a favor de su equívoca descendencia. Sobresale tanto la recurrente mención que las testadoras indias hacían de los derechos asignados a los hijos naturales en los códigos españoles, aclarando y reiterando que habían nacido cuando los dos progenitores estaban solteros, como la omisión de tales aclaraciones, que soslayaba así aquellas circunstancias más dudosas que impedían legar bienes a hijos e hijas bastardos y espurios.

La intención de influir sobre el destino de la prole ilegítima, natural o espuria, acató en general el sentido de las coordinadas sociales, sexuales y de género de la época, pero en muchos casos subvirtió algunos de sus trazos. Brotan de estos documentos, por ejemplo, estrategias diferenciales según la asignación imperante de papeles de género de quienes heredarían el fruto de largos años de trabajo. Las testadoras insistieron en transmitir dineros y bienes a sus hijas mestizas para que pudieran casar. Muchas recalcaron que ya las habían casado y fijado sus respectivas dotes que debían ser contadas como herencia. Incluso, como también lo habían hecho los padres españoles en Santa Fe y otros lugares de los dominios ibéricos, algunas veces expresaron sus preferencias por las hijas mestizas.<sup>56</sup> Por ejemplo, en el ya mencionado testamento suscrito en 1578, Catalina, india de Chivatá, residente en la ciudad, mandó que el remanente de sus bienes “los herede Juana Méndez, mi hija mestiza y de Antón Méndez (roto) para ayuda a su remedio, porque aunque tengo otros tres hijos [...] no tienen tanta necesidad como la dicha Juana Méndez.”<sup>57</sup>

Las estrategias diferenciales según el sexo de los descendientes, se manifestaron también en otros documentos notariales. A veces, una precavida madre indígena aseguraría el futuro de uno de sus hijos mestizos, comprometiéndolo en un contrato de aprendizaje para que adquiriera las habilidades de un oficio. Como aquellos suscritos por igualmente previsores y pobres padres españoles, que intercambiaban trabajo por entrenamiento y una modesta recompensa material. En 1619, por ejemplo, Juana, india, puso a su hijo huérfano, Juan de Mondragón, mestizo, “en asiento y concierto” con Ambrosio de Campo, un maestro sastre español. El contrato

<sup>56</sup> Burns, 1999; Ares, 2005.

<sup>57</sup> “Testamento de Catalina, india de Chivatá”, 1587, AGNC, Not. 3, t. 2, ff. 490r-419v, en Rodríguez 2002, p. 38.

estipulaba que el hijo debía permanecer y servir al maestro por un periodo de cuatro años, “durante el cual le a de béstir, curar y enseñar” (el maestro al aprendiz).<sup>58</sup>

Retornando a los testamentos, aflora también en ellos una perspectiva concordante, pero distinta, de la persistente fusión entre servicios laborales y sexuales que definía el lugar de las mujeres indias en la ciudad. De una parte, algunas testadoras señalaron con fuerza la importancia de su contribución en trabajo al aumento de los caudales de sus señores. Como otras, en 1585, Leonor, india de Suba, habitante de la ciudad detalló el tiempo y la incondicionalidad de sus servicios: “declaro que yo hace cuarenta años poco más o menos que sirvo al dicho capitán Hernando de Velasco, mi amo, así en las entradas y fueras de Muzo, en las de Tocaima y Panches y en esta ciudad de Santa Fe”.

Como otras criadas y concubinas, polemizó por la falta de retribución y exigió el pago, como lo mandaban las disposiciones del momento: “no me ha pagado ni gratificado el servicio que le he hecho como era razón [...] ahora es mi voluntad que al respecto de cómo se paga a los naturales desta tierra que sirven me pague el dicho capitán Hernando de Velasco”.<sup>59</sup>

En contraste, otras servidoras recalcaron cómo habían sido recompensadas ellas por sus servicios y dotada su progenie para la propia subsistencia. Así, por ejemplo, Magdalena, india residente en la ciudad dispuso que: “el remanente de mis bienes de suso declarados atento a que como testigo dichos todos ellos me los dio el dicho Blas de la Guerra, padre de los dichos mis hijos naturales, para en pago del servicio que le hice y para sustentarlos los dichos sus hijos”.<sup>60</sup>

De esta manera, las instrucciones y elecciones de las testadoras arrojan hoy luces sobre las perspectivas subalternas acerca del entramado social, sexual y de género del temprano periodo colonial. Las servidoras y amantes presentaron a sus patrones en una gama de diferentes papeles, dispares pero entrelazados: sempiternamente superiores en la escala social, amos responsables o desconsiderados, compañeros sexuales duraderos o esporádicos y padres previsores o indiferentes de la progenie ilegítima, natural o espuria engendrada y criada por ellas.

<sup>58</sup> AGNC, Not. 1 (1619), f. 295v.

<sup>59</sup> “Testamento de Leonor, india de Suba”, 1585, AGNC, Not. 2, t. 3, ff. 210-212v, en Rodríguez, 2002, p. 56.

<sup>60</sup> “Testamento de Magdalena Guanga, india de Santa Fe”, 1620, AGNC, Not. 3, t. 14, ff. 34r-35r, en Rodríguez, 2002, p. 131.

Así esta red de asimétricos ayuntamientos entre desiguales, tejida entre patrones-padres españoles superiores, distantes o interesados en sus vástagos y previsoras madres-servidoras indias sembró las semillas que habrían de transformar de manera decisiva las premisas excluyentes (separación de repúblicas, jerarquías, desigualdades étnicas, sociales y de género) sobre las cuales se erigió la sociedad de la temprana era colonial, para remplazarlas en las centurias por venir por nuevos órdenes de jerarquía, donde mestizas y mestizos ocuparían un lugar prominente.

### REFLEXIONES FINALES

En este artículo he explorado algunas facetas del accidentado cruce entre prácticas sexuales y producción de significados que dio génesis a las ambiguas y elusivas nociones de “mestizo” en Santa Fe. El contraste entre el lugar de los hijos ilegítimos de conquistador y mujer nativa de élite y las estrategias previsoras y acciones de las madres y criadas indias de la ciudad de Santa Fe coincide con los hallazgos de otras investigaciones.<sup>61</sup> Revela las consecuencias de la posición de los progenitores en la lábil inscripción de la prole en las jerarquías sociales y destaca también la importancia de la sucesión de generaciones en el destino social de los descendientes de las uniones ilegítimas. Pone al desnudo, a la vez, el porvenir diferencial según el sexo de la prole. Poco sabemos, por ejemplo, de las hijas de español e india de la primera generación porque la desigualdad se extendió a la producción de registros y conocimiento de la época. De una parte, como ahora, circunscribió a hombres y mujeres bajo términos masculinos como “hijos” o “mestizos”, denunciando así, y soslayando al tiempo, las jerarquías de género. De otra, como en el caso de los estatutos de limpieza de sangre, de la hidalguía o incluso de la servidumbre de la época, se privilegió el papel y el destino social de los varones. Pero lo que sabemos brinda pistas sobre los dispares mecanismos de configuración del destino social de los frutos del encuentro sexual colonial. Mientras padres españoles y madres indias buscaron asegurar el futuro de sus hijas ilegítimas proveyendo para que casaran, padres españoles y madres indias de distintas generaciones se propusieron labrar un lugar social y laboral para los varones. Así, en la primera generación el padre de los García Zorro respaldó a sus hijos va-

<sup>61</sup> Véase Ares, 2005.

rones ilegítimos, “habidos en india”, para que ocuparan dos de los destinos posibles reservados a los hidalgos españoles de ultramar: cura y funcionario del imperio, en tanto que las madres indias de las generaciones subsiguientes buscarían que sus hijos, también ilegítimos, aprendiesen un oficio, es decir, que siguieran una trayectoria designada y deseable para los españoles del común.

Desde un punto de vista distinto, pero relacionado, este trabajo ha indagado sobre el entrecruzamiento de relaciones de poder entre mujeres y hombres (el género) y las asimetrías entre y dentro de grupos sociales (españoles e indios, en este caso); ha examinado, al tiempo, la sexualidad y la reproducción como terrenos centrales en la definición del devenir social y del mestizaje colonial.<sup>62</sup> Ya algunos estudios han recorrido caminos afines, centrando su atención en el efecto del control sexual de los hombres de las capas gobernantes sobre las mujeres de todas las esferas sociales<sup>63</sup> o destacando el trabajo de la reproducción, en particular las estrategias familiares y matrimoniales de las élites iberoamericanas coloniales para asegurar el traspaso de bienes y privilegios.<sup>64</sup> He buscado relacionar las dos vías de análisis en el caso de Santa Fe. En particular, me he detenido en el trabajo de la reproducción desde el centro y desde abajo en los siglos XVI y XVII. Apoyados por sus padres o por protectores, los hijos varones de india noble y español notable de la primera generación aspiraron a ocupar las capas intermedias de la pirámide social de la naciente colonia, pero chocaron con la oposición de quienes detentaban los privilegios. Una generación más tarde, las humildes concubinas y madres indias de la ciudad encararían las prácticas que las definían como proveedoras de servicios domésticos y sexuales para desplegar estrategias encaminadas a asegurar el futuro de su descendencia ilegítima, acudiendo los derechos de la prole natural o silenciando las circunstancias de procreación consideradas espurias.

Finalmente, desde una perspectiva atenta a la dinámica de los procesos sociales, he argumentado que siguiendo a un periodo inicial de complicidad, las autoridades coloniales dirigieron su atención hacia las relaciones entre españoles e indígenas y entre hombres y mujeres, procurando regular la procreación y la transmisión de los bienes porque, como en otras formaciones sociales, la intervención sobre la sexualidad y la procreación repre-

<sup>62</sup> Véanse Stoler, 1991, y Stolcke, 1992.

<sup>63</sup> Stolcke, 1992.

<sup>64</sup> Lockhart, 1972; Gonzalbo y Rabell, 1994.

sentó un papel central en el mantenimiento, pervivencia y transformación de las prerrogativas y las exclusiones sobre las cuales se erigió el régimen colonial. Esta cuestión en particular abre preguntas clave que este trabajo no ha abordado y que merecen un estudio ulterior. Destaco dos a continuación. Primero, el examen del papel de los mestizos y mestizas del común de las primeras generaciones. Aunque este artículo ha rozado sobre este asunto, lo ha hecho desde la posición y las decisiones de las madres indias y no desde las visiones de su progenie. Esta vía de indagación se torna ardua, sin embargo, debido a las incertidumbres y ambivalencias en la definición y autodefinición de quiénes eran mestizos. Sabemos, por ejemplo, que el cacique de Turmequé, cuya trayectoria dejó un profuso legado textual, fue calificado por otros como mestizo pero no se entendió a sí mismo como tal, pero resulta más difícil rastrear las peripecias de la adscripción de quienes ocuparon posiciones inferiores en el orden jerárquico y apenas dejaron huellas circunstanciales en los registros de la época que, como lo han señalado algunos estudiosos, tendieron a soslayar su presencia.<sup>65</sup>

Segundo, aflora la interrogante sobre la transformación generacional de la procreación de mestizos. He tratado las dos generaciones que siguieron a la conquista del señorío muisca, cuyo nacimiento se situó en una jerarquización basada en la distinción contrastada entre español e india, pero resta establecer cómo se fue desdibujando con el tiempo la afiliación de los progenitores, para abrirse hacia el contacto carnal, el concubinato y el matrimonio entre mestizas y mestizos, mestizas y españoles y otras combinaciones, cuyos frutos suscitaron nuevas dificultades y apuestas por el futuro en la sociedad colonial de los siglos XVIII y XIX.

#### BIBLIOGRAFÍA

- Aguado, Pedro de, 1956, *Recopilación historial*, 2 vols., Bogotá, Empresa Nacional de Publicaciones (1ª edición 1582).
- Ares, Berta, 2005, "...Un borracho de chicha y vino". La construcción social del mestizo (Perú, siglo XVI)", en Salinero (comp.), pp. 121-144.
- Avellaneda, José Ignacio, 1995, *The Conquerors of the New Kingdom of Granada*, Albuquerque, University of New Mexico Press.
- Bernand, Carmen y Serge Gruzinski, 1999, *Historia del nuevo mundo*, vol. 2, México, Fondo de Cultura Económica.

<sup>65</sup> Al respecto véase Zúñiga, 1999.

- Bethell, Leslie (comp.), 1990, *Historia de América Latina*, vol. 1, Barcelona, Editorial Crítica.
- Bolaños, Álvaro F y Gustavo Verdesio (eds.), 2002, *Colonialism Past and Present*, Albany, SUNY Press.
- Bonilla, Heraclio (comp.), 1992, *Los conquistados*, Bogotá, Tercer Mundo Editores, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Librimundi.
- Burns, Kathryn, 1999, *Colonial Habits*, Durham, Duke University Press.
- Cadena, Marisol de la, 2006, “¿Son los mestizos híbridos? Las políticas conceptuales de las identidades andinas”, en *Universitas Humanística*, 61, pp. 51-84.
- Castañeda, Carolina, 2000, *La vida en policía: el escalón para lo espiritual. Control moral, público y privado de los muiscas en el siglo XVI*, tesis de grado, Departamento de Antropología, Universidad Nacional de Colombia.
- Chance, John, 1978, *Race and Class in Colonial Oaxaca*, Stanford, Stanford University Press.
- Chaves, Marta Eugenia, 2007, “Color, inferioridad y esclavización: la invención de la diferencia en los discursos de la colonialidad temprana”, en Mosquera Rosero-Labbé y Barcelós (eds.), pp. 73-92.
- Davis, Natalie, 1997, “A Live of Learning”, en *Annual Charles Homer Haskins Lecture. Occasional Paper*, 39 (disponible en: <[http://www.acls.org/Publications/OP/Haskins/2006\\_MartinEMarty.pdf](http://www.acls.org/Publications/OP/Haskins/2006_MartinEMarty.pdf)>)
- Dueñas, Guiomar, 1997, *Los hijos del pecado: ilegitimidad y vida familiar en la Santa Fe de Bogotá colonial*, Bogotá, Editorial Universidad Nacional.
- Elliott, John, 1990, “La conquista española y las colonias de América”, en Bethell (comp.), pp. 125-169.
- Gamboa, Jorge, 2002, “Encomienda, identidad y poder. La construcción de la identidad de los conquistadores y encomenderos del Nuevo Reino de Granada, vista a través de las probanzas de méritos y servicios (1550-1650)”, en *Letras y folios. Fuentes documentales para la historia colonial del Nuevo Reino de Granada*, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia (disco compacto).
- Geertz, Clifford, 1993, *La interpretación de las culturas*, Madrid, Gedisa.
- Gibson-Graham, J.K., 2002, “Intervenciones postestructuralistas”, en *Revista Colombiana de Antropología*, 38, pp. 262-286.
- Gonzalbo Pilar y Cecilia Rabell (comp.), 1994, *La familia en el mundo iberoamericano*, México, Instituto de Investigaciones Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Gruzinski, Serge, 2000, *El pensamiento mestizo*, Barcelona, Editorial Paidós.
- Harris, Marvin, 1964, *Patterns of Race in the Americas*, Nueva York, Walker.
- Hering Torres, Max Sebastián, 2003, “Limpieza de sangre. ¿Racismo en la Edad Moderna?”, en *Tiempos Modernos. Revista Electrónica de Historia Moderna*, 4/9, pp. 1-16 (disponible en: <<http://www.tiemposmodernos.org/viewissue.php?id=9>>).

- Hidalgo, Patricio, 1994, "El escribano público entre partes o notarial en la Recopilación de Leyes de Indias de 1680", en *Espacio, Tiempo y Forma*, 4/7, pp. 307-330.
- Hoyos, Juan Felipe, 2002, *El lenguaje y la escritura como herramientas coloniales: el caso de Santa Fe y Tunja, durante el siglo xvi*, tesis de grado, Departamento de Antropología, Universidad Nacional de Colombia.
- Hoyos, Juan Felipe y Joanne Rappaport, 2007, "El mestizaje en la época colonial: un experimento documental a través de los documentos de Diego de Torres y Alonso de Silva, caciques mestizos del siglo xvi", en *Boletín de Historia y Antigüedades*, 94/837, pp. 301-318.
- Kellogg, Susan, 2000, "Depicting Mestizaje: Gendered Images of Ethnorrace in Colonial Mexican Texts", en *Journal of Women's History*, 12/3, pp. 69-92.
- Langebaek, Carl Henrik, 1996, *Noticias de caciques muy mayores: origen y desarrollo de las sociedades complejas en el nororiente de Colombia y el norte de Venezuela*, Bogotá, Uniandes, Universidad de Antioquia.
- Leonardo, Micaela di (ed.), 1991, *Gender at the Crossroads of Knowledge: Feminist Anthropology in the Postmodern Era*, Berkeley-Los Ángeles-Oxford, University of California Press.
- Lockhart, James, 1972, *The Men of Cajamarca. A Social and Biographical Study of the First Conquerors of Peru*, Austin, Institute of Latin American Studies.
- López, Carlos, 2007, "Hippocratic Bodies. Temperament and Castas in Spanish America (1570-1820)", en *Journal of Spanish Cultural Studies*, 8/2, pp. 253-289.
- López, Mercedes, 2001, *Tiempos para rezar y tiempos para trabajar. La cristianización de las comunidades muiscas durante el siglo xvi*, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia (Colección Cuadernos Coloniales).
- Mattos, Hebe, 2006, "'Pretos' and 'Pardos' between the Cross and the Sword: Racial Categories in Seventeenth Century Brazil", en *European Review of Latin American and Caribbean Studies*, 80, pp. 43-85.
- Melo, Jorge Orlando, 1996, *Historia de Colombia: El establecimiento de la dominación española*, Bogotá, Presidencia de la República (1ª ed. 1977) (disponible en: <<http://www.lablaa.org/blaavirtual/historia/hicol/indice.htm>>).
- Mörner, Magnus, 1969, *La mezcla de razas en la historia de América Latina*, Buenos Aires, Paidós.
- Mosquera Rosero-Labbé, Claudia y Luiz Claudio Barcelós (eds.), 2007, *Afro-reparaciones: memorias de la esclavitud y justicia reparatoria para negros, afrocolombianos y raizales*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, Centro de Estudios Sociales.
- Navarrete, María Cristina, 2003, "Judeo-conversos en la Audiencia del Nuevo Reino de Granada. Siglos xvi y xvii", en *Historia Crítica*, 23, pp. 57-68.
- Palacios, Jorge, 1991, "Diego de Torres y Alonso de Silva: dos caciques mestizos

- luchan por la justicia social en el siglo xvi”, en *Credencial Historia*, 14 (Disponible en: <[www.banrep.gov.co/blaavirtual/revistas/credencial/febrero1991/febrero2.htm](http://www.banrep.gov.co/blaavirtual/revistas/credencial/febrero1991/febrero2.htm)>).
- Piedrahita, Lucas Fernández, 1881, *Historia general de las conquistas del Nuevo Reino de Granada*, Bogotá, Imprenta de Medardo Rivas (1ª edición 1666-1688; disponible en: <<http://www.lablaa.org/blaavirtual/historia/hisgral/indice.htm>>).
- Pratt, Mary Louise, 1997, *Ojos imperiales: literatura de viajes y transculturación*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes.
- Restrepo, Luis F., 2002, “Narrating Colonial Interventions: Don Diego de Torres, cacique of Turmeque”, en Bolaños y Verdesio (eds.), pp. 97-117.
- Rivas, Raimundo, 1938, *Los fundadores de Bogotá. Edición aumentada y corregida*, 2 vols., Bogotá, Editorial Selecta (1ª edición 1927).
- Rodríguez, Pablo, 1991, *Seducción, amancebamiento y abandono en la Colonia*, Bogotá, Fundación Simón y Lola Guberek.
- (comp.), 2002, *Testamentos indígenas de Santafé de Bogotá. Siglos xvi-xvii. Transcripción de Carolina Castañeda y Diana Rodríguez*, Bogotá, Alcaldía Mayor, Instituto Distrital de Cultura y Turismo.
- , 2008, “Sangre y mestizaje en la América Hispánica”, en *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, 35, pp. 279-309.
- Rojas, Ulises, 1965, *El cacique de Turmeque y su época*, Tunja, Imprenta Departamental de Boyacá.
- Roncancio, Andrés, 2002, “Fuentes documentales del Archivo Regional de Boyacá”, en *Letras y folios. Fuentes documentales para la historia colonial del Nuevo Reino de Granada*, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia (disco compacto).
- Salinero, Gregorio (comp.), 2005, *Mezclado y sospechoso. Movilidad e identidades, España y América (siglos xvi-xviii)*, Madrid, Casa de Velázquez.
- Scott, Joan Wallach, 1988, *Gender and the Politics of History*, Nueva York, Columbia University Press.
- Silverblatt, Irene, 1987, *Moon, Sun, and Witches: Gender Ideologies and Class in Inca and Colonial Peru*, Princeton, Princeton University Press.
- , 1991, “Interpreting Women in the States: New Feminist Ethnohistories”, en Leonardo (ed.), pp. 140-174.
- Smith, Carol A., 1997a, “The Symbolics of Blood: mestizaje in the Americas”, en *Identities*, 4, pp. 495-521.
- , 1997b, “Myths, Intellectuals and Race/Class/Gender Distinction in the Formation of the Latin American Nations”, en *Journal of Latin American Anthropology*, 2/1, pp. 148-169.
- Splendiani, Anna María, José E. Sánchez y Erna Luque, 1997, *Cincuenta años de Inquisición en el Tribunal de Cartagena de las Indias, 1610-60*, 4 vols., Bogotá, Centro Editorial Javeriano.

- Stern, Steve, 1992, "Paradigmas de la Conquista: historia, historiografía y política", en Bonilla (comp.), pp. 35-65.
- , 1997, *The Secret History of Gender: Women, Men, and Power in Late Colonial Mexico*, Chapel Hill, University of North Carolina Press.
- Stolcke, Verena, 1991, "Conquered Women", en *Report on the Americas*, 24/5, pp. 23-28.
- , 1992, *Racismo y sexualidad en la Cuba colonial*, Madrid, Alianza.
- Stoler, Ann L., 1991, "Carnal Knowledge and Imperial Power", en Leonardo (ed.), pp. 51-101.
- Tovar, Hermes, 1980, *La formación social chibcha*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia.
- Twinam, Ann, 1999, *Public Livés, Private Secrets*, Stanford, Stanford University Press.
- Wade, Peter, 2008, "Debates contemporáneos sobre raza, etnicidad, género y sexualidad en las ciencias sociales", en Wade, Urrea y Viveros (eds.), pp. 41-66.
- Wade, Peter, Fernando Urrea y Mara Viveros (eds.), 2008, *Raza, etnicidad y sexualidades: ciudadanía y multiculturalismo en América Latina*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, Universidad del Valle, Universidad del Estado de Río de Janeiro.
- Zambrano, Marta, 2008, *Trabajadores, villanos y amantes: encuentros entre indígenas y españoles en la ciudad letrada. Santa Fe de Bogotá (1550-1650)*, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- 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, pp. 425-452.



11  
DEL MESTIZO AL MESTIZAJE:  
ARQUEOLOGÍA DE UN CONCEPTO

GUILLERMO ZERMEÑO  
El Colegio de México

La cultura en México ha tendido siempre al aprendizaje de resultados, de verdades hechas, sin reproducir el proceso viviente que ha conducido a estas verdades.

SAMUEL RAMOS, *El perfil del hombre y la cultura en México*

INTRODUCCIÓN

Este ensayo trata sobre la aparición histórica del mestizaje como una noción que aspira a describir la identidad nacional de México.<sup>1</sup> Aunque se privilegia el análisis del caso mexicano cabe advertir que la noción de mestizaje se desarrolla al mismo tiempo en otras partes del ámbito latinoamericano. Se puede constatar su uso como noción sintética de la identidad colectiva para otras regiones latinoamericanas.<sup>2</sup> México, en ese sentido, no constituye un caso excepcional. Pueden encontrarse referencias cruzadas entre un escritor mexicano como Andrés Molina Enríquez (*Los grandes problemas nacionales*, 1909), un peruano como Francisco García

<sup>1</sup> La idea de este ensayo germinó durante una estancia de investigación y docencia en la Universidad Toulouse-Le Mirail (2004-2005) gracias a las conversaciones y amistad de Michel Bertrand. Una versión anterior en español se publicó como "Mestizaje: arqueología de un arquetipo de la mexicanidad" (Zermeño, 2005) y una versión en francés aparece en el libro titulado *De l'un au multiple. Dynamiques identitaires en Amérique latine* coordinado por Michel Bertrand y Rodolfo de Roux (Bertrand y Roux 2009). Para esta versión quiero agradecer a los coordinadores de este volumen su interés y las sugerencias y comentarios hechos a las versiones anteriores.

<sup>2</sup> Al respecto pueden consultarse Eduardo Devés Valdés (Devés Valdés, 2000; 2003) y Jorge Larraín (Larraín, 2004). Una de las virtudes de este último escrito radica en mostrar la aparición de la modernidad política latinoamericana en simultaneidad con los procesos de independencia. En ese contexto, ya se deja ver que la noción de "mestizaje cultural" es una construcción moderna.

Calderón (*Las democracias latinas de América* publicada originalmente en Francia en 1912) y un brasileño como Gilberto Freyre (*Casa grande e senzala*, 1933).<sup>3</sup>

Específicamente mi interés se concentra en mostrar el contexto intelectual en el que germinó la noción de mestizaje para describir la fisonomía cultural de América Latina. Se propone que se trata de una noción histórica estructurada alrededor de 1850-1950 y que deja ver el desplazamiento semántico que va del vocablo *mestizo* (utilizable por igual como adjetivo y sustantivo) al de *mestizaje* (indicando con ello su sustantivación). La originalidad de esta creación intelectual radica en haber transformado un accidente connotado racialmente en la esencia de la identidad colectiva de un pueblo. La sedimentación del vocablo *mestizo* en el concepto de *mestizaje* pudo haberse dado durante la primera mitad del siglo xx en un momento en el que Latinoamérica intentaba concebirse como una unidad racial y cultural, frente a otros continentes. Se trataba con ello de superar viejas riñas y divisiones que por diferentes motivos afloraron en el subcontinente durante el siglo xix cuando prevalecieron los intereses nacionalistas de los nuevos estados emergentes. Por eso se puede decir que ya en un contexto propiamente posnacional el mestizaje fungirá como un concepto altamente funcional para cubrir no sólo la identidad de un pueblo en particular, sino también la de un conjunto mayor llamado Latinoamérica. Para México, como bien se sabe, nadie representará mejor este esfuerzo de construcción intelectual como el escritor y funcionario José Vasconcelos (1882-1959).

En la exposición de los resultados de esta investigación, inspirada en el epígrafe tomado de Samuel Ramos, he optado por proceder "arqueológicamente". La hermenéutica de la noción de Mestizaje depende de otras capas

<sup>3</sup> Para Molina Enríquez las referencias aparecerán más abajo. Para el caso de Francisco García Calderón véase la versión en español, traducida por Ana María Jullian, de *Las democracias latinas de América* de 1912 y *La creación de un continente* de 1907 (García Calderón, 1979). Para Gilberto Freyre se puede consultar la traducción española *Casa grande y senzala* (Freyre, 1985). Se trata de una generación que piensa lo social en términos raciales y no en todos se deja ver al elemento mestizo cargado de valores positivos. Una visión menos optimista respecto del mestizo debido a su ambigüedad racial se encuentra en el pensador socialista argentino, Manuel Ugarte (Ugarte, 1910, pp. 23-28). Con todo, concluye: en medio de la "mezcla hirviente de la futura raza sudamericana, el mestizo será uno de los elementos más aprovechables si, rompiendo la ignorancia que lo encorva, le hacemos levantar la frente y lo elevamos a la igualdad". Ugarte, 1910, p. 28.

discursivas que la envuelven a la vez que le preceden. Se trata de envolturas discursivas (en plural) que dejan ver su constitución polisémica. Por eso, situada en el terreno de los discursos, esta exploración consiste en ir cavando del estrato discursivo más superficial (aquel que nos constituye como historiadores y científico sociales) hacia las capas ocultas que le anteceden. De esa manera se podrá ir descubriendo paso a paso la urdimbre de discursos previos producidos en otras áreas del saber. Es posible y hasta deseable hacer este ejercicio de excavación discursiva porque de ese modo se podrán reconocer las deudas no confesadas sobre las que se ha erigido la construcción discursiva del mestizaje.

Al proceder del presente al “pasado encubierto” se avanza de lo manifiesto hacia lo latente. Se va del nivel más superficial al más profundo, teniendo en cuenta que la profundidad no depende de la hondura de los pensamientos sino del número de capas superpuestas. En su vertiente crítica se podrá descubrir que la construcción de la identidad nacional cifrada alrededor del mestizaje presupone el confinamiento de uno de los eslabones más débiles de esta cadena discursiva: la del mundo indígena.<sup>4</sup>

Mi hipótesis es que la invención del mestizaje como principio regulador de la identidad nacional moderna tuvo un efecto negativo (en el nivel de las representaciones) en relación con la población “indígena” (denominada así partir del siglo xix).<sup>5</sup> Esta valoración no pasó inadvertida para los mismos defensores de los derechos “indigenistas”. Javier Uranga suscribió lo siguiente hacia 1940: El “indigenista” debe ser un tipo combativo pues

<sup>4</sup> En otra parte traté sobre la construcción del indigenismo oficialista que bien podría verse como pieza complementaria de este ensayo sobre el mestizaje, véase Zermeño, 2004. Una versión en inglés apareció en Zermeño, 2002a, la que recientemente ha sido reeditado en Zermeño, 2006a. Sobre la revisión de la “cuestión indígena” se puede consultar también Zermeño, 2003; 2002b. En relación con la contraposición entre “indigenismo” y “mestizaje” y su crisis, véase también Guillermo Bonfil Batalla (1987): Si bien, no es fácil compartir en su planteamiento una suerte de “neoindigenismo” reivindicatorio, o defensa de una “supuesta civilización mesoamericana milenaria” contrapuesta radicalmente a una “supuesta civilización occidental”, como si se tratara de dos esencias insolubles. De ahí, sólo hay un paso para observar la “historia” en términos de “choque de civilizaciones”, fundada más en términos ideológicos que propiamente históricos.

<sup>5</sup> Algunas de sus implicaciones historiográficas (el concebir al mestizaje nacionalista como sentido y destino de la historia nacional) se plasman en “la confección de historias anacrónicas al servicio de una mitología surgida del nacionalismo [...]”. Véase Van Young, 2002.

“el mestizo vecino, que siempre pretende denominarse ‘criollo’, es heredero o autor de una serie de despojos de tierras...”.<sup>6</sup> Incluso —como lo ha señalado recientemente el antropólogo Guillermo de la Peña— en las condiciones actuales de la globalización el futuro del indigenismo se confronta directamente con la paulatina disolución del “mito del mestizaje”.<sup>7</sup> En ese sentido, este ensayo se inscribe en la revisión crítico-histórica de esta mitología y plantea la pregunta acerca de su pertinencia para seguir cultivándola o no.

### HISTORIA, CIENCIAS SOCIALES Y MESTIZAJE

La noción de mestizaje o mezcla racial (*race mixture*) llega a las ciencias sociales y a la historia como tema de estudio y de investigación con el patrocinio de instituciones oficiales como el Instituto Panamericano de Geografía e Historia, y de instituciones académicas europeas como el Instituto de Estudios Iberoamericanos de Estocolmo, cuando en 1960 organizó un coloquio sobre el mestizaje en la historia de Iberoamérica en el marco del XI Congreso Internacional de Ciencias Históricas.<sup>8</sup> Es verdad que en ese año, Magnus Mörner, uno de sus promotores más notables, reconoció en su informe sobre el estado de la investigación las aportaciones de historiadores que le habían precedido, como Richard Konetzke, Ángel Rosenblat, George Kubler y John P. Gillin.<sup>9</sup> En relación con la historiografía y la antropología mexicanas sobre el mestizaje estudiosos como Gonzalo Aguirre Beltrán y Silvio Zavala habían hecho también algunas contribuciones.<sup>10</sup> No obstante, en la detallada relación bibliográfica entregada por Mörner destaca la ausencia de otra clase de publicaciones que desde la década de 1920 se habían preocupado por fundamentar filosófica y antropológicamente el mestizaje como principio articulador de la nacionalidad mexicana e iberoamericana.<sup>11</sup> El olvido de estos trabajos “filosóficos” seguramente se podría explicar

<sup>6</sup> Uranga H., 1941, p. 52.

<sup>7</sup> Peña, 2002.

<sup>8</sup> *El mestizaje*, 1962.

<sup>9</sup> Konetzke, 1946a; Rosenblat, 1954; Kubler, 1952; Gillin, 1949. Las obras de dichos autores están referidas en el informe de Magnus Mörner (Mörner, 1962, pp. 9-51).

<sup>10</sup> Aguirre Beltrán, 1946; Zavala, 1946.

<sup>11</sup> En pequeño o gran formato se trata de obras como las de José Vasconcelos (*La raza cósmica*, 1925), Samuel Ramos (*El perfil del hombre y la cultura en México*, 1934),

por el creciente interés que se había despertado entonces en la historiografía por asimilarse a los métodos y procedimientos de las ciencias sociales.

Así, por debajo de la capa tendida por la historiografía social e institucional de la década de 1950, se había extendido previamente otra superficie más espesa en la que se sostenía que el rasgo distintivo de las naciones iberoamericanas con respecto a las naciones anglosajonas tenía que ver con el mestizaje. Es precisamente en ese contexto que la obra de José Vasconcelos *La raza cósmica* publicada en 1925 adquiere y sigue teniendo relevancia, menos por su rigor filosófico y científico y mucho más por su habilidad —gracias en parte a su red tejida como escritor, político y funcionario— para difundir la noción del mestizaje.<sup>12</sup> No fue la única vez que Vasconcelos disertó sobre el mestizaje. ‘Pienso también, por ejemplo, en su texto de 1926 *Indología. Una interpretación de la cultura ibero-americana*. Apoyado más bien en las leyes postuladas por Hugo de Vries que en la teoría de la selección natural de las especies de Darwin, el filósofo mexicano apuntó que la segregación racial estaba ya superada. El futuro tenía ahora que ver más con las “mezclas y combinaciones cada vez más acentuadas y múltiples. La población mestiza de la América Latina, escribe Vasconcelos, no es más que el primer brote de una manera de mestizaje que las nuevas condiciones del mundo irán engendrando por todo el planeta”.<sup>13</sup> De esa manera Vasconcelos abría la puerta a la interpretación del “mestizaje” como un fenómeno no sólo racial (propio del reino animal) sino también cultural (propio del ser humano). Una versión en inglés de este escrito fue presentada en Estados Unidos junto con el antropólogo Manuel Gamio en 1926 con el título *The Latin-American basis of Mexican civilization*.<sup>14</sup> Es curioso ver aparecer a Vasconcelos al lado de Gamio en esa ocasión, ya que cada uno era defensor de dos términos excluyentes: de un lado el mestizaje y, del otro, el indigenismo. El “mestizaje” presupone la desaparición de las dos nociones que lo originaban: el indigenismo y el criollismo. La política indigenista sostenida por Manuel Gamio, en ese sentido, quedaba subordinada

Octavio Paz (*El laberinto de la soledad*, 1950), Luis Villoro (*Los grandes momentos del indigenismo*, 1950) y Leopoldo Zea (*El Occidente y la conciencia de México*, 1953).

<sup>12</sup> Véase Vasconcelos, 1976, pp. 13-53 y Fell, 1989, pp. 639-657.

<sup>13</sup> Véase Vasconcelos, 1926, p. 79 y Fell, 1989, pp. 639-657.

<sup>14</sup> El discurso del ex secretario de Educación Pública se tituló, “The Latin-American basis of Mexican civilization” y el del ex director del Departamento de Antropología y subsecretario del Departamento de Educación de México, “The indian basis of Mexican civilization”. Vasconcelos y Gamio, 1926.

conceptualmente a la noción de mestizaje.<sup>15</sup> En ese momento, ambos son intelectuales del régimen de la Revolución mexicana, si bien pronuncian sus discursos cuando los dos están siendo excluidos del gabinete del nuevo presidente Plutarco Elías Calles (1924-1928).

La principal contribución de Vasconcelos, a mi parecer, consistió en transformar el término *mestizo* en el genérico de *mestizaje*. Convirtió una noción singular sociológica en un concepto universal de carácter filosófico.<sup>16</sup> Obviamente se trata de una empresa intelectual gigantesca, pero lo interesante es la manera como el término acuñado por Vasconcelos fue recogido y expandido por filósofos e historiadores de la siguiente generación como Leopoldo Zea y Silvio Zavala.<sup>17</sup> Haciendo eco de la argumentación de Vasconcelos y Gamio, el historiador Silvio Zavala, por ejemplo, escribió en 1954: “El país se diferencia del tronco europeo por virtud de este mestizaje, que a su vez absorbe y transforma al indígena, ya sea por efecto de una política de liberada o por la sola convivencia”.<sup>18</sup>

En ese sentido la noción de mestizaje procedente de la filosofía vasconceliana alimentará especialmente a partir de la década de 1960 la imaginación histórica, sociológica y antropológica.<sup>19</sup> Sin embargo, la recepción del término en el ámbito de las ciencias sociales y humanidades no se realizó sin atisbar su carácter problemático, como trataré de explicar.

<sup>15</sup> En el argumento de Vasconcelos, mientras el mestizaje apunta al futuro (*Ibid.*, p. 83) simbolizado originariamente en el enlace del conquistador con la Malinche (*Ibid.*, p. 81), el mundo indígena pertenece al pasado. Por eso, el argumento indigenista de Gamio se centra en la necesidad de incorporar al indio en la “población mexicana” mediante el proceso de mestizaje (*Ibid.*, pp. 105 ss.).

<sup>16</sup> A diferencia de la mera descripción de los historiadores intentará, dice, formular “una teoría vasta y comprensiva”. “Ensayemos, pues, explicaciones, no con fantasía de novelista, pero sí con una intuición que se apoya en los datos de la historia y la ciencia”. Vasconcelos, 1976, p. 15.

<sup>17</sup> Entre los historiadores Leopoldo Zea retoma a Arnold Toynbee como autoridad para cuestionar la inferioridad racial de los americanos promulgada en el siglo XVIII por autores como Buffon (Zea, 1974, pp. 59-101). Vasconcelos en su discurso en la Universidad de Chicago había llamado la atención sobre el hecho de que los indios mexicanos como los del Perú “represented a certain type of civilization and consequently were not as the North American Indian simple tribes of natives, wandering tribes of hunters [...]”. Vasconcelos y Gamio, 1926, p. 79.

<sup>18</sup> En Caso *et al.*, 1954, p. 112. El término “mestizaje” es utilizado también por Luis Ulloa Cisneros. Ulloa Cisneros, 1936, pp. 138-140.

<sup>19</sup> Véase por ejemplo González Navarro, 1970, pp. 297-307; Gruzinski, 1999; 2000; Hedrick, 2003.

De su carácter ambiguo, por ejemplo, ya en 1960 advirtieron antropólogos como Juan Comas al señalar que la antropología física tendía a utilizar el término insistiendo en su carácter racial y biológico. En cambio, para examinar los fenómenos propios de una antropología cultural el término mestizaje era inapropiado, haciendo preferible el uso de la noción de “aculturación”, pues la cultura no se hereda sino se aprende.<sup>20</sup>

Estudiosos como Woodrow Borah y Sherburne F. Cook también plantearon sus reservas durante la misma reunión de 1960 en Estocolmo en cuanto a la conveniencia de utilizar el término para analizar fenómenos culturales asociados a la posición social o de clase de los sujetos de estudio.<sup>21</sup> El mismo Mörner, promotor de aquella reunión, fue todavía más categórico en su balance ulterior de 1990.

Claro que por razones analíticas y para evitar confusiones, los procesos paralelos pero no precisamente idénticos de la mezcla biológica y cultural deben mantenerse aparte. La anterior categoría, miscegenación o mestizaje en el sentido estricto de la palabra, es de muy limitado interés histórico. Como ya lo recalqué en 1967, lo importante es la aculturación o mezcla de elementos culturales y la asimilación o absorción de gente dentro de otra cultura.<sup>22</sup>

Uno de los primeros estudiosos del fenómeno del mestizaje, el historiador alemán Richard Konezke, había alertado también sobre el peligro de confundir las “etiquetas sociorraciales de los registros eclesiásticos a fines del periodo colonial” con el estatuto sociocultural y económico de los individuos registrados. La distribución de la riqueza, privilegios y profesiones no era un asunto exclusivo ni sobredeterminado por el color y origen racial de la población. Anotó además que la sociedad de castas como modelo de

<sup>20</sup> Juan Comas (*El mestizaje*, 1962, p. 96). De la misma opinión era el antropólogo norteamericano John P. Gillin: “Una cultura es un tipo de actividad humana especial. Se adquiere y aprende socialmente, se comparte socialmente y se trasmite socialmente, por un grupo de seres humanos que puede variar en tamaño... Por ende, la cultura difiere, por un lado, de comportamientos o tendencias innatas a comportamientos transmitidos a través del germen plasmático y, por otro lado, de comportamientos idiosincráticos que pueden ser aprendidos o adquiridos, pero que no son compartidos socialmente”. Gillin, 1965, p. 9. Véase también Mörner, 1967.

<sup>21</sup> Borah y Cook, 1962, p. 67.

<sup>22</sup> Mörner, 1990, p. 29.

diferenciación del cuerpo social colonial era más relevante en los centros urbanos que en el mundo rural.<sup>23</sup> O como el mismo Mörner llegó a considerar que la llamada *sociedad de castas* fue simplemente el resultado de la transferencia al Nuevo Mundo de “la sociedad jerárquica, estatal y corporativa de Castilla a fines del medioevo” y su imposición en “una situación colonial multirracial”.<sup>24</sup>

En consecuencia, podríamos preguntarnos por qué, pese a su ambigüedad, se ha mantenido la noción de mestizaje como principio heurístico para entender un sinnúmero de cuestiones,<sup>25</sup> o para examinar “otras sociedades”, desaparecidas o contemporáneas. ¿En dónde se encuentra, de dónde obtiene su fuerza? ¿Por qué pese a todas sus debilidades teóricas y científicas se sigue recurriendo a la noción del mestizaje para dar cuenta de los intercambios culturales entre grupos y comunidades diversas?

La respuesta a esta interrogación se puede encontrar a mi juicio en la presencia de un tercer sustrato ideológico-político que subyace a las dos capas discursivas mencionadas, la filosófica y la científico-social.

#### LA FIESTA DEL 12 DE OCTUBRE

El mestizaje como tema de reflexión y de estudio filosófico, histórico y sociológico, tiene su sustento en la construcción ideológica del régimen de la Revolución mexicana. La *mestizofilia* —como la denomina Agustín Basave Benítez—,<sup>26</sup> término que en primer lugar remite a una observación de carácter biológico, se refuerza también en eventos de carácter ritual, no meramente “ideográficos”. Es decir, la mestizofilia paradójicamente se puede asociar también a una festividad calculada inicialmente para celebrar a su contrario: la fiesta de la hispanidad. Se trata de una festividad que aparece por primera vez durante la celebración del IV Centenario del Descubrimiento de América en 1892 y que se traslada a México para celebrar el día del mestizaje o mezcla de las razas indígena y española. Es transportada no

<sup>23</sup> Véase Konezke, 1946b, pp. 581-586, citado por Mörner, 1990, p. 35. Múltiples ejemplos se pueden seguir también en su *Colección de documentos para la historia de la formación social de Hispanoamérica 1493-1810*. Konezke, 1953, vol. II.

<sup>24</sup> Mörner, 1990, p. 29.

<sup>25</sup> Véase, por ejemplo, Gruzinski, 1999; 2000. El mestizaje alcanza hasta las tecnologías, lo cual parece ser ya francamente excesivo. Florescano y Acosta, 2004.

<sup>26</sup> Basave Benítez, 1992.

por el régimen porfirista, sino por el régimen de la Revolución encabezada por Venustiano Carranza en 1917.<sup>27</sup>

*12 de octubre de 1917. Fiesta de la raza* es un pequeño libro editado para conmemorar el feliz encuentro entre dos culturas y el surgimiento de la tercera vía o síntesis superior del antagonismo librado entre indígenas y españoles. La celebración fue auspiciada por el gobierno constitucionalista en el corazón de la intelectualidad, la Universidad Nacional, y con invitación a representantes estudiantiles de otros países iberoamericanos.<sup>28</sup> Además de algunas “piezas literarias” con imágenes fotográficas se muestran algunos de los edificios más llamativos de la ciudad de México, panorámicas de algunas ciudades coloniales así como de empresas mineras, agrícolas e industriales. Se asocia el día de la raza a la celebración de la modernidad mexicana.

Cabe aclarar que la noción de mestizaje sólo está implícita en el recurso a un espacio semántico que conjunta el elemento americano y el latino o español. Así se expresa Alejandro Quijano respecto al contenido de la palabra *raza*:

He dicho latino-americana. Y cabe aquí una aclaración no sólo de forma, sino de concepto, a las expresiones con que en los últimos tiempos viene llamándose a esta incipiente raza: indo-latina, indo-española. La raza, que no es, según el pensar de los modernos sociólogos, producto de los solos elementos anatómicos o fisiológicos, sino también y esencialmente de los psicológicos, no tiene, en nuestro caso, ni origen indio sólo, ni sólo abolenjo latino, o hispano; somos como ya lo hemos apuntado, americanos a través del conquistado indígena, y latinos a través del dominador español. Tenemos de aquí, a más de la sangre india, el ambiente de América, y de allá, a más de la sangre hispana, el ambiente que, viniendo del Lacio a la península... *No somos solamente hijos de Pizarro y Cuauhtémoc, de Cortés y Atahualpa, sino frutos de algo más amplio y más bello: de la unión, hecha a través de varios siglos, de la vida americana y de la vida latina...*<sup>29</sup>

<sup>27</sup> Al respecto véase Rodríguez, 1994. De su ambigüedad y polisemia se da cuenta detallada en su libro *Celebración de “la raza”. Una historia comparativa del 12 de octubre*. Rodríguez, 2004.

<sup>28</sup> Rubén M. Campos aclara que la “Universidad Nacional invitó a la flor de nuestros intelectuales para celebrar el 425° aniversario del descubrimiento del Continente en que florece una raza joven, digna de cumplir sus destinos”. *Universidad Nacional de México*, 1917, p. 19.

<sup>29</sup> *Universidad Nacional de México*, 1917, pp. 42-43. En esos mismos años Miguel

Unos años después de 1917 ese espacio semántico que absorbe “lo indígena” y “lo español” será cubierto por Vasconcelos con la denominación del neologismo *mestizaje*. Así dentro de la serie de celebraciones del día de la raza se puede ver que el término *mestizaje* ha sido ya aceptado e incluso se ve como aconsejable. Un funcionario del gobierno de Lázaro Cárdenas toma la voz en la celebración de 1935 para promover el uso del “moderno y atinado concepto del mestizaje” ya que “puede y debe contribuir a desterrar odios anacrónicos, estériles y, afianzar sobre todo, en nuestras clases populares, la convicción del destino venturoso de nuestro Continente”.<sup>30</sup> El discurso de Luis I. Rodríguez, secretario particular del presidente Cárdenas, quería dejar en claro que en un día de octubre “lejano y maravilloso, se proyectó sobre estas regiones la mirada de Europa y con ella un nuevo destino”.<sup>31</sup> En aquel remoto 12 de octubre de 1492 se establecieron los cimientos

de otra humanidad, de un tronco recién aparecido que sumaba dos ramas raciales, la indígena y la española. La síntesis del mestizaje tuvo entonces su alborada y su hora primera: sobre una cultura y una civilización cortadas, y que al decir de Spengler fueron barridas como débil tallo por el violento sople de la voluntad occidental, se comenzó a levantar un edificio diverso, que incorporaba lo autóctono y lo europeo, lo primitivo americano y lo español. Edificio y templo del que somos hoy cuerpo y esencia, aunque todavía no logra llevarse a cabo como la unidad definitiva.<sup>32</sup>

El ritual de las celebraciones periódicas preparaba, en ese sentido, el terreno para un programa de trabajo consistente en la unión de una doble negación: la del criollismo y la del indigenismo. En 1951 Alfonso Pruneda escribe un prólogo a un libro sobre cantos indígenas en estos términos:

Quienes amamos de veras a México y consideramos que nuestra nacionalidad es el fruto de la unión de dos grupos humanos, el español y el indígena, con sus naturales defectos y sus también naturales cualidades... En las páginas que van a leerse se encontrarán palabras de nuestros aborígenes, llenas de emoción

---

de Unamuno ironiza sobre la solemnización de dicha fiesta en España por “real orden” y defiende más que la patria de la “raza” la patria de la “lengua” (Unamuno, 1958, pp. 591-597). Agradezco a Pilar Gonzalbo haber llamado mi atención sobre este material.

<sup>30</sup> Rodríguez, 1935, pp. 4-5.

<sup>31</sup> *Ibid.*

<sup>32</sup> *Ibid.*

y, no en raros casos, aun de filosofía. [...] No le hace que en alguno de los trozos que se recopilan aparezcan rasgos de mestizaje, ya que en ellos, como lo hace notar la autora de esta valiosa publicación, brilla también el alma de nuestros aborígenes. De todas maneras, nuestra auténtica mexicanidad se basa en esos dos elementos étnicos, que han sabido fundirse sin perder sus esenciales características [...].<sup>33</sup>

Se entroniza la noción de mestizaje como mito fundador de la nación que sobrevuela a sus mismos creadores y operadores. El caso de Vasconcelos es ejemplar al respecto. No obstante caer en desgracia política frente al grupo representado por la transición Calles-Cárdenas, su creación del mestizaje como concepto articulador de la identidad nacional sobrevive, al tiempo que continúa retroalimentándose en el campo de las celebraciones políticas.

#### EL MESTIZO: CIENCIA, POLÍTICA E IDEOLOGÍA

Se ha identificado a Vasconcelos con la Revolución mexicana, aun cuando haya sido devorado por ella en otro momento; pero reconociendo que el mestizaje en sentido estricto es una creación político-ideológica de la Revolución mexicana.<sup>34</sup> Al rememorar a Vasconcelos se piensa ahora en una posible relación intelectual con un autor que le precede en el tratamiento del “mestizaje”, y descubrir con ello un cuarto estrato discursivo subyacente a los tres previos de carácter ideológico-filosófico-histórico-sociológico. Me refiero al conocido Andrés Molina Enríquez y su influyente estudio de 1909 —un año antes de que estallara la Revolución. Del análisis de *Los grandes problemas nacionales* se puede derivar que no podría haberse dado el mestizaje desarrollado por Vasconcelos sin la construcción previa del mestizo como tipo ideal de la mexicanidad desarrollada por Molina Enríquez.<sup>35</sup>

<sup>33</sup> Michel, 1951, pp. 7-8.

<sup>34</sup> Sobre la devoción de José Vasconcelos a la Revolución representada por Álvaro Obregón (el mismo que lo llevó a la Secretaría de Educación Pública antes de caer en desgracia) se puede ver su folleto dedicado “a los niños de las escuelas”. Vasconcelos, 1924.

<sup>35</sup> Véase Molina Enríquez, 1909. Basave Benítez ha trabajado con gran detalle este libro, un libro muy leído e influyente como lo señala Carlos Fuentes en el prólogo, centrado en la “mestizofilia”. Pese a sus indudables méritos y alcances no es la obra de un historiador. No obstante concentrarse en la obra de Molina Enríquez, el autor pre-

Por eso, nos trasladamos ahora al régimen político que precede al de la Revolución para dejar ver hasta qué punto la noción filosófica desarrollada por Vasconcelos es deudora de la fabricación del mestizo como puntal de la historia nacional. Nos preguntamos entonces por las relaciones entre el *mestizaje* de Vasconcelos y los *mestizos* de Andrés Molina Enríquez. Se intenta con ello atisbar las líneas que los unen y los separan.<sup>36</sup> Por lo pronto queremos subrayar que de *mestizaje* solamente se puede hablar en las ciencias sociales y en la historia hasta después del Vasconcelos de 1925, en la medida en que dicha noción no ha sido desarrollada anteriormente. En otro sentido, como se dijo, se puede afirmar que no habría *mestizaje* sin *mestizos*, y esta noción sinónimo de identidad del “mexicano” no fue fabricada por la Revolución, sino durante el régimen político que le precedió. En esa relación se da un juego de prestaciones culturales entre un régimen y otro. Por eso ahora al referirnos a los mestizos como sustantivo prototípico de una clase y de una identidad nacional es necesario remontarnos al periodo anterior a la Revolución mexicana.

Para el periodo prerrevolucionario se observa una triple inscripción del término mestizo: 1) dentro de una sociología histórica interesada en

---

tende realizar una historia de la mestizofilia que arranca desde el mismo momento de la conquista. La mestizofilia de Molina Enríquez le lleva a revisar sumariamente la historia del mestizaje como un proceso lineal que alcanza su culminación en la Revolución mexicana. Así lo dejan ver frases como “Con todo, en las postrimerías de la Colonia el fruto todavía estaba verde. Ni la perspectiva histórica ni el grado de avance del proceso de mezcla racial permitían aún la maduración de un auténtico pensamiento mestizófilo” (Basave Benítez, 1992, p. 21). Aun cuando el autor intenta al final del libro plantear la necesidad de salir al encuentro de México como un país multicultural más que mestizo, queda preso de la mestizofilia evolucionista de Molina Enríquez. Es finalmente también un libro “mestizofílico”.

<sup>36</sup> Una empresa similar se encuentra en el libro de David Brading, en particular en su ensayo sobre “Darwinismo social e idealismo romántico. Andrés Molina Enríquez y José Vasconcelos en la Revolución Mexicana” (Brading, 1988). En principio concuerdo con Brading cuando advierte que no hay que meter en el mismo saco el “mestizaje” de Molina Enríquez y el de Vasconcelos. El primero es deudor de la economía política desarrollada por Francisco Pimentel y el segundo está inspirado en la *Geografía universal* de Elisée Reclus y en la antropología de Eugène Pittard. No obstante, uno y otro se basan en una filosofía de la historia de corte racial, una en clave naturalista y la otra en clave espiritualista, contraposición equivalente a las cuestionadas tesis del mestizaje racial y/o cultural. A pesar de las diferencias, sin embargo, en ambos casos no se modifica sustancialmente la representación degradada del “indígena” subordinada al mestizaje como una zona semántica intermedia o de transición revalorizada y sublimada en la filosofía de Vasconcelos.

traspasar el dominio de la propiedad rural al imperio de la nación; 2] la incorporación del término en el territorio de una memoria historiográfica, y 3] su inscripción como representación del dinamismo y fuerza englobada en la ciencia de la economía política. Se trata de tres tópicos (sin los cuales y a pesar de sus diferencias de matiz) no sería pensable la filosofía de la historia desarrollada por Vasconcelos alrededor del concepto de mestizaje.

La excavación de esta cuarta capa discursiva con Molina Enríquez es un lugar común porque en su propuesta se ciñe básicamente a los planteamientos de algunos de sus predecesores: Justo Sierra, el homólogo de Vasconcelos durante el régimen de Porfirio Díaz; Vicente Riva Palacio, el hacedor de la historia oficial de México convertida en clásico en el periodo de una generación y, finalmente, Francisco Pimentel, el filólogo y científico social tan admirado por Molina Enríquez. Sierra, Riva Palacio y Pimentel aparecen como referencias explícitas en la formulación de una sociología histórica centrada en el elemento mestizo como superactor de la mexicanidad. El paso del sustantivo *mestizo* al genérico del *mestizaje*<sup>37</sup> se puede dar porque para ambos escritores existe un hecho político-militar previo que funciona como el referente básico de la fundación de la identidad nacional: la revolución de Ayutla o triunfo de la Reforma representada por la figura de Benito Juárez.

Tanto Vasconcelos como Molina Enríquez recurren al mismo tiempo modélico, tiempo ideal a partir del cual debe ser leída e interpretada la historia universal de México. Pero en ambos está además la impronta biologicista de esta lectura. Al repudiar el régimen “personalizado” de Porfirio Díaz Vasconcelos afirma: “El Gobierno de Porfirio Díaz representa en nuestra historia lo que los biólogos llaman un salto atrás de la especie, una reaparición de los métodos bárbaros de gobierno”.<sup>38</sup> Por el contrario, “Los hombres de la Reforma eran honrados y demócratas; respetaban la vida humana y los derechos ajenos; subieron al poder por la voluntad del pueblo y no por la violencia...”.<sup>39</sup> Quizá Molina Enríquez en su lectura debió haber sido más realista o más atrevido para llamar las cosas por su nombre.

<sup>37</sup> Que anularía la posible desavenencia filosófica entre Molina Enríquez (representante de la filosofía positivista identificada con el régimen “sanguinario” y “despótico” de Porfirio Díaz) y Vasconcelos (representante de la mística “purificadora” o “espiritualista” de la Revolución mexicana).

<sup>38</sup> Vasconcelos, 1924, p. 3.

<sup>39</sup> *Ibid.*

Molina Enríquez ensayó su propuesta de 1909 en un libro anterior escrito en ocasión de la celebración del centenario del natalicio de Juárez, prócer de la Reforma.<sup>40</sup> Ahí Molina planteó que ni el elemento indígena ni el español solos, por separado, hubieran podido alcanzar en América el grado de desarrollo o ingreso evolutivo a la civilización, y derivarse de ello la aparición de las naciones hispanoamericanas. Para tal fin fue necesaria la obra de la dominación española. En su diagnóstico la presencia extranjera era todavía dominante durante la primera mitad del siglo XIX, representada por el elemento criollo sustituto del peninsular o español. Esta supremacía “extranjera” terminó, escribe, con la revolución de Ayutla.<sup>41</sup> De tal modo que sólo hasta entonces —en 1854— comienza, propiamente, la historia de México. La revolución de Ayutla o rebelión contra Antonio López de Santa Anna aparece por tanto como el acontecimiento político-militar que funda a la nación. De esa manera, Molina ofrece una lectura de la historia universal de México en clave mestizo-evolutiva apoyada en un evento político-militar.<sup>42</sup>

<sup>40</sup> Molina Enríquez, 1906.

<sup>41</sup> Molina Enríquez forma parte de una generación para la cual la “revolución de Ayutla” se ha constituido en el referente básico para explicar la historia de México. Uno de los difusores de esta versión es el escrito de Ignacio Manuel Altamirano de 1882, titulado “Revista histórica y política, (1821-1882)” (Altamirano, 1986, pp. 19-127). Ahí Altamirano divide la historia en tres periodos: 1821-1853, 1854-1867 y 1868-1882. El primero parte de la independencia hasta la caída del personaje que marca esas tres décadas: Antonio López de Santa Anna. El segundo se inicia con la “revolución de Ayutla” o alzamiento militar en contra de Santa Anna a partir del “pronunciamiento” del coronel Florencio Villarreal, secundado por el general Juan Álvarez (antiguo insurgente de 1810) y concluye con la entrada triunfal de Benito Juárez en la ciudad de México el 15 de julio de 1867. El tercer lapso se inicia con la Presidencia de Juárez y se cierra en 1882 al momento en que Altamirano concluye su narración: “Nosotros concluimos esta revista histórica y política de México cuando la paz y el progreso material animan a los pueblos con sus esperanzas y beneficios, al concluir el año de 1882” (*Ibid.*, p. 127). En la organización de esta reseña histórica destaca el hecho de establecer la equivalencia entre la “revolución de Ayutla y el alzamiento de 1810” (*Ibid.*, p. 53). De ese modo la “revolución de Ayutla es presentada como el retorno a los orígenes “auténticos” que dieron origen a la independencia nacional. En suma, por revolución de Ayutla se entiende el derrocamiento de Santa Anna basado en el plan proclamado en Ayutla, Guerrero el 1 de marzo de 1854. Para cuando Molina Enríquez redacta su escrito, Benito Juárez representa la culminación y consolidación de la “revolución de Ayutla”. Por eso escribe Molina Enríquez: “Para nosotros los mestizos, Juárez es casi un dios”. Molina Enríquez, 1906, p. 68.

<sup>42</sup> Molina Enríquez, 1906, pp. 1-19. Este enunciado de 1906 sobrevive a la Revolución y la trasciende, por así decirlo, al ser retomado por miembros de la “generación

La fusión del análisis político y racial se puntualiza cuando Molina señala que el edificio construido bajo la dominación española y el edificio de la dominación mexicano-nacional tienen en común que se realizan sobre una composición racial heterogénea. Ambos se han levantado sobre el principio de la diferenciación racial. Pero leído el proceso en clave organicista, y no en términos de historia salvífico-agustiniana, Molina observa que esa diferencia racial se cimentaba a su vez en diferentes orígenes y diferentes grados de evolución. Por un lado, los españoles situados en una fase más avanzada en el momento de la conquista y, por el otro, los indígenas en una fase más atrasada. Esta diferencia “produjo la superposición de la una sobre la otra, de la conquistadora sobre la conquistada”, quedando la última en un grado de esclavitud.<sup>43</sup> Dicho desfase y superposición sólo podía ser resuelto “teóricamente” por la introducción del mestizo como el elemento de integración y superación de la disgregación social.

El problema que enfrentaron los “hombres de la Reforma” o surgidos a la sombra de la revolución de Ayutla consistía en cómo homogeneizar a un país racial y culturalmente tan heterogéneo. Este elemento “teórico” de integración de la diversidad social, racial, política y cultural lo proporcionó la figura del mestizo. El mestizo como una figura-ícono, apropiada más por sus “cualidades” que por su fisonomía, vista más como la representación ideal de los valores de la sociedad moderna: un ser dinámico, versátil, emprendedor, alegre, jovial y atrevido, deseoso de ascenso y abierto a toda clase de deseos, precisamente por su falta de raíces; por representar, más que ningún otro, a la estirpe de los desheredados o los sin raíces. Estas cualidades no las poseía ni el indígena sumido en su “abatimiento atávico” ni el criollo tradicional preocupado por la conservación de sus privilegios. El mestizo, por el contrario, representaba el surgimiento de un nuevo espíritu empresarial dinámico tanto a nivel rural como fabril. Así, mestizo es sinónimo de mexicano, ni indio ni español: la representación de una nueva raza. Ésta será la raza cósmica de Vasconcelos.

Ahora bien, como se ha visto, esta teoría del mestizaje encuentra las bases de su legitimidad simultáneamente en una doble verdad: la político-militar y la científica. En relación con la primera, Molina Enríquez estable-

“revolucionaria” como Vasconcelos y Daniel Costó Villegas. Frente al camino desviado que, según Costó, ha tomado la Revolución en la década de 1940, Costó clama por el retorno a los orígenes, que en sintonía con las tesis de Molina Enríquez se encuentra en la época de la Reforma. Zermeño, 2002c, pp. 209-211.

<sup>43</sup> Molina Enríquez, 1906, p. 21.

ció que el elemento mestizo fue el protagonista de las guerras de Reforma. Se sugiere con ello que mientras los viejos criollos y los indios tendían a desaparecer, al aislamiento, los mestizos, en cambio, eran los portadores del futuro de la nación. Así como los españoles criollos habían sucedido a los "gachupines" o españoles peninsulares, ahora los mestizos estaban llamados a suceder al binomio conformado por criollos e indígenas. En la visión de Molina Enríquez el elemento mestizo, tras la victoria militar, tendía de manera natural a absorber a ambos. El desplazamiento de la dualidad contenida en los dos pilares de la dominación española, presupone así al mestizo como principio articulador de la nueva identidad mexicana. La integración conseguida por medios coercitivos durante el régimen premoderno era ahora sustituida por la descentralización federalista del poder, al tiempo que favorecía la lucha entre los antiguos estamentos. Y en esa lucha el elemento mestizo mostraba mayor dinamismo y energía, mayor voluntad de éxito.<sup>44</sup> La argumentación de Molina Enríquez culmina en la consagración de las dos figuras que para él representaban esta evolución: la del pasado, Benito Juárez, y la del presente, Porfirio Díaz, el gran mestizo.

Molina Enríquez elabora su teoría a partir de los estudios de Justo Sierra sobre la evolución social de México. Justo Sierra desarrolló su discurso historiográfico siendo ministro de Instrucción Pública de Porfirio Díaz para celebrar el advenimiento del siglo xx.<sup>45</sup> A su vez Sierra se inspiró en buena medida en la historia general dirigida por el general Vicente Riva Palacio, *México a través de los siglos* (1884-1889) en la que participaron un conjunto heterogéneo de personalidades de la guerra, la política y la cultura. Justo Sierra tampoco es ningún ingenuo ni un improvisado al establecer en el título el término *evolución*. El vocablo se inscribe en una filosofía de la historia en boga que subordina la sociología al *episteme* de las ciencias naturales. Pero el término *evolución* incluye también una connotación política dentro de un discurso histórico que subraya el paso de la revolución de Ayutla a un régimen de dominación impuesto durante el periodo de Benito Juárez, y proseguido y estabilizado por Porfirio Díaz. Así, gracias a don Porfirio,

<sup>44</sup> *Ibid.*, pp. 38-39.

<sup>45</sup> Entre 1900-1902 Balleza publicó *México: su evolución social*, obra colectiva dirigida por Justo Sierra. Justo Sierra contribuyó con dos monografías: "Historia política" y "La era actual". Más tarde fueron reunidas en un tomo con prólogo de Alfonso Reyes y editadas por El Colegio de México en 1940 con el título: *Evolución política del pueblo mexicano*. México es concebido como un organismo vivo sometido a la ley universal de la evolución.

México había podido realizar un “salto cualitativo” tomando en cuenta la teoría de la evolución, “un paso de un estado inferior a uno superior”.<sup>46</sup>

Por lo menos en el artículo de Agustín Aragón (incluido en la sección de territorio y población de *México: su evolución social*) aparecen los mestizos como un “elemento importante de la nacionalidad mexicana”, uno de los más abundantes, al lado de los criollos e indígenas. Sin embargo me parece que el punto decisivo que une el pensamiento de Sierra con el de Aragón está en la consideración propia de la “embriología social” que permite descubrir los orígenes del presente en el siglo *xvi* “porque el estado anterior determina el presente”. La fusión “de los elementos europeo y americano sobrevino y el predominio tenía que decidirse por parte del más activo, del más fuerte...”. En ese sentido, “la fusión de los civilizaciones española y mexicana fue de tal trascendencia, que señaló desde entonces los destinos de México”.<sup>47</sup> Sierra afirma algo similar al cerrar el primer capítulo sobre los “primitivos” mexicanos: “Los mexicanos somos los hijos de los dos pueblos y de las dos razas; nacimos de la conquista; nuestras raíces están en la tierra que habitaron los pueblos aborígenes y en el suelo español. Este hecho domina nuestra historia; a él debemos nuestra alma”.<sup>48</sup>

Sin embargo, me parece que la originalidad de Sierra no radica en esta afirmación que retoma de Riva Palacio. El general Vicente Riva Palacio, a partir del mismo modelo evolutivo compartido con Sierra y Aragón, estableció que desde el Virreinato los mestizos —esa “clase intermedia entre españoles e indios”— se habían destacado por ser luchadores eminentes por la justicia y la igualdad, por ascender en la escala social, hasta llegar a ser los protagonistas de la Independencia. Así Riva Palacio ofreció a sus continuadores el repertorio de los mestizos conformados como una clase social embrionaria, prototípica de lo que será México en el futuro.<sup>49</sup> Por eso

<sup>46</sup> Véase el texto de Justo Sierra titulado “Al lector” en Sierra, 1900, vol. I, p. 6.

<sup>47</sup> Véase el texto de Agustín Aragón titulado “El territorio de México y sus habitantes” en *Ibid.*, pp. 25-26.

<sup>48</sup> Véase Justo Sierra, “Las civilizaciones aborígenes y la conquista” en *Ibid.*, p. 71.

<sup>49</sup> Véase Vicente Riva Palacio, “El Virreinato. Historia de la dominación española en México desde 1521 a 1808” (Riva Palacio, 1956, vol. II, p. IX). Riva Palacio escribe en una página anterior: “Con tan extraños elementos formóse en el siglo *xvi* el embrión de un pueblo que con el transcurso de los años debía ser una República independiente. Laboriosa y difícil evolución tenía que consumir aquel informe agrupamiento de familias, de pueblos y de razas, unidos repentinamente y al azar por un cataclismo social y político, para organizarse, coonestando sus tendencias y sus esfuerzos, y constituir la sociedad de donde debía surgir un pueblo que ni era el conquistado ni el conquistador,

pienso que la genialidad de Sierra consiste más bien en inscribir el término *mestizo* dentro de una filosofía de la evolución que gravitaba sobre la idea de selección natural y la lógica del más fuerte, en la cual la “raza blanca” y no la mestiza tendía a ser la dominante.

Justo Sierra esbozó su idea de evolución social mexicana en 1889, año en que apareció el último tomo de la obra dirigida por Riva Palacio. En su escrito de 1889 se revela a Sierra lector de Riva Palacio,<sup>50</sup> pero también del filósofo francés Gustave Le Bon. Se observa particularmente cómo Sierra le da vuelta a los planteamientos etnocentristas de Le Bon para construir otra especie de etnocentrismo a la mexicana. Mientras el sabio francés defendía la tesis de que los mestizos jamás habían “hecho progresar una sociedad”, antes bien tendían a degradar la savia original de la raza, ejemplificándolo con las poblaciones hispanoamericanas, Sierra, en cambio, defendía exactamente la tesis contraria presuntamente basado en “inferencias” históricas. Procediendo al unísono con el método propuesto por Le Bon, Sierra apoyaba su argumentación en hechos supuestamente incontestables de la historia nacional. Basaba finalmente su tesis en el triunfo político militar de los liberales “reformistas”, del cual él mismo era representante, cuyos efectos eran visibles en los últimos 12 años de progreso y estabilidad, periodo iniciado en 1877 cuando Porfirio Díaz ascendió al poder.

Cierto, no hemos logrado aclimatar aquí la libertad política por completo, aunque gozamos de gran libertad social, por el contrario de los norteamericanos; pero ¿lo habían logrado hasta hace veinte años los franceses? La conciliación de la libertad y el orden, ¿no es el gran problema político de nuestro tiempo? [...] Si se estudiase nuestra historia, se vería que su explicación no consiste sólo en el carácter de las mayorías mestizas, sino en nuestra educación colonial. Si se estudiase nuestra historia se vería que la Independencia y la Reforma no son más que actos de inmensa energía de la “raza bastarda” de México. El hombre más enérgico que haya aparecido en nuestros breves y trágicos anales, es José María Morelos, el gran mestizo.<sup>51</sup>

---

pero que de ambos heredaba virtudes y vicios, glorias y tradiciones, caracteres y temperamentos, ...”. *Ibid.*, p. VIII.

<sup>50</sup> Su reseña sobre Riva Palacio de 1889 se encuentra en Sierra, 1984, pp. 181-190.

<sup>51</sup> Véase Sierra, 1960, pp. 8-9. También editado en sus *Obras completas* (Sierra, 1984, pp. 125-169). Para el establecimiento de la continuidad del héroe de la Reforma, Benito Juárez y el “prócer” Porfirio Díaz, del paso sustantivo dado en la evolución representado por Díaz, véase Sierra, 1956. Sobre las “esperanzas mexicanas” de Sierra depo-

La épica “mestiza” esbozada en estas declaraciones forma parte integral de un discurso-histórico teleológico similar al encuadre utilizado por Molina Enríquez, que toman como eje divisorio los hechos políticos y militares de la Reforma. A partir de este trazo originario se dará lectura a la condición del mestizo, antes y después de la Reforma. Ahora bien, llama la atención que la Reforma presupone el proceso de desamortización de los bienes eclesiásticos y la afectación de bienes comunales indígenas. La Reforma es el periodo en el que se inicia el proceso de apropiación por parte del Estado del suelo y subsuelo del territorio nacional. La Reforma es también el marco en el que Francisco Pimentel, otro “científico social” y polígrafo, establecerá los parámetros en los que se inscribe la invención del mestizo como el portador del futuro y esencia de la nacionalidad. Esta invención se relaciona directamente con los dos términos subyacentes desplazados: el de criollo y el de indígena. Estos dos términos tendrían que haber desaparecido al ser absorbidos presuntamente por el de mestizaje. Sin embargo al parecer no fue así del todo. Este problema fue advertido por Pimentel, en particular al tratar la cuestión indígena.

Antes de sumergirnos en la siguiente capa tratemos de recapitular lo visto hasta aquí. Con Molina Enríquez se ha visto que la contraposición criollo-indígena ha quedado saldada a favor del mestizo incubado antes en Riva Palacio y Sierra. La dualidad estamental ha sido resuelta en los términos impuestos por una narrativa historicista. Lo que es menos claro es si la parte más débil de esta cadena discursiva —el indígena— ha quedado reducida. Tendría que llegar la Revolución de 1910 al convertirse en el gran propietario del suelo y subsuelo de la nación y proseguir la obra de la Reforma para hacer justicia parcial al indígena con el programa de la reforma agraria. Una reforma que implicó para el Estado jugar el papel de gran patrón que administra los bienes comunitarios expropiados a las comunidades indígenas convertidos sus integrantes en “ejidatarios” o “comuneros”.<sup>52</sup>

La visión mestiza asociada a la cuestión agraria de Molina Enríquez adquiere por eso una relevancia especial durante la Revolución en compara-

sitadas en el mestizo, figura degenerada en la teoría de Le Bon, véase Rozat, 2001, pp. 457-463. Una opinión diferente a la de Sierra era sostenida por escritores argentinos como Carlos Octavio Bunge o José Ingenieros, más afines a la posición de Gustave Le Bon. Favre, 1998, p. 40.

<sup>52</sup> Véase el interesante estudio —crítico de las aseveraciones de Molina Enríquez luego asumidas como ciertas por La Revolución— de Emilio H. Kourí (Kourí, 2002). Agradezco a Juan Pedro Viqueira haber llamado mi atención sobre este artículo.

ción con la visión historiográfica desarrollada por Sierra y Riva Palacio. Sin embargo, en los tres autores mencionados la representación del indígena como sinónimo de “atraso” y “resistencia al progreso” se mantendrá y tenderá a profundizarse. Es decir, conforme la ideología del mestizaje avanza y se desarrolla en el ámbito de la opinión pública y de los rituales cívicos, la mirada sobre el mundo indígena tendía a endurecerse o folclorizarse. La representación de la degradación del mundo indígena era sólo el correlato de la esperanza depositada en el ensalzamiento del ideograma del mestizaje.

Molina Enríquez se había inspirado en la obra de Riva Palacio, pero, como veremos, ambos habían asumido algunos de los planteamientos de Francisco Pimentel. A partir de Pimentel se puede ver cómo el término *mestizo* no aparece todavía connotado con los atributos positivos de Riva Palacio, Sierra o Molina Enríquez (como un individuo emprendedor, rebelde, inquieto, levadura de la futura sociedad),<sup>53</sup> ni tampoco el indígena atisbado por Sierra como sujeto de educación y civilización.

#### MESTIZOS E INDIOS BAJO LA LUPA DE UNA NUEVA ECONOMÍA POLÍTICA

Existen dos escritos de Francisco Pimentel (1832-1893) en los que se puede rastrear lo dicho anteriormente. Pimentel es un liberal convencido, es decir, su visión de la economía política no es la de un socialista. Por eso para comprender la denominación moderna del mestizaje se requiere tener a la vista el medio intelectual en el que aparece como un correlato de la contraposición criollo/indio, república de indios/república de españoles. El mestizaje se plantea como la solución a la búsqueda de la singularidad de las nuevas naciones frente a la “raza blanca” europea y norteamericana, pero también como superación de la contraposición clásica entre la tradición y la modernidad. La disolución de las viejas instituciones coloniales presupone su reelaboración a partir de instrumentos conceptuales proporcionados por la economía política liberal y el énfasis dado a una teoría de la evolución con bases raciales. Una teoría de la evolución que tendrá gran relevancia a partir de autores como Comte, pero sobre todo Spencer y Gustave Le Bon.

<sup>53</sup> Dicha imagen del “mestizo” contrastada con la del “aborigen (indio)” ya se encuentra en un visitante y negociante alemán, Carl Christian Sartorius, de mediados del siglo XIX. Sartorius, 1990, pp. 137-189.

El libro de Francisco Pimentel *La economía política aplicada a la propiedad territorial en México* (1866) se relaciona con la *Memoria sobre las causas que han originado la situación actual de la raza indígena de México y medios para remediarla* (1864). A partir de la ciencia de la economía política, Pimentel realiza su diagnóstico sobre la “raza indígena” describiéndola como una raza en proceso de degradación. Sus causas se encuentran en la antigua civilización de los indios, en el maltrato que recibieron de los españoles durante la colonia, en la falta de una religión ilustrada y en los “defectos del Código de Indias”.<sup>54</sup> Al igual que en Sierra el diagnóstico de Pimentel tiene su anclaje presuntamente en la historia. Pero si se mira más de cerca tiene sus raíces en el lenguaje político y jurídico surgido durante las Cortes de Cádiz, en el lenguaje de las primeras constituciones del periodo de las independencias de los antiguos dominios americanos de la monarquía española.<sup>55</sup> Al respecto cabría pensar además en el lenguaje de personalidades de la insurgencia como Bolívar y Morelos, y en los miembros de la siguiente generación como Lucas Alemán.<sup>56</sup>

En ese sentido, pienso que la invención del mestizaje como concepto articulador de la identidad nacional es producto tanto de conservadores como de liberales en tanto que forma parte de un proceso que trasciende a ambos: la formulación de una teoría de la identidad nacional que presupone el distanciamiento respecto del pasado colonial y el deseo de un futuro diferente. El pasado funciona como la imagen negativa de un presente que se mira a sí mismo como distinto. Dentro de esta concepción de la temporalidad la economía política de Pimentel se topa con la cuestión acerca de qué hacer con los antiguos pobladores americanos forjados en relaciones de vasallaje que por definición frenan las aspiraciones de una sociedad liberal-individualista y empresarial.<sup>57</sup> Así, la conceptualización del mestizaje se da en el marco de la emergencia de formas económicas y políticas que conocemos hoy. Excluido el indio del sistema binario tradicional, quedan el blanco y el mestizo frente a frente como posibles palancas del progreso. Los indios, afirma Pimentel, después de la independencia, “sólo por la fuerza, por la leva, entran en el ejército; se baten sin saber por qué, y con la misma facilidad pelean hoy por un partido y mañana por otro, sin participar de las opiniones que discuten los blancos y mestizos”.<sup>58</sup> Autores como

<sup>54</sup> Pimentel, 1864, p. 183.

<sup>55</sup> Guarisco, 2003, pp. 125-192.

<sup>56</sup> Al respecto véase Bertrand, 2009.

<sup>57</sup> Véase la cita de Humboldt en Pimentel, 1864, pp. 184-185.

<sup>58</sup> Pimentel, 1864, p. 195.

Pimentel están así del lado de la promoción del mestizaje entre indios y blancos. Hay un medio, dice, “con el cual no se destruye una raza sino que solo se modifica, y ese medio es la transformación: para conseguir la transformación de los indios lo lograremos con la inmigración europea [...]”. Pero Pimentel concibe a esta “raza mixta” como una “raza de transición; después de poco tiempo todos llegarían a ser blancos. Además, los europeos desde luego se mezclarían no sólo con los indios sino con los mestizos que ya existen, y forman la mayor parte de la población...”.<sup>59</sup>

El nexo entre mestizaje como categoría sociológica y discurso jurídico-político se puede advertir tempranamente si se observan las implicaciones del establecimiento de un punto cero formulado en términos constitucionales. Este “punto cero constitucional” ayuda a imaginar nuevas posibilidades futuras, señala un corte entre lo que fue y lo que puede ser, puede prestarse, en fin, al delirio o a la imaginación política creativa, todo cabe en la medida en que los temas se posesionen en el ámbito de la opinión pública, sostenida no sólo por movimientos intelectuales sino también sociales.

Por ejemplo, Simón Bolívar: “No somos europeos, no somos indios sino una especie media entre los aborígenes y los españoles”.<sup>60</sup> O, Morelos: “Por el presente y a nombre de S.E., hago público y notorio a todos los moradores de esta América y establecimientos, del nuevo gobierno, por el cual, a excepción de los europeos, todos los demás habitantes no se nombrarán en calidad de indios, mulatos, ni otras castas, sino todos generalmente *americanos*”.<sup>61</sup> También Morelos sobre La Malinche, intercesora-traductora entre el español y el indio:

La historia de la conquista de estos reynos echa un borron al sexo nacional: es indubitable que en ella tuvieron gran parte las damas mexicanas: una sirvió de intérprete y prodigó inmensos cuidados al decantado héroe español, y las demás se dexaron llevar de pasiones amorosas, o acaso de estudiados disimulos, hijos del miedo que les supo imponer la barbarie; pero es cierto que comenzaron a entregarles su fidelidad, personas y caudales, haciendo causa propia, consiguieron por sus importantes influxos y servicios que se afirmara la dominación europea.<sup>62</sup>

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 234.

<sup>60</sup> Bolívar en Angostura, 15 de febrero de 1819, citado por Mörner, 1962, p. 11.

<sup>61</sup> Bando de Morelos, 17 de noviembre de 1810, en el libro titulado *La independencia de México. Textos de su historia*. Briseño Senosiain et al., 1985, vol. I, p. 111.

<sup>62</sup> “Morelos, ‘A las damas de México’, 22 y 29 de noviembre de 1812, Semanario

Finalmente, Morelos decreta y anuncia:

Que quede abolida la hermosísima jerigonza de calidades *indio*, *mulato* o *mestizo*, *tente en el aire*, etcétera, y sólo se distinga la regional, nombrándolos todos generalmente *americanos*, con cuyo epíteto nos distinguimos del *inglés*, *francés*, o más bien del  *europeo*  que nos perjudica, del *africano* y del *asiático* que ocupan las otras partes del mundo.<sup>63</sup>

Los jefes de la insurgencia decretan en ese sentido la necesidad de abandonar el imaginario colonial centrado en las castas. Ellos no pueden prescindir de ese encuadre como criollos, mestizos, etc. Pero sí pueden imaginar a la luz de los eventos políticos y sociales en los que participan otras posibilidades sin saber exactamente cómo quedarán encuadrados en el futuro. No disponen en ese sentido de la economía política o de la sociología que será desarrollada por una generación posterior, por los hijos y nietos de la Independencia. Y esto se refleja en el hecho de que *mestizo* o *mestizaje* no aparecen propiamente en las primeras constituciones; el *mestizaje* no emerge como un elemento necesario de legislación precisamente porque su vieja acepción tiende a desaparecer desde ese instante. No encuentra un lugar propio en la legislación, pero sí en los encuadres que historiadores, funcionarios, políticos, planificadores, sociólogos, filósofos le van a otorgar después.

Llegados a este punto me parece que es necesario marcar la línea que separa al uso del término *mestizaje* durante la modernidad nacionalista del uso prestado durante el periodo virreinal.

#### EL MESTIZAJE COMO UNA ZONA DE FRONTERA

En la recuperación del sentido del vocablo *mestizo* para el periodo virreinal ha tenido mucho que ver el trabajo historiográfico hecho desde 1930. Ahí están las investigaciones de Konetzke, Kubler, Rosenblat, O'Gorman, Jona-

Patriótico Americano" (*Ibid.*, p. 404). "15° Que la esclavitud se proscriba para siempre y lo mismo la distinción de castas, quedando todos iguales y sólo distinguirá a un americano de otro el vicio y la virtud". Sentimientos de la Nación, Chilpancingo, 14 de septiembre de 1813, José María Morelos en el libro *Independencia Nacional. Periodo Morelos III*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1987, vol. III, p. 91.

<sup>63</sup> "Morelos, Oaxaca 29 de enero de 1813". *Ibid.*, p. 74.

than I. Israel, y más recientemente de carácter antropológico, las de Claudio Esteva Fabregat.<sup>64</sup> Pero pocos historiadores se habían preguntado por qué los “mestizos”, a pesar de su presencia en la sociedad novohispana, quedaban en la “oscuridad”.<sup>65</sup> Así, a diferencia de la simplificación modernista que impide advertir las particularidades y la complejidad del intercambio entre culturas distintas muchas veces asimétricas; a diferencia del reduccionismo político y científico modernos, durante el periodo anterior la dimensión mestiza se comprendía más como una zona de frontera, móvil, constantemente inestable, no perteneciente a ninguna de las dos esferas en juego que la originan —india y española—, dualidad que tendía a desaparecer al asimilarse a alguna de las dos partes reconocidas oficialmente.

Más que hablar de un *melting pot* el espacio del mestizaje durante ese largo periodo nos remite a una situación de invisibilidad que da lugar a la estratificación social colonial centrada alrededor de cuestiones “culturales” más que propiamente de índole “racial”.<sup>66</sup> “Cultura”, en el sentido de que la religión y la moral funcionan como medios simbólicos que ordenan las relaciones sociales y estamentales entre los grupos, entre individuos de diverso color o de procedencia cultural. Religión y moral son los filtros que efectúan los mecanismos de selección (de inclusión y de exclusión) social. Los criterios de fama y estima social tienen en esas sociedades un mayor peso en cuanto a los procesos de integración social que los propiamente raciales. Por eso más que a una “historia natural” la cuestión del mestizaje en la monarquía católica pertenece a la “historia moral” enfocada a describir la evolución de la humanidad con base en sus vicios y en sus virtudes. De acuerdo con este modelo, en efecto, la “mezcla racial” puede producir desequilibrio moral, y por esa razón es desaconsejable. Este peligro está advertido en Alzate cuando escribe que “la mezcla con otras castas y la diferente educación muda” para mal el carácter de los indios o de los españoles.<sup>67</sup>

<sup>64</sup> Esteva Fabregat, 1988.

<sup>65</sup> Es la pregunta que se plantea Jonathan I. Israel al abordar en su libro el capítulo sobre “Los mestizos, los negros y los mulatos” en el siglo xvii. Israel, 1999, p. 68.

<sup>66</sup> Para observar la sustitución del código cultural (“casta”) por otro de orden biológico (“raza”) en México véase Carolina González Undurraga (manuscrito).

<sup>67</sup> Véase de José Antonio de Alzate y Ramírez, “Asuntos varios sobre ciencias y artes”, lunes 9 de noviembre de 1772, en Alzate y Ramírez, 1980. En 1787 Alzate disputa “sobre el color de los negros” en relación con “el color de los blancos” como signo de distinción. “Un filósofo irreligioso quiso zanjar la dificultad suponiendo que los negros tienen otro origen que los blancos; pensamiento no sólo contrario a la revelación, mas

En ese sentido, la noción *pureza de sangre* funciona como una metáfora —no hay manera de medir los porcentajes de tipo de sangre— para asegurar que los individuos posean los atributos de calidad y de linaje apropiados al lugar social al que pertenecen. Se trata de una sociedad estratificada según criterios mucho más sutiles en la medida en que sólo hasta el siglo XIX la riqueza y una nueva economía política dispondrán una nueva manera de establecer el escalafón social. En aquella sociedad la religión y la estirpe (basada en criterios teológico-jurídicos) tenían un mayor peso para establecer la “pureza de sangre” de la población.<sup>68</sup>

Edmundo O’Gorman nos permite entender los móviles sutiles que gobiernan un sistema de segregación social basado en un doble principio, militar y religioso, de cruz y de espada. El primero se refiere a una política de seguridad de sí mismos como españoles y conquistadores y el segundo es de orden religioso para asegurar el proceso de evangelización o incorporación al Occidente cristiano de la población conquistada. Al plasmar la traza urbana de las poblaciones el conquistador y evangelizador, el guerrero y el colono piensan en sí mismos, en su seguridad frente a la amenaza latente de la población subyugada y, simultáneamente, piensan en el “otro” para asegurar su incorporación a la cosmovisión cristiana. Una franja tenue, un límite frágil, separa esta doble operación que se hace visible precisamente por la mezcla inevitable de “razas” y colores y por el intercambio (también necesario) de bienes y servicios. El tercer elemento (el mestizo) se hace presente en los registros legales como amenaza latente en contra del edificio construido sobre la base de las dos ciudades agustinianas, la del bien contra la del mal. De esta consideración moral no están exentos los mismos españoles, ni tampoco la amenaza que representan los pardos o los negros.

Es en esa zona intermedia donde quedan registradas las castas o población fluctuante, producto de la interacción racial de las dos ciudades. De los mestizos, negros y castas en general, preocupa no tanto su color de piel.<sup>69</sup> Se está acostumbrado en la empresa de la reconquista y de la colonia al contacto entre culturas, lenguas y “razas” diversas. Inquieta más bien el riesgo de la desintegración social sostenida en valores relacionados con cuestiones culturales (de calidad, categoría social, *currículum vitae*, de qué

también a las observaciones de los físicos y aun de los que no lo son”. Alzate y Ramirez, 1985, p. 185.

<sup>68</sup> Cfr. Magnus Mörner, 1967, p. 36.

<sup>69</sup> Esto comienza a cambiar, según Mörner, hacia el último tercio del siglo XVIII. *Ibid.*, p. 39.

familia, de qué padre y madre, de qué parroquia, valores sostenidos en la fama pública). De pronto puede suceder que este equilibrio dinámico tienda a romperse —como el motín de la ciudad de México de 1692—<sup>70</sup> al evidenciarse el grado de “fusión íntima que ya existía entre españoles e indios”. La reacción entonces consistió en regresar al principio de separación de origen en el sentido espacial y temporal a fin de remediar la crisis. Pero O’Gorman demuestra que se trataba de un recurso inviable en la medida en que la fusión racial era un hecho que contradecía el principio de separación.

De ahí que para comprender el fenómeno de la interacción social y cultural el elemento racial sea el menos interesante. Después de 1692 la cuestión de seguridad interna o de policía cobrará aún mayor importancia junto con la necesidad de profundizar la labor de conversión de los indios hacia la civilización cristiano-occidental. Y dentro de esta perspectiva están incluidos en principio los indios pero también los mestizos, mulatos, negros y españoles. “Fue una ilusión creer, escribe O’Gorman, que una simple línea más imaginaria que real, fuera suficiente para evitar la unión de dos pueblos vecinos de una misma ciudad, sobre todo, cuando a la vez se intentaba, por todos los medios... asimilarlos y colocarlos bajo el signo de una misma cultura”.<sup>71</sup> Para describir y destacar la relación asimétrica entre la cultura del conquistador y la del conquistado O’Gorman está haciendo uso de la noción de aculturación. “Aculturación” entendido como un “fenómeno resultante de la agregación a un sistema cultural ya existente de otro o de varios elementos de otro u otros, apareciendo en forma de rasgos aislados o de complejos que al incorporarse al sistema modifican los contenidos de la acción social y, por lo mismo, del sistema cultural sin que sea indispensable transformar su estructura política y social”.<sup>72</sup>

Quizás el reconocer la imposibilidad de regular el mestizaje dio pie al surgimiento de la pintura de castas en el siglo XVIII. Una producción orientada sobre todo por el interés en satisfacer el gusto de un público ávido de

<sup>70</sup> Para profundizar en el evento puede consultarse el trabajo de Silva Prada, 2003, pp. 5-63. De la autora apareció el libro, *La política de una rebelión. Los indígenas frente al tumulto de 1692 en la ciudad de México* (Silva Prada, 2007). En el libro de Jonathan I. Israel también se puede leer un recuento de este tumulto. Israel, 1999, pp. 139-163.

<sup>71</sup> Véase O’Gorman, 1938, pp. 29-30. Para un estudio detallado sobre la mezcla racial durante la colonia a partir de libros parroquiales véase el trabajo de Gonzalbo, 1998, segunda y tercera partes, 2001.

<sup>72</sup> Esteva Fabregat, 1988, p. 5.

folclore y pintoresquismo.<sup>73</sup> El éxito de estas colecciones puede ser equiparable al de la edición de las *Cartas edificantes y curiosas* de los jesuitas que comenzaron a circular entre los mismos ilustrados de la época, entre ellos el primer viajero total de la América española, Alejandro de Humboldt.<sup>74</sup> En la visión de Humboldt aparece una sociedad abigarrada cargada de color y de secretos por descifrar, mezcla de Oriente y de Occidente, de sofisticación pero también de simplicidad, sinónimo de atraso, una sociedad englobada en la necesidad de abrirse al progreso y la civilidad. Y en este cuadro diagnóstico científico aparecerán ya los gérmenes de una nueva valoración de la imagen del indio. Incluso se ve que el indio aparece por primera vez denominado también como indígena. Está desde luego en la visión de Humboldt el peso de consideraciones sobre territorio, geografía, botánica e historia, aunados a los de población y enmarcados por una filosofía del progreso secularizada, sin referencia religiosa, es decir, científica.<sup>75</sup>

Menciono a Humboldt debido al peso intelectual que tendrá en la construcción de la representación de la nación después de la Independencia. Su obra se reproduce, se difunde, se lee y se completa por lo menos hasta que emerge la necesidad de los “neomexicanos” (como los denomina Sierra) —ni indios ni españoles, aunque sí criollos y mestizos— de formular por cuenta propia una nueva economía política, como la realizada por Guillermo Prieto, Francisco Pimentel y otros.<sup>76</sup>

Y aquí me parece que la emergencia de la ideología del mestizaje o *mestizofilia* de Basave, presupone la degradación de las denominaciones sobre las que se sostenía el edificio hispánico virreinal: los españoles identificados parcialmente con los criollos de la Independencia, del tipo Lucas Alamán, y los indios progresivamente caracterizados como “indígenas”, término que profundizaba la depreciación de su representación realmente activa en el presente.<sup>77</sup> Al mismo tiempo que su imagen tendía a degradarse a

<sup>73</sup> Una muestra de la atracción que siguen teniendo esta clase de pinturas es la reciente publicación de Ilona Katzew (Katzew, 2004). Véase también Alvar, 1987.

<sup>74</sup> Véase Zermeño, 2006b, selección e introducción.

<sup>75</sup> Humboldt, 1869.

<sup>76</sup> Por ejemplo, Ignacio Ramírez: “La nación mexicana no puede organizarse con los elementos de la antigua ciencia política, porque ellos son la expresión de la esclavitud y de preocupaciones; necesita una Constitución que le organice el progreso, que ponga en orden el movimiento”, citado por García Cantú, 1965, p. 7.

<sup>77</sup> En el contexto de la política de atracción de una clase especial de inmigración y propiedad de las tierras existen algunos testimonios sobre la idea de *lastre* adjudicado al

partir de las medidas impuestas por una filosofía del progreso, se construía una representación idealizada de la antigüedad india.

Esta doble visión del indio-indígena tenía lugar cuando se asentaba el régimen liberal. A fines del siglo XIX se hace la distinción entre un país que legalmente a nadie se le puede impedir su incorporación a la nación en razón de su color de piel, y las “leyes científicas” que supuestamente demuestran que hay “razas” más inteligentes, activas y civilizadas, en suma, más “progresistas”, y “razas” más atrasadas como las de los aborígenes australianos. Se habla de “diferencias naturales”. De tal modo, como se recoge en un testimonio durante el régimen porfirista, que “las leyes por muy liberales y demócratas que sean, no pueden destruir, como nunca una ley escrita podrá destruir una ley científica de la gravedad o de la atracción universal”.<sup>78</sup>

Esta visión “liberal” quedó plasmada en el discurso del “conservador” Francisco Pimentel temeroso de las asechanzas socialistas de entonces. El término sustitutivo de la dualidad indio-español fue la invención del mestizaje como prototipo de la mexicanidad nacionalista englobada en una filosofía racial del progreso humano.

Así, la modernidad mexicana nacionalista heredó la terminología del antiguo régimen colonial, pero realizó solamente una inversión de términos. La situación del límite que dividía a indios de españoles pasó a ser el centro de una edificación cimentada en una noción organicista y racial de lo social. Se obligó así a tener que explicar los nexos que podría haber entre lo racial y lo cultural dentro de una teoría general de la evolución. La culminación de este proceso político-ideológico con repercusiones en la esfera económica y cultural fue la celebración del 12 de octubre como “Día de la Raza”. Poco después llegarán los estudiosos en su búsqueda de dotar de fundamento filosófico a esta fabricación identitaria, para dejar abierto el campo poco después a los estudiosos de la historia en su afán de captar la dimensión social del mestizaje.

---

indígena o “razas aborígenes” vistos como obstáculo para la industrialización o civilización. Recogidos por González Navarro, 1957, pp. 150-53, 177, 208.

<sup>78</sup> Argumento en contra de la inmigración de la raza negra. Testimonio de 1889 recogido por González Navarro (*ibid.*, p. 173).

## PARA CONCLUIR

Regresamos al presente desde donde han surgido estas reflexiones. Se ha intentado rastrear en el campo de los discursos la emergencia del término *mestizaje* hasta verlo convertido en un concepto estructurante de la identidad nacional moderna. El elogio moderno del mestizaje presupone, es verdad, la abolición de una cierta noción de “pureza de sangre”. En ese sentido, a diferencia de otros lugares latinoamericanos, en países como México posee un cierto peso reivindicativo de las diferencias raciales y culturales.

Se ha podido trazar una línea en la que se muestra la transformación del vocablo *mestizo* del periodo colonial en el concepto de *mestizaje* del periodo nacional. Una línea esbozada por políticos y funcionarios como José María Luis Mora o Justo Sierra, escritores e historiadores como el general Vicente Riva Palacio o Molina Enríquez y polígrafos y empresarios como Francisco Pimentel, y que culmina con la celebración del día de la raza en 1917, año en el que se consuma el triunfo de la facción carrancista durante la Revolución mexicana.

Sin embargo, uno de los aspectos problemáticos de esta noción moderna radica en que su construcción se hizo a costa de la desvalorización y reclusión de las poblaciones indígenas. Al tiempo que se magnificó la imagen del mestizo como metáfora de una nación progresista y emprendedora, se produjo la fabricación de una imagen del indio “realmente existente” como una “raza” en proceso de degradación. La línea divisoria trazada entre el uso del vocablo *mestizo* en la sociedad colonial y su conceptualización moderna es esencialmente de índole filosófica; es decir, su transformación semántica ocurre en el pensamiento filosófico y teológico, por un lado, y en la aparición de un nuevo tipo de razonamiento económico-político y de apreciar y valorar el mundo social y natural. La mutación del mestizo en la noción de mestizaje desarrollada por Vasconcelos se inscribe en la narración del progreso civilizatorio. Es una noción envuelta en una concepción biologicista de la evolución humana. Es decir, sin Darwin, Gustave Le Bon, Herbert Spencer, la emergencia del mestizaje como idea reguladora de la comprensión de las naciones iberoamericanas no hubiera sido posible. David Brading había apuntado ya algunas de sus implicaciones ideológicas,<sup>79</sup>

<sup>79</sup> Al respecto véase de David Brading: “Darwinismo social e idealismo romántico. Andrés Molina Enríquez y José Vasconcelos en la Revolución mexicana”. Brading, 1988; Vargas, 2004, pp. 159-178.

pero algunos de sus aspectos socioculturales problemáticos sólo habían sido destacados en la historiografía por el historiador Guy Rozat.<sup>80</sup>

La invención del mestizaje como signo distintivo de la nación tuvo lugar entre 1850 y 1950. Su sostén se encuentra en un conjunto de discursos y rituales que le dan origen y lo reciclan. En cambio, el discurso indigenista encontró además un soporte especial con la formación del Instituto Indigenista Interamericano en el marco del Primer Congreso Indigenista Interamericano de 1940.<sup>81</sup> El mestizaje es un concepto relacionado con diversos campos disciplinarios, incluido el artístico; en cambio, el discurso indigenista quedó encapsulado en un ámbito institucional de corte asistencialista al mismo tiempo que quedó subordinado al discurso mestizofílico.<sup>82</sup>

Antes de que se inicie la investigación filosófica y sociohistórica sobre el mestizaje, el tema ya se ha conformado como ideología oficial del régimen de la Revolución mexicana; de tal modo que la observación científica, histórica y filosófica vendría después sólo a reafirmar y multiplicar un discurso ideológico, lleno de anacronismos. Con tal fuerza que, además de servir para establecer la morfología de una sociedad con base en la propiedad de Molina Enríquez, cumplirá la función de describir cualquier tipo de fenómenos ideológico-culturales a la sombra de la Revolución mexicana. Sin embargo, esta forma de observar los fenómenos culturales y sus relaciones con lo racial actualmente se ha vuelto opaca a la luz del desarrollo de la ciencia biológica y de la antropología crítica del siglo xx.<sup>83</sup>

<sup>80</sup> “El presente estudio pretende ayudar a esclarecer cómo en el siglo xix la identidad nacional, al no poder integrar al indio, porque esa figura colonial pertenecía al paradigma de una historia prohispana, salvífica, apoyada en la teología cristiana, se fue poco a poco constituyendo al margen de esa antigua figura, para llegar finalmente a la elaboración de la figura del “mestizo”, construida según el nuevo paradigma de la historiografía científica y nacional.”. Rozat, 2001, p. 15.

<sup>81</sup> Al respecto véase Jiménez Moreno y Parra, 1954, pp. IX, LXIII. El Instituto Nacional Indigenista mexicano comenzó a funcionar en febrero de 1949.

<sup>82</sup> Aguirre Beltrán y Pozas, 1954, pp. 176-177.

<sup>83</sup> Para un análisis acerca del desfase de los métodos del historiador para examinar el pasado en relación con la evolución de la ciencia en general, se puede consultar Gaddis, 2004. Para la cuestión biológica véase Carlos López Beltrán, en particular, “La palabra raza y sus fantasmas” (López Beltrán, 2004, pp. 190-202). En la antropología véase Clifford, 1999. Considérense también las reflexiones de Viqueira, 2006, pp. 49-52.

## BIBLIOGRAFÍA

- Aguirre Beltrán, Gonzalo, 1946, *La población negra de México, 1519-1810. Estudio etnohistórico*, México, Fuente Cultural.
- Aguirre Beltrán, Gonzalo y Ricardo Pozas, 1954, "Instituciones indígenas en el México actual", en *Métodos y resultados de la política indigenista en México. Memorias del Instituto Nacional Indigenista*, vol. VI, México, Instituto Nacional Indigenista.
- Altamirano, Ignacio Manuel, 1986, *Obras completas II. Obras históricas*, México, SEP.
- Alvar, Manuel, 1987, *Léxico del mestizaje en Hispanoamérica*, Madrid, V Centenario, Ediciones Cultura Hispánica.
- Alvarson, Jan-Ake y Hernán Horna (eds.), 1990, *Ethnicity in Latin America*, Uppsala, University of Uppsala.
- Alzate y Ramírez, José Antonio de, 1980, *Obras I. Periódicos*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Bibliográficas (Edición, introducción, notas e índices por Roberto Moreno).
- , 1985, *Memorias y ensayos*, México, UNAM (ed. e intr. de Roberto Moreno).
- Basave Benítez, Agustín, 1992, *México Mestizo. Análisis del nacionalismo mexicano en torno a la mestizofilia de Andrés Molina Enríquez*, México, FCE.
- Bertrand, Michel y Rodolfo de Roux (coords.), 2009, *De l'un au multiple. Dynamiques identitaires en Amérique latine*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail-Toulouse.
- Bertrand, Michel, 2009, "Les voies du métissage au Mexique: entre intégration et recomposition identitaire", en Bertrand y Roux (coords.)
- Blancarte, Roberto (comp.), 1994, *Cultura e identidad nacional*, México, FCE.
- Bonfil Batalla, Guillermo, 1987, *México profundo. Una civilización negada*, México, SEP, CIESAS.
- Borah, Woodrow y Sherburne F. Cook, 1962, "Sobre las posibilidades de hacer el estudio histórico del mestizaje sobre una base demográfica", en *El mestizaje*, pp. 64-73.
- Brading, David, 1988, *Mito y profecía en la historia de México*, México, Vuelta.
- Briseño Senosiain, Lillian et al., 1985, *La independencia de México. Textos de su historia*, 3 vols., México, SEP, Instituto Mora.
- Caso, Alfonso et al., 1954, *Métodos y resultados de la política indigenista en México*, México, Ediciones del Instituto Nacional Indigenista.
- Clifford, James, 1999, *Itinerarios transculturales*, Barcelona, Gedisa (traducción Mi-reya Reilly de Fayard).
- Devés Valdés, Eduardo, 2000, *Del Ariel de Rodó a la CEPAL (1900-1950). El pensamiento latinoamericano en el siglo XX. Entre la modernización y la identidad*, t. 1: *Del Ariel de Rodó a la CEPAL*, Buenos Aires, Editorial Biblos.
- , 2003, *El pensamiento latinoamericano en el siglo XX*, t. 2: *Desde la CEPAL al neoliberalismo (1950-1990)*, Buenos Aires, Editorial Biblos.

- Dube, Saurabh e Ishita Banerjee-Dube (eds.), 2006, *Unbecoming Modern. Colonialism, Modernity, Colonial Modernities*, Nueva Delhi, Social Science Press.
- Dube, Saurabh, Ishita Banerjee-Dube, y Walter D. Mignolo (coords.), 2004, *Modernidades coloniales*, México, El Colegio de México.
- El mestizaje*, 1962, *El mestizaje en la historia de Ibero-América. Coloquio dedicado al Mestizaje en la Historia de Ibero-América, Stockholm 1960*, México, Instituto Panamericano de Geografía e Historia.
- Escobar Ohmstede, Antonio y Romana Falcón (coords.), 2002, *Los ejes de la disputa. Movimientos sociales y actores colectivos en América Latina, siglo XIX*, Madrid, AHILA, Vervuert.
- Esteva Fábregat, Claudio, 1988, *El mestizaje en Iberoamérica*, Madrid, Alhambra.
- Favre, Henri, 1998, *El indigenismo*, México, FCE.
- Fell, Claude, 1989, *José Vasconcelos. Los años del águila (1920-1925). Educación, cultura e iberoamericanismo en el México postrevolucionario*, México, UNAM.
- Florescano, Enrique y Virginia Acosta (comps.), 2004, *Mestizajes tecnológicos y cambios culturales en México*, México, CIESAS, Porrúa.
- Freyre, Gilberto, 1985, *Casa-grande y senzala: formación de la familia brasileña bajo el régimen de la economía patriarcal. Introducción a la historia de la sociedad patriarcal en el Brasil*, Caracas, Biblioteca Ayacucho (1ª edición brasileña, 1933).
- Gaddis, John L., 2004, *El paisaje de la historia. Cómo los historiadores representan el pasado*, Barcelona, Anagrama (traducción Marco Aurelio Galmarini).
- García Calderón, Francisco, 1979, *Las democracias latinas en América. La creación de un continente*, Caracas, Biblioteca Ayacucho.
- García Cantú, Gastón, 1965, *El pensamiento de la reacción mexicana. Historia documental, 1810-1962*, México, Empresas Editoriales.
- Gillin, John P., 1949, "Mestizo America", en Linton (ed.), pp. 152-211.
- , 1965, *Posible falta de ajuste cultural en la América Latina moderna*, Guatemala, Editorial José Pineda Ibarra.
- Gonzalbo, Pilar, 1998, *Familia y orden colonial*, México, El Colegio de México.
- , 2001, "La vida familiar y las movibles fronteras sociales en el siglo XVIII novohispano", en *La familia en América Latina, Dossier. Montalban*, 34, pp. 201-218.
- González Navarro, Moisés, 1957, "México país de inmigración", en *Historia Moderna de México. El Porfiriato. La vida social*, México, Hermes.
- , 1970, *México: El capitalismo nacionalista*, México, Costa-Amic.
- González Undurraga, Carolina, manuscrito, "El concepto de raza: un singular colectivo en la modernidad (México 1750-1850)".
- Granados, Aimer y Carlos Marichal (comps.), 2004, *Construcción de las identidades latinoamericanas. Ensayos de historia intelectual siglos XIX y XX*, México, El Colegio de México.
- Gruzinski, Serge, 1999, *La pensée métisse*, París, Librairie Arthème Fayard.

- , 2000, *El pensamiento mestizo*, Barcelona, Piados (traducción Enrique Folch González).
- Guarisco, Claudia, 2003, *Los indios del valle de México y la construcción de una nueva sociabilidad política 1770-1835*, México, El Colegio Mexiquense.
- Hedrick, Tace, 2003, *Mestizo Modernism. Race, Nation, and Identity in Latin American Culture, 1900-1940*, New Brunswick, Rutgers University Press.
- Humboldt, Alexander von, 1869, *Ensayo político sobre Nueva España*, Jalapa, Imprenta Veracruzana (traducción de Vicente González Arnao).
- Israel, Jonathan I., 1999, *Razas, clases sociales y vida política en el México colonial 1610-1670*, México, FCE (1ª edición 1975).
- Jiménez Moreno, Wigberto y Manuel Germán Parra, 1954, *Bibliografía indigenista de México y Centroamérica (1850-1950)*, *Memorias del Instituto Nacional Indigenista*, vol. IV, México, Instituto Nacional Indigenista.
- Katzew, Ilona, 2004, *La pintura de castas*, México, Conaculta, Turner.
- Konetzke, Richard, 1946a, "El mestizaje y su importancia en el desarrollo de la población hispanoamericana durante la época colonial", en *Revista de Indias*, 7/23-24, pp. 7-44.
- , 1946b, "Documentos para la historia y crítica de los registros parroquiales en las Indias", en *Revista de indias*, 25, pp. 581-586.
- , 1953, *Colección de Documentos para la Historia de la Formación Social de Hispanoamérica, 1493-1810*, 3 vols., Madrid, csic.
- Kourí, Emilio H., 2002, "Interpreting the Expropriation of Indian Pueblo Lands in Porfirian México: The Unexamined Legacies of Andrés Molina Enríquez", en *Hispanic American Historical Review*, 82/1, pp. 69-117.
- Kubler, George, 1952, *The Indian Caste of Peru, 1795-1940. A Population Study Based upon Tax Records and Census Reports*, Washington, U.S. Government Printing Office.
- Larrain, Jorge, 2004, *Identidad y modernidad en América Latina*, México, Océano.
- Linton, Ralph (ed.), 1949, *Most of the World*, Nueva York, Columbia University Press.
- López Beltrán, Carlos, 2004, *El sesgo hereditario. Ámbitos históricos del concepto de herencia biológica*, México, UNAM.
- Michel, Concha (comp.), 1951, *Cantos indígenas de México*, México, Instituto Nacional Indigenista.
- Molina Enríquez, Andrés, 1906, *La Reforma y Juárez. Estudio histórico-sociológico. Trabajo presentado en el Concurso Literario abierto por la Comisión Nacional del Centenario de Juárez*, México, Tipografía de la viuda de Francisco Díaz de León.
- , 1909, *Los grandes problemas nacionales*, México, Imprenta de Carranza.
- Mörner, Magnus, 1962, "I. Informe preliminar. El mestizaje en la historia de Ibero-América. Informe sobre el estado de la investigación", en *El mestizaje*, pp. 9-51.

- , 1967, *Race Mixture in the History of Latin America*, Boston, Little, Brown and Company.
- , 1990, "Etnicidad, movilidad social y mestizaje en la historia colonial hispanoamericana", en Alvarson y Horna (eds.), pp. 29-43.
- O'Gorman, Edmundo, 1938), *Reflexiones sobre la distribución urbana colonial de la ciudad de México*, México, XVI Congreso Internacional de Planificación y de la Habitación.
- Peña, Guillermo de la, 2002, "El futuro del indigenismo en México: del mito del mestizaje a la fragmentación neoliberal", en Yamada y Degregori (orgs.), pp. 45-64.
- Pimentel, Francisco, 1864, *Memoria sobre las causas que han originado la situación actual de la raza indígena de México y medios de remediarla*, México, Imprenta de Andrade.
- Ramos, Samuel, 1934, *El perfil del hombre y la cultura en México*, México, Mundial Riva Palacio, Vicente, 1956, *México a través de los siglos*, 5 vols., México, Editorial Cumbre (1ª edición 1884).
- Rodríguez, Luis I., 1935, *Tierra y anhelo (Síntesis del mestizaje)*, México, SEP, Comisión Editora Popular.
- Rodríguez, Miguel, 1994, "El 12 de octubre: entre el IV y el V centenario", en Blancarte (comp.), pp. 127-162.
- , 2004, *Celebración de "la raza". Una historia comparativa del 12 de octubre*, México, Universidad Iberoamericana.
- Rosenblat, Angel, 1954, *La población indígena y el mestizaje en América*, Buenos Aires, Nova.
- Rozat, Guy, 2001, *Los orígenes de la nación. Pasado indígena e historia nacional*, México, Universidad Iberoamericana.
- Sartorius, Carl Christian, 1990, *México hacia 1850*, México, Conaculta (estudio preliminar por Brígida von Mentz).
- Sierra, Justo, 1900, *México. Su evolución social*, 2 vols., México, Ballescá.
- , 1956, *Obras completas del maestro Justo Sierra, Tomo XIII. Juárez, su obra y su tiempo*, México, UNAM.
- , 1960, *Apuntes para un libro: México social y político*, México, SHCP, Dirección General de Prensa.
- , 1984, *Obras Completas del maestro Justo Sierra, Tomo IX. Ensayos y textos elementales de historia*, México, UNAM (1ª edición 1948).
- Silva Prada, Natalia, 2003, "Estrategias culturales en el tumulto de 1692 en la Ciudad de México: aportes para la reconstrucción de la historia de la cultura política antigua", en *Historia Mexicana*, 53/1, 209, pp. 5-63.
- , 2007, *La política de una rebelión. Los indígenas frente al tumulto de 1692 en la ciudad de México*, México, El Colegio de México.
- Ugarte, Manuel, 1910, *El porvenir de la América Latina. La raza. La integridad territorial y moral. La organización interior*, Valencia, Sempere y Cía.

- Ulloa Cisneros, Luis, 1936, *Manual de historia de la América española*, Barcelona, Seix y Barral.
- Unamuno, Miguel, 1958, *Obras completas*, vol. 8, Barcelona, Vergara (1ª edición 1919)
- Universidad Nacional Autónoma de México, 1987, *Independencia Nacional. Periodo Morelos III*, vol. 3, México, UNAM.
- Universidad Nacional de México, 1917, *12 de octubre de 1917. Fiesta de la raza. Piezas literarias pronunciadas en la ceremonia con que la Universidad Nacional de México celebró el CDXXV aniversario del descubrimiento de América*, México, Imprenta de la Secretaría de Gobernación.
- Urranga H., Javier, 1941, "Qué es indigenismo", en *América Indígena*, 1/1, pp. 51-53.
- Van Young, Eric, 2002, "La otra rebelión: un perfil social de la insurgencia popular en México, 1810-1815", en Escobar Ohmstede y Falcón (coords.), pp. 25-55.
- Vargas, Manuel, 2004, "La biología y la filosofía de la "raza" en México: Francisco Bulnes y José Vasconcelos", en Granados y Marichal (comps.), pp. 159-178.
- Vasconcelos, José, 1926, *Indología. Una interpretación de la cultura Ibero-Americana*, París, Agencia Mundial de Librería.
- , 1924, *Los últimos cincuenta años*, México, s.p.i.
- , 1976, *La raza cósmica*, México, Espasa-Calpe (1ª edición 1925).
- Vasconcelos, José y Manuel Gamio, 1926, *Aspects of mexican civilization [Lectures on the Harris Foundation 1926]*, Chicago, The University of Chicago Press.
- Viqueira, Juan Pedro, 2006, "La falacia indígena", en *Nexos*, 341, pp. 49-52.
- Yamada, Mutsuo y Carlos Iván Degregori (orgs.), 2002, *Estados nacionales, etnicidad y democracia en América Latina*, Osaka, The Japan Center for Area Studies (JCAS), National Museum of Ethnology.
- Zavala, Silvio, 1946, "Relaciones históricas entre indios y negros en Iberoamérica", en *Revista de las Indias*, 28/88, pp. 53-65.
- Zea, Leopoldo, 1974, *El occidente y la conciencia de México*, México, Porrúa (1ª edición 1953).
- Zermeño, Guillermo, 2002a, "Between Anthropology and History. Manuel Gamio and the Mexican Anthropological Modernity, 1916-1935", en *Nepantla: Views from South*, 3/2, pp. 315-331.
- , 2002b, "Del 'indio' al 'indígena': Las transformaciones de una semántica (Crítica del libro: Guý Rozat: Los orígenes de la nación. Pasado indígena e historia nacional)", en *Historia Mexicana*, 52/2, 206, pp. 531-537.
- , 2002c, *La cultura moderna de la historia. Una aproximación teórica e historiográfica*, México, El Colegio de México.
- , 2003, "La cuestión indígena revisitada (comentario del libro de Juan Pedro Viqueira, *Encrucijadas chiapanecas. Economía, religión e identidades*)", en *Historia Mexicana*, 53/2, 210, pp. 569-577.
- , 2004, "Entre la antropología y la historia. Manuel Gamio y la modernidad

- mexicana (1916-1935)", en Dube, Banerjee Dube y Mignolo (coords.), pp. 79-97.
- , 2005, "Mestizaje: arqueología de un arquetipo de la mexicanidad", en *Anuario IEHS*, 20, pp. 43-62.
- , 2006a, "Between Anthropology and History. Manuel Gamio and the Mexican Anthropological Modernity, 1916-1935", en Dube y Banerjee-Dube (eds.), pp. 59-75.
- , 2006b, *Cartas edificantes y curiosas de algunos misioneros jesuitas del siglo XVIII. Travestías, itinerarios, testimonios*, México, Universidad Iberoamericana (selección e introducción).

## ABREVIATURAS

### ARCHIVOS Y FONDOS DOCUMENTALES

AGI	Archivo General de Indias, Sevilla, España
EC	sección: Escribanía de Cámara
Indif.	sección: Indiferente General
AGN	Archivo General de la Nación, México
Edictos	sección: Edictos de Inquisición
FR	sección: Fondo Reservado
GdP	sección: General de parte
Inqu.	sección: Inquisición
Jes.	sección: Jesuitas
Jud.	sección: Judicial
OV	sección: Oficios Vendibles
RCD	sección: Reales Cédulas Duplicadas
RCO	sección: Reales Cédulas Originales
Univ.	sección: Universidad
AGNC	Archivo General de la Nación, Bogotá, Colombia
Enc.	sección: Encomiendas
CI	sección: Caciques e Indios
Not.	sección: Notarias
AGNP	Archivo General de la Nación, Lima, Perú
CJ-LS	sección: Compañía de Jesús, Limpieza de Sangre
JE-PR-2	sección: Compañía de Jesús, Procuración de Provincia, Asuntos religiosos.
AHN	Archivo Histórico Nacional, Madrid, España
Inqu.	sección: Inquisición
Univ.	sección: Universidades
OM-R	sección: Órdenes Militares – Reprobados
AHDCh	Archivo Histórico de los Dieguinos de Santa María de los Ángeles de Churubusco, México
ARS	Archivum Romanum Societatis Iesu, Roma
FG	sección: Fondo Gesuitico
CPTP	sección: Catálogo Provincial Trien. Peruan. (1625-1654).

AGG	Archivo General de Gipuzkoa, Tolosa
AHP	Archivo Histórico de Potosí
I.C.	sección: Iglesias y Conventos
APJP	Archivo del Poder Judicial de Puebla
FCh	sección: Fondo Cholula
BL-BUAP	Biblioteca Lafragua, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla
Ms.	sección: Manuscritos
BNM	Biblioteca Nacional, Madrid
Ms.	sección: Manuscritos
R.	sección: Raros
BNP	Biblioteca Nacional del Perú, Lima, Perú.
Ms.	sección: Manuscritos
BP	Biblioteca Palafoxiana, Puebla
Ms.	sección: Manuscritos
Conдумex	Centro de Estudios de Historia de México, Carso (antes Conдумex)

#### INSTITUCIONES Y EDITORIALES

CIESAS	Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social
CNRS	Centre National de la Recherche Scientifique
Conaculta	Consejo Nacional para la Cultura y las Artes
CSIC	Consejo Superior de Investigaciones Científicas
FCE	Fondo de Cultura Económica
FLACSO	Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales
INAH	Instituto Nacional de Antropología e Historia
s.p.i	sin pie de imprenta
SEP	Secretaría de Educación Pública, México
SHCP	Secretaría de Hacienda y Crédito Público
UAM	Universidad Autónoma Metropolitana.
UNAM	Universidad Nacional Autónoma de México





*El peso de la sangre.*  
*Limpios, mestizos y nobles en el mundo hispánico*  
se terminó de imprimir en febrero de 2011  
en los talleres de Editores e Impresores  
Profesionales “EDIMPRO”, S.A. de C.V.,  
Tiziano 144, col. Alfonso XIII, 01460 México, D.F.  
Portada: Pablo Reyna León.  
Tipografía y formación: Patricia Zepeda,  
en Redacta, S.A. de C.V.  
Cuidaron la edición los coordinadores de la obra,  
bajo la supervisión de la Dirección de Publicaciones  
de El Colegio de México.





*El peso de la sangre* hace referencia a la sangre como un axioma de las relaciones sociales y como un determinante de jerarquías. La sangre ha sido históricamente una representación, un vehículo de poder para cimentar las relaciones entre grupos fenotípicos, religiosos, sociales y de géneros. La limpieza de sangre constituye el eje principal del libro y de ésta se desprenden, con todas sus contradicciones, dos de sus ramificaciones: la nobleza y el mestizaje. Son sólo tres de los numerosos campos en los cuales la sangre codifica el cuerpo con significados y hace de él un texto para el historiador.

Pero traspasar las fronteras impuestas por los imaginarios sobre la sangre —como metáfora del origen— siempre fue negociable. Algunos logran el ascenso social, otros fracasan, pero la mayoría de la población reproduce las lógicas de dicha normatividad socio-cultural, bien sea para deconstruirlas o cimentarlas. El presente volumen también intenta señalar diferentes estrategias del sujeto social en su lucha diaria por una mejor vida en una sociedad marcada por matrices de integración y de exclusión. De este modo, la colección de artículos que el libro reúne presenta un panorama y un aporte al estudio sobre la sociedad colonial.