UNIVERSIDAD DE CANTABRIA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

GRADO EN HISTORIA

TRABAJO FIN DE GRADO

Directora: Susana Truchuelo García

Curso 2017/2018

LA CONFIGURACIÓN DE UNA SOCIEDAD MESTIZA EN LA AMÉRICA ESPAÑOLA (SIGLOS XVI-XVII)

THE CONFIGURATION OF A MISCEGENATED SOCIETY IN SPANISH AMERICA (XVI-XVII CENTURIES)

ÓSCAR DIEGO ARROYO

Junio de 2018

RESUMEN

La mezcla de culturas y la coexistencia de grupos de origen diverso, pertenecientes a diferentes tradiciones y con una historia propia, fue una realidad indiscutible desde el descubrimiento del Nuevo Mundo. Del contacto intercultural, intenso y rico, que se vivió en América durante la configuración de la administración colonial española a lo largo de los siglos XVI y XVII surgió el fenómeno social del mestizaje. Este proceso fue tan intenso que la simbiosis o los distintos mestizajes que allí se produjeron «constituyen una de las características esenciales de la Historia de América»[1]. Partiendo del éxito del mestizaje en la América Española nuestro trabajo pretende profundizar en los motivos que explican el auge de las relaciones interétnicas durante los dos primeros siglos de dominación colonial. Para ello, haremos en primer lugar un repaso por elementos de corte antropológico, analizando factores demográficos, culturales y sociales. Más adelante, nos centraremos en la vertiente política del mestizaje, en especial en lo referido a cómo la legislación emanada de la metrópoli y los intentos de configuración de un mundo dual incentivaron de una u otra forma las relaciones multiculturales. Finalmente, terminaremos realizando un repaso a la evangelización del continente americano, lo que supuso la entrada en la Cristiandad de grupos ajenos a la misma en un primer momento, como eran indígenas americanos y negros africanos, junto con todo lo que ello conllevó.

Palabras clave: Mestizaje, relaciones interétnicas, América Española, Monarquía Hispánica

ABSTRACT

The mixture of cultures and the coexistence of groups of diverse origin, belonging to different traditions and with their own history, was an indisputable reality since the discovery of the New World. From the intercultural contact, intense and rich, that was lived in America during the configuration of the Spanish colonial administration throughout the sixteenth and seventeenth centuries the social phenomenon of mestizaje arose. This process was so intense that the symbiosis or the different mestizajes that there were produced «constitute one of the essential characteristics of the History of America». Taking into account the success of miscegenation in Spanish America our work, in particular, seeks to deepen into the reasons that explain the rise of interethnic relations during the first two centuries of colonial domination. To achive this, we will first review anthropological elements, analyzing demographic, cultural and social factors. Later, we will focus on the political side of miscegenation, especially in relation to how the legislation emanating from the metropolis and the attempts to configure a dual world encouraged multicultural relations in one way or another. Finally, we will finish by reviewing the evangelization of the American continent, which meant the entry into Christianity of American Indians and African blacks, along with everything that entailed.

Key words: Miscegenation, interethnic relations, Spanish America, Hispanic Monarchy

[1] MARTÍN FRANCO, ALICIA CAROLINA; RODRÍGUEZ MANSO, NURIA. «El proceso de simbiosis sociocultural llevado a cabo por dos emigrantes en la Española y Nueva España». *Rhela*, 6 (2004) p. 327.

ÍNDICE:

1. INTRODUCCIÓN....1

2. CONTEXTUALIZACIÓN: EL ENCUENTRO ENTRE DOS MUNDOS....3

3. LAS CAUSAS ANTROPOLÓGICAS QUE EXPLICAN EL MESTIZAJE: ASPECTOS SOCIOCULTURALES....6

3.1. LA PERCEPCIÓN DE LA RAZA Y EL COLOR DE LA PIEL EN LATINOAMÉRICA: DEL DESCUBIMIENTO AL SIGLO XVII....7

3.1.1. LA EVOLUCIÓN EN LA NOCIÓN DE LIMPIEZA DE SANGRE PENÍNSULAR....7

3.1.2. LA TRASLACIÓN DE LOS ESTIGMAS PENINSULARES HACIA AMÉRICA....8

3.1. LA ESCASEZ DE MUJERES BLANCAS Y NEGRAS: HECHO CLAVE....11

3.2. LA CONFIGURACIÓN DUAL DE LAS RELACIONES MESTIZAS....14

3.2.1. LAS RELACIONES ILEGÍTIMAS....15

3.2.2. LAS RELACIONES LEGÍTIMAS....18

4. LA CONVIVENCIA ENTRE LAS DISTINTAS ETNIAS: LOS INTENTOS DE CONFIGURACIÓN DE UN MUNDO DUAL Y SU FRACASO....21

4.1. DEL PARADIGMA DEL BUEN EJEMPLO A LA «REPÚBLICA DE LOS INDIOS»: REDUCCIONES Y PUEBLOS DE INDIOS EN EL ÁMBITO RURAL....22

4.2. LA EVOLUCIÓN EN LA LEGISLACIÓN REAL EN TORNO A LA CONVIVENCIA....24

4.2.1. EL PARADIGMA DE LA BUENA CONVIVENCIA....25

4.2.2. LA PROGRESIVA IMPOSICIÓN DE UNA NORMATIVA RESTRICTIVA....26

4.2.3. LA APLICACIÓN DE LA POLÍTICA DE SEGREGACIÓN ÉTNICA COMO PRINCIPAL MOTIVO DE SU FRACASO....27

4.3. LA EVOLUCIÓN EN EL MUNDO RURAL: LA EXTENSIÓN DE LAS HACIENDAS TERMINA CON LA «INMUNIDAD INDÍGENA»....28

4.4. LA CONFIGURACIÓN DE LA REPÚBLICA DE LOS ESPAÑOLES: LA IMPORTANCIA DE LOS ESPACIOS URBANOS....31

5. LOS ELEMENTOS RELIGIOSOS: LA EVANGELIZACIÓN EN EL NUEVO MUNDO Y SUS CONSECUENCIAS....33

5.1. DEBATES Y CONTROVERSIAS TEOLÓGICAS PRODUCIDAS POR LA CONQUISTA DE AMÉRICA Y LOS NATURALES....34

5.1.1. LA DENUNCIA EN EL TRATO DE LOS INDIOS: ANTONIO DE MONTESINOS (1475-1540....35

5.1.2. EL CUESTIONAMIENTO DE LOS JUSTOS TÍTULOS DE CONQUISTA: ESCUELA DE SALAMANCA....36

5.1.3. LA REPERCUSIÓN DE LAS TEORIZACIONES SOBRE LOS NATURALES....41

5.2. LOS NEGROS Y LA IGLESIA CATÓLICA EN AMÉRICA....42

5.2.1. LA TEORIZACIÓN EN TORNO A LA ESCLAVITUD NEGRA....43

5.2.2. LA EVANGELIZACIÓN DE LOS AFRICANOS....45

6. CONCLUSIONES....47

7. ANEXOS....51

8. BIBLIOGRAFÍA....51

1. INTRODUCCIÓN

Desde tiempos inmemoriales, los movimientos de población y la formación de los imperios han ido acompañados por el mestizaje. Ningún grupo humano ha podido conservar intacta su endogamia al encontrarse con otro. La mezcla de culturas y fenotipos fue en todo momento un aspecto intrínseco e inevitable de la expansión de los europeos en el resto del mundo. Todos los grandes imperios ultramarinos que surgieron durante el siglo XVI —Portugal, España, Holanda, Inglaterra y Francia— crearon núcleos de población racialmente híbridos, resultado de la ineludible interacción sexual entre los invasores que construían los imperios y los pueblos de las sociedades sometidas[2]. En las colonias españolas de América este fenómeno fue más acusado que en ningún otro territorio[3].

Los conquistadores y pobladores españoles no tuvieron la intención de desalojar o exterminar la población indígena, con el fin de obtener espacio para nuevos asentamientos, sino que pretendían acomodarla al orden gubernamental, económico y cultural de la Corona Hispánica, utilizar su mano de obra y convertirla a la fe cristiana[4]. Por eso, en unas partes sin dificultades, en otras después de vencer la resistencia más o menos belicosa y las repetidas insurrecciones de los indios, surgieron una convivencia y una cooperación pacíficas entre conquistadores y sometidos que pronto condujeron a una fuerte mezcla de sangre entre la raza europea y la indígena americana. A esta situación se vino a sumar, desde mediados del XVI, la copiosa emigración de pueblos africanos a América, lo que ocasionó un ulterior cruce de razas entre negros, europeos e indios[5].

Teniendo en cuenta el éxito particular del mestizaje en los dominios americanos de la Monarquía Hispánica, el presente trabajo se marca como objetivo el estudio de cuáles fueron los elementos que propiciaron el éxito de semejante proceso de interacción y trasvase cultural entre etnias durante los dos primeros siglos de dominación colonial. El marco cronológico elegido trata de eludir el cambio social experimentado en la América española a raíz de la extensión de las ideas ilustradas y de los intentos de configuración de un sistema de castas estratificado durante el siglo de las Luces; todo ello se plantea, en consonancia con los inicios del cientifismo racial que comienza a brotar desde los círculos europeos y que plantea un marco,

[2] ELLIOTT, John. «Mundos parecidos, mundos distintos» en CHASTAGNARET, Gerard (Dir.). *Mezclado y Sospechoso. Movilidad e identidades, España y América (siglos XVI-XVIII)*. Madrid: Casa de Velázquez, 2005. pp. 13-14; CASAMIQUELA, Rodolfo. «Los pueblos del extremo austral del continente (Argentina y Chile». En MURRA, John Víctor (Ed.). *Historia de América. Las sociedades originarias.* Madrid: Trotta, 2000. p. 531.

[3] Véanse anexo número 7. 1 y 7. 2 que reflejan muy bien el éxito aludido.

[4] ESTEVE FABREGAT, Claudio. «La Hispanización del mestizaje cultural en América». *Quinto Centenario*, 1(1981) pp. 99-104.

[5] RODRÍGUEZ, Huáscar. «El mestizaje y su importancia en el desarrollo de la población hispanoamericana durante la época colonial». *Revista de Indias*, 7 (1946) p. 217.

en general, muy diferente a los dos primeros siglos de dominación colonial en Indias. De esta forma, la circunscripción al periodo comprendido entre los siglos XVI y XVII pretende otorgar cohesión y unidad al análisis.

El trabajo se encuentra dividido en tres grandes bloques y trata de acercarse a la multicausalidad que explica un fenómeno tan complejo como el del mestizaje. El primero de estos grandes bloques agrupa causas de índole antropológica, que contrariamente a lo que podría pensarse, se trata de principios, en su mayor parte, persistentes a lo largo de los siglos estudiados. De este modo, estudiamos, por un lado, hasta qué punto afectaron en el Nuevo Mundo mecanismos de discriminación social exportados desde la península hacia América; el patrón emigratorio, tanto de españoles como de negros africanos, hacia Indias; y la configuración dual de las relaciones interétnicas que, en cierta medida, permitieron el desarrollo de los contactos sexuales por cualquiera de los dos cauces posibles, esto es, de manera legítima o ilegítima.

El segundo punto, referente a las implicaciones político-económicas del mestizaje, se centra en las directrices emanadas de la metrópoli y en la legislación en torno a la convivencia entre las distintas etnias. Se hace un repaso por una cuestión flexible en el tiempo, pasando de una situación de convivencia a la imposición en estadios sucesivos de una normativa restrictiva en cuanto a la relación y cohabitación entre los diferentes grupos raciales. Pero *de facto* observaremos cómo la implantación de la política de separación estuvo socavada por una serie de factores, como fue la propia aplicación de la ley, el cambio de las unidades de explotación rurales —con la aparición de la hacienda— y la presencia continuada de un mundo urbano donde en ningún momento se llegó a producir una separación residencial ni cohabitacional.

Para terminar, nos acercamos a la evangelización del Nuevo Mundo y a sus consecuencias, temática igualmente vinculada a la problemática del mestizaje. Partimos de la idea de que el cristianismo supuso una de las principales diferencias entre los españoles y el resto de culturas que se encontraban en territorio indiano. De esta forma, la evangelización de indígenas americanos y negros africanos supuso la entrada en la comunidad cristiana de estos colectivos junto con los derechos que ello conllevaba. Asimismo, desde ámbitos religiosos, se produce una teorización, en especial de los naturales americanos, lo que terminó repercutiendo en el estatus de estos individuos al pasar de ser considerados esclavos a súbditos —aunque con una serie de limitaciones y privilegios que más tarde veremos. Por su parte, los africanos carecieron de esta teorización y de una mejora en su estatus, no obstante, desde el seno de la Iglesia muchos de sus integrantes lucharon por una defensa en su trato y en sus derechos, lo que repercutió positivamente en su contacto y relación con otros grupos raciales.

2. CONTEXTUALIZACIÓN: EL ENCUENTRO ENTRE DOS MUNDOS

El 12 de octubre de 1492 supuso el encuentro y descubrimiento de dos mundos —el europeo y el americano— que habían permanecido en total desconocimiento entre sí y que habían evolucionado independientemente desde el origen de la humanidad. Esta fecha, representa, por tanto, el comienzo de todo un proceso de relaciones, interacciones y conexiones que desembocó en grandes cambios para ambas partes.

En el caso del continente americano, prácticamente aislado del resto del mundo durante miles de años, con una historia diferenciada, libre de influencias externas, el contacto con los europeos supuso el inicio de una metamorfosis y adaptación a una nueva realidad político-social que se configuró en los procesos de conquista y colonización. La arribada del europeo al Nuevo Mundo fue para las sociedades naturales una interrupción y perturbación del curso normal de su vida. Esta penetración blanca trajo aparejada consigo toda una serie de consecuencias que afectaron a todos los ámbitos de la vida indígena: desde la organización político-territorial de la sociedad, su dinámica de población, su sistema económico, su organización social hasta su mundo cultural y sus creencias religiosas[6].

Hasta entonces, el mundo indígena —como lo llama Lockhart— había estado dominado, por lo menos, por dos tipos de sociedades. La primera de ellas, las denominadas «sociedades sedentarias» tuvieron su principal desarrollo en las áreas culturales azteca, maya, inca y en las zonas boscosas de Brasil y Paraguay. Fueron en especial estas altas civilizaciones las más densamente pobladas y las que tenían un desarrollo administrativo más importante en forma de grandes metrópolis y con sociedades fuertemente estratificadas en base a criterios sanguíneos y funcionales u ocupacionales[7]. En este tipo de sociedades sedentarias se produjo una simbiosis entre elementos de la civilización indígena y la europea. El mestizaje, la hibridación, la aculturación y la hispanización fueron procesos comunes. El contacto fue mayor aquí que en cualquier otro contexto, produciéndose además un aprovechamiento de las estructuras administrativas y de liderazgo por los españoles[8].

Totalmente diferentes a las anteriores fueron el segundo grupo que menciona Lockhart, estas eran las sociedades nómadas, quienes fueron las que menor densidad de población presentaban. Eran pueblos móviles que erraban por sus zonas de dominio viviendo de la caza y la recolección; la agricultura no era practicada en gran proporción y a lo sumo era de carácter

[6] ELLIOTT, John. «Conquista y colonización en el siglo XVI» en BETHELL, Leslie (ed.). *América Latina Colonial: La América precolombina y la conquista*. Barcelona: Crítica, 1990. p. 136.
[7] LOCKHART, JAMES. «América Latina colonial: población, sociedad y cultura» en BETHELL, Leslie (ed.). *América Latina Colonial*, *Op. Cit.*, pp. 63-65.
[8] MARTÍN FRANCO, Alicia; RODRÍGUEZ MANSO, Nuria. *Op. Cit.*, p. 328.

estacionario. Casi aislados del resto de las sociedades sedentarias y de los blancos, opusieron tenaz resistencia a los españoles por no estar estos acostumbrados al dominio autoritario, ni al asentamiento estable, ni a un sistema tributario, ni a una fuerte diferenciación de estatus. Todo ello generó que, en esos ámbitos, la sociedad indígena permaneciese «más pura en términos étnicos, lingüísticos y en otros sentidos»[9].

La llegada de los conquistadores europeos supuso no solo la arribada de nuevos contingentes humanos, sino lo que era más importante: su cultura. Así mediante la conquista y colonización, los españoles no solo cambiaron las formas de organización sociopolíticas de las sociedades indígenas, sino que en muchas ocasiones se mezclaron con los propios habitantes aprovechando su tipo de organización y empaparon a los indígenas con la imposición de su cultura y sus creencias. Por todo ello, es importante realizar una caracterización de manera sucinta de la sociedad española que arribó en el Nuevo Mundo en 1492. En lo que a nosotros nos interesa para la contextualización de este trabajo, los españoles, o más bien los castellanos, estaban inmersos en una política expansionista que se dilataba desde el siglo VIII y que había logrado, entre otras consecuciones, la finalización de la Reconquista y la anexión de las Islas Canarias. Todo ello, había supuesto la entrada en contacto con diversas etnias y con culturas diferentes a la suya. En la Castilla peninsular, por lo general, estas poblaciones extrañas como la judía y la musulmana fueron aisladas y confinadas en barrios especiales[10], produciéndose una exclusión por elementos principalmente religiosos, por ello el matrimonio entre cristianos españoles y los habitantes no cristianos del país estaba socialmente reprobado y legalmente prohibido[11].

La situación cambió cuando muchos musulmanes y judíos, principalmente bajo coacción exterior, ingresaron en el cristianismo. La Iglesia administraba el sacramento del matrimonio a la pareja unida por las mismas creencias cristianas, aunque los contrayentes tuviesen distinto origen racial[12]. No obstante, a pesar de que las autoridades eclesiásticas señalaban que los cristianos nuevos debían ser aceptados, se continuó mirándolos con recelo y se les acusó de haberse convertido buscando beneficios personales y de continuar ejerciendo su antigua fe: en el caso hebreo es lo conocido como criptojudaísmo[13]. Este clima hizo que la Iglesia comenzase a señalar de la necesidad de vigilar a los conversos para conocer si eran

[9] *Ibid.,* pp. 69-74.
[10] BORGOGNONI, Ezequiel. «Los judíos en la legislación castellana medieval. Notas para su estudio (siglos X-XIII)». *Estudios de Historia de España*, 14 (2012) pp. 52-55.
[11] El Derecho foral de Valencia, por ejemplo, prohibía, bajo amenaza de penas muy severas, el contacto sexual entre personas de distinta religión. Si un cristiano era encontrado con una mora, debería ésta ser paseada desnuda por las calles de la ciudad. Cuando se trataba de una cristiana con moro o judío, eran condenadas ambas partes a la hoguera. En *Ibid.*, p. 57.
[12] KONETZKE, Richard. «Los mestizos en la legislación colonial». *Revista de estudios políticos,* 112 (1960) pp. 113- 117.
[13] PÁRAMO DE VEGA, Laura. «La España de las tres culturas: la convivencia entre judíos, musulmanes y cristianos en la edad media». *Alcaibe,* 11 (2011) pp. 187-188.

cristianos sinceros y que entre la sociedad se iniciara las alusiones hacia la pureza de sangre[14], en referencia a la no mezcla con los conversos sometidos[15], circunstancias que dieron lugar a la extensión de las labores inquisitoriales y a la aparición de una tendencia excluyente como fueron los estatutos de limpieza de sangre[16].

Fuera de la Península, encontramos otro precedente clave a América. Éste concierne a la experiencia que los castellanos habían tenido al entrar en contacto con paganos, que no eran herejes ni renegados, como los mahometanos y judíos, con la conquista y colonización de las Islas Canarias[17]. La doctrina de la Iglesia hizo una esencial distinción entre los habitantes paganos de las Islas Canarias, los guanches, y los antiguos enemigos inconciliables que conocían el Corán o la Ley mosaica. Una bula papal de 1434 ordenó que los canarios conversos tuviesen el mismo estatuto jurídico que los cristianos viejos. La Corona española recogió este principio fundamental y mandó que los canarios bautizados fuesen tratados «como a otros vecinos de las dichas islas cristianos viejos»[18]. Los inmigrantes españoles, que en su mayoría llegaban a las Islas Canarias sin mujeres, se casaban con muchachas nativas sin ningún tipo de problema[19]. No obstante, la situación de los aborígenes no fue tan idílica y mantiene ciertos paralelismos con el caso de los indígenas americanos que veremos posteriormente, así los aborígenes que no se sometían al cristianismo eran normalmente reducidos a la esclavitud, circunstancia de la que tenemos constancia por lo común que se hizo, desde mediados del siglo XV, la llegada a los puertos de la Baja Andalucía de barcos cargados de esclavos, principalmente de dos procedencias: aborígenes de las Islas Canarias a medida que iban siendo conquistadas por Castilla; y africanos de piel negra capturados o comprados por los portugueses en Guinea. Esto ha llevado a autores como Domínguez Ortiz a hablar de que «la esclavitud era un fenómeno frecuente en la España Moderna». Este grupo esclavo, en especial el procedente

[14] Para profundizar sobre la cuestión de Limpieza de sangre consultar: HERNÁNDEZ FRANCO, Juan; RUIZ IBÁNEZ, José Javier. «Conflictividad social en torno a la limpieza de sangre en la España Moderna». *Investigaciones históricas: Época Moderna y contemporánea.* 23 (2003) pp. 35-56; HERNANDEZ FRANCO, Juan. «Permanencia de la ideología nobiliaria y reserva del honor a través de los estatutos de limpieza de sangre en la España moderna». En ÁLVAREZ SANTALÓ, León Carlos; CREMADES GRIÑÁN, Griñán. *Mentalidad e Ideología en el Antiguo Régimen.* Murcia: Universidad de Murcia, 1992. pp. 73-90; DEDIEU, Jean-Pierre. *L'inquisition.* Paris: Fides, 1987. pp. 39-49.

[15] HERING TORRES, Max. «Colores de piel. Una revisión histórica de larga duración» en MOSQUERA, Claudia; LAO-MONTES, Agustín; Garavito, César (Eds.). *Debates sobre ciudadanía y políticas raciales en las Américas Negras.* Bogotá: Montelongo de Swanson, 2008. p. 128.

[16] HERING TORRES, Max. «Limpieza de sangre en España. Un modelo de interpretación» en BÖTTCHER, Nikolaus (coor.). *El Peso de la sangre. Limpios, mestizos y nobles en el mundo hispánico*. México D.F.: El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, 2011. pp. 9-12.

[17] SICROFF, Albert. *Los Estatutos de limpieza de sangre: controversias entre los siglos XV y XVII.* Madrid: Taurus, 1985. p. 221.

[18] RUMEU DE ARMAS, Antonio. *La política indigenista de Isabel la Católica*. Valladolid: Instituto Isabel la Católica de Historia Eclesiástica, 1969. pp. 55-63.

[19] KONETZKE, Richard. «Los mestizos en la…». *Op. Cit.*, pp. 119-120.

de África, será el tercer contingente poblacional que podemos identificar en América. Su estatus como no libre determinará allí su situación tal y como iremos viendo en nuestro trabajo[20].

3. LAS CAUSAS ANTROPOLÓGICAS QUE EXPLICAN EL MESTIZAJE: ASPECTOS SOCIOCULTURALES

En este primer apartado hemos agrupado cuestiones de índole antropológica que vienen a explicar el mestizaje. En primer lugar, analizamos factores ideológicos que proyectados desde la Península Ibérica se extendieron hacia el Nuevo Mundo, entre los que la noción de limpieza de sangre fue el más destacado. La trasferencia a América de este mecanismo de discriminación legal hacia las minorías conversas españolas se reformuló gracias a teorizaciones teológicas y pasó a agrupar a indígenas, negros y mestizos. La vigencia de los estigmas arrojados sobre estos colectivos, a través de la limpieza de sangre, estuvo condicionada por la intensidad de la mezcla fenotípica que produjo una paulatina dificultad en la diferenciación por color entre las distintas etnias e hizo que para la distinción y definición de un individuo, entrasen en juego otras variantes que vamos a ir viendo, tales como el dinero o la calidad.

En segundo lugar, nos adentramos en elementos demográficos que explican la imperiosa necesidad de relaciones mestizas. A través del análisis del patrón de emigración española a Indias resaltamos el reducido peso proporcional que tuvieron las mujeres en comparación con los hombres. Esta situación trató de ser enmendada por medio de legislación real, con un éxito relativo como veremos, lo que supuso una importante cantidad de hombres solteros en América. Al varón español se le sumó el esclavo negro, cuya pauta emigratoria evidenciaba igualmente un déficit de mujeres. Ello trajo como consecuencia la interacción del varón con otros grupos poblacionales entre los que las indígenas fueron su principal objetivo.

Por último, realizamos una caracterización de las relaciones en Indias atendiendo a sus dos variables contrapuestas: relaciones legítimas, frente a relaciones ilegítimas. Ambos tipos de vínculos estuvieron presentes desde el primer momento de la conquista —perdurando de forma importante en el tiempo— y atendieron a cuestiones de distinta índole: las relaciones ilegitimas estuvieron amparadas por las costumbres indígenas, la relajación de las costumbres cristianas y, en cierta medida, el desprecio a la descendencia mestiza; por su parte, las uniones legítimas estuvieron sustentadas en la aprobación desde fechas tempranas del matrimonio interracial, los intereses recíprocos de conquistadores e indígenas y la situación propicia que ofrecía el mundo urbano para tales encuentros.

[20] DOMÍNGUEZ ORTÍZ, Antonio. *Edad Moderna*. Barcelona: Vicens-Vives, 1983. p. 25.

3.1. LA PERCEPCIÓN DE LA RAZA Y EL COLOR DE LA PIEL EN LATINOAMÉRICA: DEL DESCUBIMIENTO AL SIGLO XVII

Durante la conquista de América no sólo se trató de imponer el sistema normativo, económico y cultural de los colonizadores, sino que también se transfirió una gran variedad de esquemas perceptivos que, en la gran mayoría de casos, estuvieron determinados por estereotipos y prejuicios[21]. Los estigmas que existieron en la Península sobre los moriscos y los judeoconversos se proyectaron parcialmente sobre la población del Nuevo Mundo, adaptando los estereotipos a un nuevo contexto sociocultural y geográfico[22]. Por este motivo, a lo largo de las siguientes páginas pretendemos analizar hasta qué punto influyeron estos elementos en la interacción biológica y cultural producida en la América española.

3.1.1. La evolución en la noción de Limpieza de Sangre peninsular

El principal estigma existente en la Península sobre los colectivos conversos, a la altura de finales del siglo XV, tenía que ver con las nociones de limpieza de sangre, a las que ya hemos hecho una breve mención más arriba. Con el fin de impedir a los conversos el acceso a las instituciones del poder y del saber se promulgaron los «Estatutos de limpieza de sangre». Su instauración se inició en el Concejo de Toledo en 1449, para difundirse progresivamente en numerosas instituciones y organismos a lo largo de los siglos XV, XVI Y XVII[23]. Así algunos autores como Ramón Grosfoguel señalaban que la Península Ibérica asistió durante el siglo XV y XVI a lo que él llamaba un «proto-racismo», con prácticas «genocidas» contra «las poblaciones musulmanas y judías»[24]. El mismo sistema, como mecanismo de discriminación, fue sin embargo tachado de racista por otros autores. Ello es el caso de Albert Sicroff, quien hablaba de que en los Estatutos existe un «sentimiento racista» y así, a lo largo de su trabajo, utilizó dicho termino para referirse a la doctrina de limpieza[25].La Idea es igualmente compartida por Domínguez Ortiz, quien la consideraba como «puro racismo» [26] o Cuart Moner que la definía como «antisemitismo» o «auténtico racismo»[27].

Hering Torres señalaba que, con el transcurso de los siglos, a través de la limpieza de sangre, el sentimiento anticonverso clásico fue objeto de una metamorfosis: de un «sentimiento anticonverso religioso» se transformó en un «sentimiento anticonverso religioso-racial». El

[21] HERING TORRES, Max. «Colores de piel…». *Op. Cit.,* p. 127.
[22] STOLCKE, Verona. «Los mestizos no nacen, sino que se hacen». en COELLO, Alexandre; STOLCKE, Verona (ed.). *Identidades Ambivalentes en América Latina (Siglos XVI-XXI),* Barcelona: Bellatera, 2007. p. 14.
[23] HERING TORRES, Max. «Raza: variables históricas». *Revista de Estudios Sociales,* 26 (2007) pp. 19-20.
[24] GROSFOGUEL, Ramón. «El Concepto De «Racismo» En Michel Foucault Y Frantz Fanon: ¿teorizar desde la zona del ser o desde la zona del no-ser»? *Tabula Rosa,* 16 (2012) pp. 81-83.
[25] SICROFF, Albert. *Op. Cit.,* p. 47.
[26] DOMÍNGUEZ ORTIZ, Antonio. *Los judeoconversos en España Moderna*. Madrid: Mapfresa, 1993. p. 138.
[27] CUART MONER, Baltasar. *Colegiales mayores y limpieza de sangre durante la Edad Moderna*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1991. pp. 43-47.

concepto de limpieza desplazó parcialmente la religión como criterio de diferenciación y, por primera vez en la historia europea, el término raza, fundamentado en la estructura de pensamiento de la limpieza de sangre, comenzó a significar, en los siglos XVI y XVII, tener un «defecto», una «tacha», una «mácula» en la ascendencia; en otras palabras, siendo cristiano tener ascendencia judía o musulmana. Para que sirva de ejemplo podemos señalar el caso del filólogo Sebastián de Covarrubias, quien a principios del XVII lo definía de la siguiente manera en el *Tesoro de la lengua castellana o española* (1611): «raza […] en los linages se toman en mala parte, como tener alguna raza de Moro o Judio»[28].

A la luz de este balance se evidencia que, a partir de los procesos de asimilación y aculturación forzosa mediados por las conversiones, la otredad de los judíos y de los musulmanes se había desvanecido progresivamente; es decir, el reconocimiento del otro como un individuo diferente, que no forma parte de la comunidad propia se había diluido. Dichos grupos religiosos se habían convertido en cristianos; por ello, su diferencia sólo podía rastrearse a través de categorías genealógicas e imaginarios sobre el «linaje» y la «raza» que permitieran relacionar a las personas con descendientes no cristianos[29]. En este contexto, la utilización del término raza no corresponde a una categoría de las ciencias naturales para catalogar a la humanidad en diferentes agrupaciones, ese fenómeno solo lo observamos a partir del XVIII[30]. De esta manera, el llamado «sentimiento anticonverso religioso-racial» expresa la unión difusa entre la argumentación de la limpieza de sangre con el origen racial y la pertenencia religiosa[31].

3.1.2. La traslación de los estigmas peninsulares hacia América

En América, una primera determinación que podemos realizar a la llegada de los europeos es que el rechazo de los españoles por los indios fue mínimo, limitándose a un repudio de tipo cultural-religioso. En palabras del historiador John H. Elliott: «En el siglo XVI […] era el cristianismo y la civilidad, antes que el color, lo que diferenciaba principalmente al español del indio a los ojos del primero» [32]. Sin embargo, la paulatina entrada en cristiandad, tanto de indios como de negros, como la extensión del fenómeno del mestizaje influyó en el siglo XVI

[28] En España cualquier persona, sin importar su estamento, podía estar manchada con una ascendencia judía o musulmana perdiendo así su prestigio social. De hecho, los campesinos en España se jactaban muchas veces de su «linaje puro» a pesar de no pertenecer a la nobleza; preferían entonces ser campesinos «puros» y no «nobles infectos». «Yo soy un hombre/aunque de Villa Casta/ limpio de sangre/ y jamás de hebrea o mora manchada» escribía Lope de Vega, en 1614, época muy cercana a Covarrubias. Texto recogido a partir de HERING TORRES, Max. «Raza»: Variables históricas». *Revista de Estudios Sociales,* 26 (2007) p. 20.

[29] HERING TORRES, «Colores de piel. Una revisión histórica…», *Op. Cit.,* pp. 128-130.

[30] En referencia a esta evolución del racismo durante el siglo XVIII y XIX es de interés la obra de ARENDT, Hannah. *Los Orígenes del Totalitarismo*, Madrid: Taurus, 1998. En particular el capítulo «El pensamiento racial antes del Racismo», pp. 143-164.

[31] HERING TORRES, Max. «Limpieza de Sangre: ¿Racismo en la edad moderna?». *Tiempos modernos: Revista Electrónica de Historia moderna*, 4/5 (2003) pp. 14-16.

[32] ELLIOTT, John. «Mundos parecidos…», *Op. Cit.,* pp. 11-14.

y XVII para dar un nuevo significado a la antigua limpieza de sangre peninsular [33]. La transferencia al Nuevo Mundo de la idea de la limpieza de sangre partió, desde luego, de un principio de control y orden social, político y religioso de las provincias de ultramar por parte de la Península[34]. Para entender cómo se justificó discursivamente la relación entre limpieza de sangre, color y raza en América debemos de tener en cuenta el origen converso de negros e indígenas. E incluso de estos últimos se llegó a discutir sí descendían de los judíos. Según el cronista fray Pedro Simón (1574-1628): «los indios de estas tierras se originan y tienen su principio en las diez tribus de Israel que se perdieron»[35]. Aunque la teoría sobre el origen judío de los indígenas fuera refutada por otros teólogos como José de Acosta (1540-1600), dicha presunción operaba como trasfondo idóneo para transferir dispositivos de discriminación. De esta forma, uniendo el origen converso o judío, los pueblos conquistados fueron situados en una posición natural de inferioridad y, en consecuencia, también sus rasgos genotípicos, así como sus descubrimientos mentales y culturales[36].

Igualmente, para el siglo XVII, el color negro ya poseía un poder simbólico, pues en el Antiguo Testamento se encontraban mitos fundacionales que más adelante se articularían con el color. En el Génesis, Dios maldice a Cam, hijo de Noé: «Maldito Canaán, siervo de los siervos de sus hermanos será»[37]. Aunque en el Génesis no se mencione el color de piel, en el siglo VII el arzobispo Isidoro de Sevilla entrelazó la esclavitud de los cananeos con su color negro, como una especie de pena por su pecado[38]. La idea fue recogida por autores como Alonso Sandoval (1576-1652), quien consideraba al color negro un tizne y una mancha, y lo describía como un «sambenito de los negros»: «como marca de que descendían de un hombre que se había de burlar de su padre con tanto atrevimiento». Esta teoría muestra cómo se amalgamaron planteamientos teológicos para justificar la inferioridad de la población de origen africano. Por ello, estos preceptos tenían un sustento teológico y debían considerarse como una verdad incuestionable. En este sentido, el color negro representó un código de significado diferencial para justificar la inferioridad social y la sumisión moral.

La finalidad de Acosta y Sandoval era demostrar un «determinismo hereditario» en términos teológicos que, de antemano, hacía fracasar cualquier proceso de asimilación

[33] ALMARZA VILLALOBOS, Rafael. «La limpieza de sangre en el Colegio de Caracas a finales del siglo XVIII». *Fronteras de la Historia*, 10 (2005) p. 306.
[34] Para autores como LÓPEZ BELTRÁN, Carlos. «Sociedad y Temperamento. Pureza y mestizajes en las sociedades de castas americanas» en GORBACH, Frida (Ed.). *Saberes locales: ensayos sobre historia de la ciencia en América Latina.* Zamora: Colegio de Michoacan, (2008), se trataba con estas nociones de preservar para los españoles el monopolio de la riqueza, de los privilegios y la explotación del trabajo ajeno. Para ello, se desplazó un recurso ideológico al alcance inmediato de los españoles: la pureza de sangre.
[35] HERING TORRES. «Colores de piel. Una revisión…», *Op. Cit.*, pp. 135-136.
[36] QUIJANO, Aníbal. «Colonialidad y modernidad/racionalidad». *Perú Indígena*, 13/29 (1992) pp. 202-203.
[37] «Génesis». *La Santa Biblia.* Utah: Iglesia de Jesucristo de los Santos, 2009, p. 16. Véase capítulo 9, versículos 25-27.
[38] HERING TORRES, Max. «Color, pureza, raza: la calidad de los sujetos coloniales». *Historia Crítica*, 45 (2011) pp. 34-37.

cultural[39]. Lo paradójico de la misión era que, mediante el bautismo, se postulaba un sacramento de integración religiosa mientras que, en la práctica social, dicha integración resultaba inconclusa. Esto se ve claramente en el sistema de limpieza de sangre, que excluía «*from public and religious posts*» a toda persona de color o de linaje maculado[40], incluyendo dentro de estos no sólo a los descendientes de judeoconversos y moriscos sino también, posteriormente, a los africanos, la población indígena, sus descendientes y las mezclas de estos grupos[41]. La diferenciación era igualmente observable en el sistema de tributación colonial, diseñado con base en el color de la piel: los hombres negros libres y los indios estaban obligados a tributar, mientras los considerados «blancos» o «mestizos» estaban exentos de esa carga fiscal. Por esta razón el blanqueamiento representaba una vía de ascenso social, dado que la blancura de la piel facilitaba el acceso a una variedad de oficios y traía consigo la exención tributaria[42].

Sin embargo, en la medida en que la mezcla «fenotípica» se intensificaba en la sociedad colonial, la diferenciación por medio del color se fue convirtiendo en algo realmente difuso[43]. Las fronteras del color perdieron nitidez, y el control social se hizo cada vez más difícil, al igual que el preservar las jerarquías de raza en un contexto en el que ellas estaban amenazadas por la proliferación de muy distintas apariencias fenotípicas y de movilidad social tanto ascendente como descendente[44]. Como decía Ilona Katzew: «la apuesta es a fijar identidades en un contexto cada vez más fluido, donde resulta difícil definir y jerarquizar de una manera precisa e indudable»[45].

Como consecuencia, se puede afirmar que el color no era siempre observable y que no era la única premisa para considerar el estatus de una persona[46]. La categoría social estaba entrelazada con dos principios rectores de la sociedad colonial: la «calidad» y la «limpieza».

[39] HERING TORRES. «Colores de piel. Una revisión…», *Op. Cit.*, pp. 136-140.
[40] MARTÍNEZ, María Elena, *Op. Cit.*, p. 490.
[41] MARTÍNEZ, María Elena. «The black blood of New Spain: Limpieza de Sangre, Racial Violene, and Gendered Power in Early Colonial Mexico». *The William and Mary Quarterl*, 63/3 (2004) pp. 479-485.
[42] MÖRNER, Magnus. *La mezcla de razas en la Historia de América Latina*. Buenos Aires: Paidós, 1969. pp. 60-65.
[43] SALINERO, Gregorio. «Mobilité et identités dans les etudes de la relation Espagne- Amérique (XVIe-XVIIIe siècles). En SALINERO, Gregorio (coor.). *Mezclado y sospechoso: movilidad e identidades, España y América (siglos XVI-XVIII)*. Madrid. Casa Velázquez, 2000. pp. 3-22.
[44] PORTOCARRERO MAISCH, Gonzalo. «La Utopía del blanqueamiento y la lucha por el mestizaje» en GRIMSON, Alejandro; BIDASECA, Karina (Coor.). *Hegemonía Cultural y Políticas de la Diferencia*. Perú: CLACSO, 2013. pp. 168-169.
[45] En KATZEW, Iliona. *La Pintura de Castas*. México: Turner, 2004. pp. 201. Recogido a partir de PORTOCARRERO MAISCH, *Op. Cit.*, p. 171.
[46] La invención de la categoría de color, como la más visible indicación de raza y luego en el XVIII simplemente como un equivalente de ella, tanto como la invención de la categoría de blanco, fueron inventos británicos, ya que no hay huellas de esas categorías en las crónicas y otros documentos de los primeros cien años de colonialismo ibérico en América. Para el caso británico existe una extensa bibliografía siendo el caso más famoso el de ALLEN, THEODORE, *The Invention of White Race.*2 vol. Londres: Hardvard University, 1994. En dicha obra, en especial de pp. 3-30, se relaciona el surgimiento de un «system of racial slavery» a raíz de las circunstancias propias de la Corona inglesa en las primeras fases de la conquista americana, con la restricción de acceso al capital humano africano, la utilización de mano de obra de colonos y la situación que los ingleses se encontraron en Virginia. Este origen del racismo en las colonias inglesas es igualmente recogido por GÓMEZ PELLÓN, Eloy. «On Alternity in Peru: indigenous and mestizo populations». En MÁCHA, Premysl; GÓMEZ PELLÓN, Eloy (Ed.). *Masks of Identity: Representing and Performing Otherness in Latin America*. Cambridge: Cambridge Scholars publising, 2014. p. 17.

Para comprobar la limpieza se debía gozar de buena reputación, es decir, de buena fama y opinión en la sociedad, de modo que los conocidos validaran dicha limpieza con sus testificaciones. Por ello, la calidad, el color y la limpieza dependían de las posibles relaciones de amistad o de la eventual animadversión de una comunidad. Asimismo, la limpieza estaba condicionada por «no tener raza» y con categorías morales como que el personaje y sus ascendientes no hubieran incurrido en el delito de herejía ni hubieran causado «escándalo público» punible por autoridades eclesiásticas o civiles[47]. Importante «no era ser realmente blancos […] sino escenificarse socialmente como blancos y ser aceptados como tales por los estratos sociales más preeminentes» en palabras de Castro-Gómez[48].

Otro elemento que ayudaba en gran medida a comprobar la reputación y el prestigio de una persona era el dinero. Autores como Portocarrero señalaban que el éxito económico de los de abajo permitía limpiar su mancha, su ascendencia originaria, por lo que en la sociedad americana imperaba de forma muy importante el poder del dinero. La jerarquización racial no era pues tan rígida como podría imaginarse. La utopía del blanqueamiento reconciliaba la tensión entre la inmovilidad de la adscripción racial y la fluidez de la estratificación basada en el trabajo y el dinero. Entonces el sistema resultaba expresivo de una sociedad donde la voluntad de jerarquizar convive con la democratización de las oportunidades económicas. Se trataba de una sociedad distinta a la europea, donde el valor del dinero tuvo un peso mayor que el linaje o el estatus, y este elemento y no otros, supone el principal vehículo de movilidad social y de la configuración de la «calidad» de un individuo[49].

3.2. LA ESCASEZ DE MUJERES BLANCAS Y NEGRAS: HECHO CLAVE

Una importante determinación histórica del mestizaje hay que atribuirla al hecho de que los españoles no constituían una sociedad civil plena en el momento de su llegada al Nuevo Mundo. En realidad, los que entraron primero al Nuevo Mundo eran hombres solos, a los que acompañaban muy pocas o ninguna mujer de su mismo origen, de manera que, en lo fundamental constituían lo que Fabregat llamaba «cultura de conquista»[50]. Como hombres que llegaban solos y enrolados en expediciones de conquista, su estabilidad sobre el terreno en materia de uniones conyugales era más bien efímera y, podríamos verlos más como «hombres

[47] LÓPEZ BELTRÁN, Carlos. «Sangre y temperamento. Pureza y mestizajes en las sociedades de castas americanas». En GORBACH, Frida; LÓPEZ-BELTRÁN, Carlos (Eds.), *Saberes locales: ensayos sobre historia de la ciencia en América Latina*. Zamora, Michoacán: El Colegio de Michoacán, 2008. p. 291.
[48] CASTRO-GÓMEZ, Santiago. *La hybris del punto cero. Ciencia, raza e Ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Pontifica Universidad Javeriana, 2005. pp. 70-71.
[49] PORTOCARRERO MAISCH, *Op. Cit.*, p. 169.
[50] ESTEVA FABREGAT, Claudio. «Mestizaje y aculturación» en PEASE, Franklin (Dir.). *Historia General de América Latina: El Primer contacto y la formación de nuevas sociedades*. Madrid: Trotta, 2000. pp. 320-322.

de frontera» que como hombres de sociedad civil prontos a integrarse en familias estables con las indígenas [51].

Por ello, la ausencia de mujeres españolas en la conquista americana conforma una temática particular. Así lo indicaban diversos especialistas, entre los que podríamos citar a Pablo Rodríguez Jiménez o Alberto Salas. Jiménez señalaba que las mujeres europeas solo se embarcaron hacia América cuando la conquista militar hubo terminado[52]; por el contrario, Alberto Salas, hablaba de que al menos desde el tercer viaje de Colón en 1498 ya existiera presencia de mujeres españolas en las nuevas tierras y de que estas estuvieran presentes en algunas expediciones como las de Cortes en México (1519-1521). Sea como fuere, el propio Salas reconocía que el número de mujeres no era representativo y, en la mayoría de los casos, las empresas de exploración y conquista fueron exclusivamente masculinas[53], siendo definido el patrón de emigración a América en estas primeras décadas por autores como Gregorio Salinero, quien caracteriza principalmente tres tipos: «celui du conquistador; celui du détenteur d´une encomienda; et […] l´officier au service de sa majesté»[54].

Incluso después de la conquista, y a lo largo de todo el siglo XVI, de los cerca de 200.000 españoles que cruzaron el océano[55], solo un limitado número fueron mujeres —se calcula según estadísticas del alemán Richard Konetzke que en torno al 10% en la primera mitad del siglo XVI— y es comprensible que el mayor número de éstas lo hizo en la segunda mitad del siglo y hacia las grandes ciudades, en el momento donde se les brindaba mayor seguridad[56]. De esta forma, en el catálogo de Rubio y Moreno de 1540 a 1575 las mujeres alcanzaron el 23 por 100, cifra que continúo subiendo en los años venideros. Aún con todo ello, esto dejaba un superávit de hombres muy importante entre los colonos españoles de los primeros momentos de la conquista[57].

El paulatino crecimiento del peso proporcional de las mujeres en el nuevo mundo fue consecuencia de diversos factores, entre los que se encontró la incentivación a su traslado por parte de la Corona, quien no estaba dispuesta a tolerar el abandono de esposas en España al

[51] RODRÍGUEZ, Huáscar. *Op. Cit.*, pp. 218-220.
[52] RODRÍGUEZ JIMÉNEZ, Pablo. «Sangre y mestizaje en la América Hispánica». *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura,* 35 (2008) p. 283.
[53] SALAS, Alberto. «El mestizaje en la conquista de América» en DUBY, Georges; PERROT, Michelle (Dir.). *Historia de las Mujeres: Del Renacimiento a la Edad Moderna.* Madrid: Santillana, 1992. p. 539.
[54] SALINERO, Gregorio. « Aux indes ! Motivation et condition des migrations entre l´Espagne et les Indes, XVIe-XVII. Siècles » en MOATTI, Claudia. (ed.) *Le monde de l´itinérance en Méditerranée d l´antiqué a l´e epoque moderne.* Roma: École française de Rome, 1999. p. 416.
[55] ZUÑIGA, Jean Paul. *Espagnols D'Outre-mer.* París: École des Hautes Études en Sciences Sociales, 2002. pp. 28-38.
[56] KONETZKE, Richard: «Legislación sobre inmigración de extranjeros en América durante la época colonial». *Revista de Indias*, 11 (1945) pp. 269-70.
[57] Datos y estadísticas obtenidas a partir de MURIEL, Josefina. *Las mujeres de Hispanoamérica: época colonial.* Madrid: Mapfre, 1992. p. 307.

tiempo que los colonizadores se comprometían en las Indias en múltiples relaciones ilícitas[58]. Para ello, la política de población seguida por los reyes para conservar e incrementar la vida hispanoamericana dio lugar a una legislación específica con relación a las mujeres[59]. No obstante, existían importantes trabas a la marcha de mujeres ibéricas hacia los territorios americanos, siendo una limitación importante las cuestiones económicas. De hecho, conocemos los esfuerzos de muchos peninsulares por llevar a sus esposas, hijas y otras mujeres de la familia a América a través de la correspondencia. El problema de esta especie de cadena migratoria era, en muchas ocasiones, la imposibilidad de pagar el viaje de las esposas con sus necesarios acompañantes y solo los más beneficiados en el reparto de las encomiendas podían costear su traslado[60].

El hecho de que los encomenderos fueran de los pocos capaces de llevar mujeres peninsulares a América trajo como consecuencia que la inmensa mayoría de las mujeres que arribaban al Nuevo Mundo lo hacían ya casadas, puesto que se trataba de las esposas de estos con los que habían contraído matrimonio en la Península[61]. El traslado de jóvenes peninsulares solteras hacia el Nuevo Mundo era igualmente más complicado. Solo era posible mediante un permiso real y la autorización de la Casa de Contratación a fin de evitar que fueran mujeres calificadas de «mala vida»[62]. Por ello, las mujeres blancas al llegar al Nuevo Mundo fueron acaparadas por la élite de los conquistadores, de manera que los soldados compulsados por la necesidad biológica acudieron hacia las mujeres indias y negras vírgenes[63].

Todo ello explica que el proceso de mestizaje fue, principalmente, llevado a cabo entre hombres españoles y mujeres indígenas durante las primeras décadas de la conquista, en palabras de Alberto Salas: «en oposición a la conducta del hombre, que en Indias abandona muchas obligaciones y se olvida de la mujer e hijos que dejó en España, la mujer española actuó en el sentido absolutamente inverso»[64] ya que tenía un amplio mercado de peninsulares entre

[58] LAVRIN, Asunción. «La mujer en la sociedad colonial hispanoamericana». En BETHELL, Leslie (ed.). *América Latina Colonial: población, sociedad y cultural*. Barcelona: Crítica, 1990. p. 114; SALINERO, Gregorio. «Aux indes! Motivation…», *Op. Cit.*, pp. 410-144.

[59] Tenemos diversos ejemplos de ello, como las capitulaciones de colonización dadas al Almirante por los Reyes Católicos en su tercer viaje, donde se estipulaba que al lado de los 330 compañeros debían ir 30 mujeres. Véase *Ibid*., pp. 310-312.

[60] RODRÍGUEZ JIMÉNEZ, Pablo *Op. Cit*, p. 186.

[61] CHACÓN JIMÉNEZ, Francisco Chacón; HENÁNDEZ FRANCO, Juan; GARCÍA GONZÁLEZ, Francisco. *Familia y Organización social en Europa y América, siglos XV-XX*. Murcia : Universidad de Murcia, 2007. pp. 255-257.

[62] Para obtener el permiso de embarque una mujer tenía que presentar pruebas de ser cristianas viejas, no procesadas por la Inquisición y evidencias que justificaran el honesto propósito del viaje, tales como ir a casarse en matrimonios concertados de antemano o acudir al llamado de algún familiar cercano que tuviera medios para sostenerla. Véase una visión profunda sobre la cuestión en SALINERO, Gregorio. «Sous le régime des licences. L´identifiation des migrants vers les Indes espagnoles, XVIe, XVIIe siècles» en MOATTI, Claudia. (Ed.) *Le monde de l´itinérance en Méditerranée d l´antiqué a l´e epoque moderne*. Roma : École française de Rome, 1999. p. 345-349 ; MURIEL, *Op. Cit.*, pp. 310-312.

[63] GUERRERO VINUEZA, Gerardo. «El otro oro en la conquista de América: las mujeres indias, el surgimiento del mestizaje». *Estudios Latinoamericanos*, 22 (2008) p. 13.

[64] CHACÓN JIMÉNEZ, Francisco Chacón; HENÁNDEZ FRANCO, Juan; GARCÍA GONZÁLEZ, Francisco. *Op. Cit*, pp. 257-258.

los que elegir, por lo que solo participó en esta mezcla de razas de manera normalmente involuntaria en estos primeros años de conquista[65]. Aun así, con el paso del tiempo, tenemos evidencias de relaciones voluntarias y matrimonios, pero resulta evidente que el mestizaje como gesto voluntario lo realizó, principalmente, el varón español[66].

Por su parte, la situación del colectivo africano en Indias adoleció igualmente de un patrón de llegada particular. Los primeros negros, de los cuales muchos tomaron parte en la conquista, eran generalmente ladinos, es decir, formados en España y de lengua española[67]. Sin embargo, pronto fueron importados directamente del África negra esclavos y mano de obra. Un elemento fundamental de esta mano de obra negra radica en la estructura cuantitativa de la inmigración forzosa de los africanos. Tal vez hubo, en la primera generación de esclavos que llegó, tres veces más hombres que mujeres. Fue inevitable, en estas circunstancias, que los esclavos negros hicieran grandes esfuerzos para poder satisfacer sus necesidades sexuales pese a las dificultades impuestas por la esclavitud. Desde luego, existen indicaciones de que los negros, lo mismo que los españoles, ejercían una atracción sexual mayor en las indias de la que ejercían los mismos indios. La explicación a esto, además del posible factor sexual y sociológico[68], respondía indudablemente a una motivación social. Esperaban las indias que «los frutos de semejantes uniones podrían ser libres de las pesadas obligaciones de los indios sin heredar tampoco aquellas de sus padres esclavos» en palabras de Mörner[69].

3.3. LA CONFIGURACIÓN DUAL DE LAS RELACIONES MESTIZAS

Las relaciones interraciales producidas en América, durante los dos primeros siglos de dominación colonial, estuvieron marcadas por un carácter dicotómico. Por una parte, nos encontramos con relaciones que hemos denominado «legítimas», en tanto que desde época de la conquista se produjeron matrimonios legales —ya sean en un primer momento regulados por las tradiciones consuetudinarias indígenas, y poco tiempo después por el derecho civil y canónico—, siendo reconocido, igualmente, el matrimonio de los esclavos como consecuencia de la pervivencia de la codificación medieval española que lo amparaba.

---

[65] Cabe recordar que, en regiones fronterizas de Chile, durante la larga guerra contra los araucanos, la mujer española se convirtió en un importante botín de guerra. Convertirlas en sus sirvientas y amantes era una especie de venganza hacia los españoles por parte de estos pueblos indígenas. Véase *Ibid*., p. 263

[66] SALAS, Alberto. *Op. Cit*., pp. 543-545.

[67] Los llamados indios ladinos son aquellos que, en época de conquista, tuvieron mayores oportunidades para su integración social frente a los esclavos de plantaciones o de minas. Los ladinos estaban en la empresa de conquista convertidos en auxiliares de los europeos lo que les ofreció buenas recompensas por su trabajo. Véase MARTÍNEZ MONTIEL, Luz María. *Negros en América.* Madrid: Mapfre, 1992. p. 99.

[68] MIRES, Fernando. *En nombre de la Cruz, discusiones teológicas y políticas frente al holocausto de los indios.* Buenos Aires: Araucaria, 2006. pp. 133-134.

[69] MÖRNER, Magnus. *Estado, razas y cambio social en Hispanoamérica colonial.* México: Secretaría de educación pública, 1974. pp. 43-44.

Sin embargo, autores como Sánchez Albornoz hablaban de una sociedad colonial donde se produjo una «relajación en las costumbres sociales y sexuales», y en donde formas de conducta que previamente se consideraban inaceptables para ambas sociedades, se convirtieron en rutina, afectando principalmente a las mujeres[70]. Esta relajación de las costumbres de la que hablaba Albornoz es lo que hemos conceptualizado como «relaciones ilegítimas». Dichas relaciones comenzaron desde el momento en que Colón atisba tierra, y estuvieron amparadas en la mentalidad polígama indígena, siendo su proyección en el tiempo muy continuada.

La situación es relativamente estable hasta el giro hacia la sociedad esclavista que se produce solo a fines del siglo XVIII cuando la Corona apostó por ello como muestra, desde 1803, la prohibición total por parte de las autoridades de casamientos interraciales[71]. Hasta entonces, nada impidió el trasvase racial a través de contactos de todo tipo[72].

3.3.1. Las relaciones ilegítimas

En este punto hacemos un repaso por las principales formas de contacto y convivencia ilegítimas bajo las que se articularon las relaciones de mestizaje en la América colonial. Se trataba de un proceso ya observable en la época, como ha quedado registrado por autores como el jurista español Solórzano de Pereira (1575-1653): «lo más ordinario es que nacen de […] punibles ayuntamientos, porque pocos españoles de honra hay que se casan con indias o negras el cual defecto de los natales los hace infames, por lo menos infame facto»[73].

En primer lugar, debemos mencionar la práctica de la poligamia existente entre los indios. Ésta estaba extendida entre el mundo indígena, especialmente entre los caciques y principales[74], ya que el pueblo apenas la conocía, contentándose con una sola mujer[75]. Esta mentalidad era, por tanto, favorable a la llegada de nuevos contingentes humanos y a los encuentros sexuales con ellos sin que se produjesen cambios susceptibles en su modo de organización social[76]. De esta forma, los hombres europeos que llegaban a América se encontraron con un clima favorable por parte de la multitud de mujeres y hombres, pues no existía entre ellos una mentalidad monógama[77]. Los conquistadores comenzaron a tener muchos

[70] LAVRIN, Asunción. *Op. Cit.*, p. 131.
[71] HERNÁNDEZ GONZÁLEZ, Manuel. «La Sociedad de la América Española» en AMORES CARREDANO, Juan (coor.). *Historia de América*. Barcelona: Ariel, 2006. pp. 402-406.
[72] TARACENA, Luis Pedro. «Formas de administración en las sociedades precolombinas y coloniales de América Hispana». *Revista Centroamericana de Administración Pública*, 2 (1982) pp. 22-30.
[73] HERNÁNDEZ SÁNCHEZ, Mario. *Historia de América*. Vol. II. Madrid: Alambra, 1981. p. 119.
[74] Tanto en la sociedad azteca, como en la inca, la poligamia estaba ampliamente extendida entre la clase alta, y ello abría una brecha de movilidad social para ciertas mujeres como, por ejemplo, las jóvenes bellas que eran elegidas para ser concubinas de los nobles y de los guerreros incas.
[75] BERMÚDEZ DE CASTRO, Salvador. «La Iglesia en la América Española». *Ateneo de Madrid*, (1892) p. 37.
[76] ESTEVE FABREGAT, Claudio. «Mestizaje y aculturación…», *Op. Cit.*, pp. 320-322.
[77] GUERRERO VINUEZA, Gerardo. *Op. Cit.*, p. 4; RODRÍGUEZ, Huáscar. *Op. Cit.*, pp. 31-32.

hijos en relaciones sexuales esporádicas, incluso llegándose a practicar la poligamia entre los propios peninsulares[78].

Conviene, no obstante, resaltar que la generalidad de las uniones de españoles con indias eran amancebamientos, más o menos perdurables. Esto afectó completamente a la estructura familiar tanto de los europeos como de los indígenas. Junto al núcleo «legítimo», es decir, la esposa blanca y sus hijos, convivía el núcleo «no legítimo», es decir, la manceba india y sus hijos naturales[79]. La situación de amancebamiento tuvo sus orígenes desde la propia conquista, cuando muchas mujeres indias siguieron a los conquistadores peninsulares, a quienes dieron hijos mestizos[80]. Sin embargo, en muy pocas ocasiones el señor reconocía a estos hijos naturales, lo cual le podía traer nada más que complicaciones a los ojos de la sociedad católica[81].

En el caso de los negros esclavos, las relaciones de los negros con etnias diferentes a las suyas se movieron normalmente en el terreno de la ilegitimidad[82]. La incorporación masiva de esclavos bozales[83], traídos directamente de África, hizo del mestizaje un proceso progresivo que se generalizó con la convivencia y el trato íntimo entre esclavos y amos y entre esclavos e indígenas. El abuso sexual era harto frecuente debido a que los propietarios consideraban a sus esclavas como piezas de su propiedad susceptibles de ser usadas[84]. Las alianzas entre esclavos y amos eran suficientemente frecuentes como para dar lugar a un tipo de supervisor en las plantaciones y haciendas, estos eran los capataces o mayorales que no eran otros que los hijos del amo, producto de su unión con negras esclavas[85] . Pero no solamente fueron dueños de esclavos la población blanca. En el proceso colonial, desde fines del siglo XVI, se autorizó la tenencia de esclavos como privilegio de los indios principales, privilegio que más tarde se extendió a los indios plebeyos y a los que vivían en las ciudades. El negro como esclavo de los indios tuvo su contrapartida en condiciones inversas: cuando el negro llegó a esclavizar al indio; esto por supuesto solamente se dio en los casos en que los negros ladinos actuaron como auxiliares del conquistador. Por ello, la relación entre amos y esclavos entre estos indios y negros fue igual que la que ejercieron los españoles, teniendo muchos hijos con sus esclavas.

[78] LAVRIN, Asunción. *Op. Cit.*, pp. 132-135.
[79] QUIJADA, Monica; BUSTAMANTE, Jesús. «Las mujeres en Nueva España: orden establecido y márgenes de actuación» en DUBY, Georges; PERROT, Michelle (Dir.). Historia de las Mujeres: Del Renacimiento a la Edad Moderna. Madrid: Santillana, 1992. pp. 617-620.
[80] LOCKHART, James. «La formación de la sociedad hispanoamericana». En MOYA PONS, Frank; PEASE GARCÍA, Franklin (Ed.). *El primer contacto y la formación de nuevas sociedades.* Madrid: Trotta, 1999. p. 335; MARTÍN FRANCO, Alicia; RODRÍGUEZ MANSO, Nuria. *Op. Cit.*, p. 330.
[81] QUIJADA, Mónica; BUSTAMANTE, Jesús. *Op. Cit.*, p. 621.
[82] Véase anexo número 7. 3 para adquirir visión sobre las tasas de ilegitimidad.
[83] Por negro bozal entendemos el nombre con el que se designaba a los negros recientemente traídos de África, los cuales no comprendían nada, en referencia al idioma, costumbres y ordenes que se les daba. Véase: SIFUENTES DE LA CRUZ, Luis Enrique. *Las Murallas de Lima en el proceso histórico del Perú.* Lima: Concytec, 2004. p. 160.
[84] FREDERICK, Bowser. *The African Slave In Colonial*. Peru: Santanford, 1974. pp. 256-271.
[85] MARTÍNEZ MONTIEL, Luz María. *Op. Cit.* pp. 106-108.

En general, sería un error pensar en contactos extramatrimoniales como consecuencia de la conquista. La situación de ilegitimidad fue lo que se generalizó en la América española durante los dos siglos estudiados e incluso posteriormente. Ciertamente, el contubernio en sus formas diversas había de perdurar como una forma habitual de uniones interétnicas en Indias. En el siglo XVIII, los viajeros Jorge Juan y Antonio de Ulloa nos narran como en el Perú el concubinato fue tan frecuente «como si fuera una cosa lícita». A su vez, esto ayuda a explicar la actitud discriminatoria de la sociedad y en cierto grado de la Iglesia y del Estado hacia individuos de origen racialmente mixto por suponerles entonces ilegítimos[86], ya que, a lo largo de toda la época colonial, se conforma una equivalencia entre ilegitimidad y mestizaje, siendo la ilegitimidad inseparable de la mezcla racial[87].

A pesar de que más de la mitad de la población era ilegítima, la ilegitimidad era vista por la Iglesia y el Estado como una infamia, una mancha o un defecto. Tanto el derecho canónico como el derecho civil discriminaban a los niños nacidos ilegítimos quienes no podían ser ordenados curas o asumir cargos en la burocracia real o en el gobierno municipal hasta finales del siglo XVI[88]. Todo ello deja ver una de las principales características de los mestizos, como suele ser su carácter ilegítimo y una discriminación por esto[89], lo que debemos de relacionarlo con la importancia que se le prestaba en España al linaje[90] y a los descendientes legítimos[91]. Por ello, no se despreciaban tales matrimonios por motivos de discriminación racial hacia el cónyuge nativo o negro, y no se experimentaba ninguna aversión contra el connubio con mujeres de otras razas[92], hecho que produjo la no detención del proceso de mestizaje que continuó desarrollándose bajo cauces de ilegitimidad.

Pero la discriminación hacia el mestizo no procedía tan solo desde los círculos peninsulares. Cuando el mestizo nacía de una unión casual, violenta o por atracción, tenida al margen del control de las instituciones indígenas era estigmatizado y marginado. Las mujeres indígenas solteras que tenían hijos mestizos con padres ignorados eran a menudo repudiadas por su comunidad, especialmente cuando eran hijas de jefes que no habían dado su consentimiento a la unión sexual y no recibían a cambio contraprestaciones políticas por parte

[86] MÖRNER, Magnus. *Estado, razas … Op. Cit.,* p. 15.
[87] Autores como ALTMAN, Ida. *Emigrants and Society: Extremadura and Spanish America in the Sixteenth.* Berkeley: University of California Press, 1989, señalaban que la unión con las indígenas de América prolongaba simplemente la práctica generalizada de la descendencia ilegítima existente en la sociedad española peninsular.
[88] SALAS, Alberto. *Op. Cit*., p. 547.
[89] KONETZKE, Richard: «Legislación sobre…». *Op. cit*. pp. 124-125.
[90] La presencia de antiguos paganos en el árbol genealógico podría significar una sospecha de falta de pureza de sangre en el linaje. Ya hemos visto como el concepto de raza, durante estos siglos, se asociaba con nociones de limpieza de sangre y presencia de conversos en el linaje. Véase: TUÑÓN DE LARA, Manuel (Dir). *Historia de España Siglos XVI y XVII. La España de los Austrias.* Madrid: Cátedra, 2003. p. 18.
[91] ÁLVAREZ, Víctor. «Mestizos y Mestizaje en la Colonia». *Fronteras*, 1 (1997) pp. 84-85.
[92] GUERRERO VINUEZA, Gerardo. *Op. Cit.*, p. 6.

de los españoles. En este último sentido, la suerte del hijo mestizo y su madre indígena discurría por dos derroteros duales: o adquiría el carácter de un accidente de la mujer o se asumía la relación como una coacción del español de manera que los mestizos resultantes eran absorbidos por la comunidad materna cuando no eran reconocidos por sus padres[93].

El problema de la ilegitimidad ha sido señalado por varios autores como la fuente real de perturbación y tensión social durante los primeros tiempos de la colonia. Más que su condición de mestizos, en el sentido racial, era su condición desprotegida legalmente, la que hacía de la progenie mestiza un grupo social vulnerable[94]. Sin embargo, la situación cambia desde finales del XVI y la valoración de estos mestizos comenzó a adquirir preponderancia. Así, en muchas ocasiones la oportunidad de ascender socialmente provenía de la «precariedad económica de la corte española», lo que llevaba a una situación que algunos autores han denominado como «el Estado en venta»[95], situación donde la administración se lucraba en la venta de títulos de nobleza, canonjías, donaciones, tributos y otras concesiones. Esto nos permite diferenciar entre una primera etapa, cuando la discriminación fue radical, y una segunda en la que el crecimiento cuantitativo de la población mestiza, sumado a las necesidades económicas de la Corona, obligaron a conceder algunas prerrogativas materiales y burocráticas para rehabilitar a los mestizos[96]. Desde finales del XVI tenemos la presencia de cédulas reales, como una de 1591, que reconocía a los mestizos como «personas de buenos respetos» y con la capacidad de «ser admitidos a oficios y otras honras»[97].

3.3.2. Las relaciones legítimas

La Corona emitió una legislación que permitía y favorecía los matrimonios mixtos hispano-indios desde una época muy temprana —más tarde analizamos en profundidad la cobertura legal que aportó la administración a este tipo de uniones—, esta exogamia, entendiendo por esto el vínculo legalmente establecido de un blanco con una india o una negra, conviene recordar que era imposible en los países de tradición anglosajona donde estos vínculos fueron proscritos y donde no se reconoció el mestizaje. En la sociedad colonial hispana, en cambio, la exogamia no era lo ideal pero tampoco es que fuera inaceptable[98]. El cónyuge blanco perdía prestigio y su descendencia «calidad» pero, lógicamente, a cambio de estas pérdidas

[93] ESTEVA FABREGAT, Claudio. «Mestizaje y aculturación», *Op. Cit*., p. 325.
[94] LÓPEZ BELTRÁN, Carlos. *Op. Cit.*, p. 306.
[95] CÉSPEDES DEL CASTILLO, Guillermo. *América hispánica (1492-1898)*. Madrid: Marcial Pons, 2009. pp. 233-264.
[96] GUERRERO VINUEZA, Gerardo. *Op. Cit.*, p. 13.
[97] ZAPATA OLIVELLA, Manuel. *Op. Cit*., p. 13.
[98] PORTOCARRERO MAISCH, Gonzalo. *Op. Cit.*, p. 169.

obtenía una «dote cuantiosa, un amor especialmente devoto o una refulgente belleza» en palabras de Konetzke[99].

Los primeros matrimonios legítimos se produjeron desde los primeros años de la conquista. En estos primeros momentos, el tipo de unión hacía alusión a lo que los frailes y funcionarios españoles calificaron como «seducción» por parte de las mujeres indígenas a los españoles. Y es que, para los delegados reales y religiosos, las mujeres autóctonas embaucaban a los españoles a propósito de conseguir favores[100]. No obstante, este tipo de encuentros por interés se enmarcaban igualmente dentro de lo denominado por Fabregat como «relaciones de frontera» y estuvieron presentes desde los tiempos más remotos de la conquista, siendo buscados, ya no solo por las propias indígenas, sino en especial por los principales y segundones de la conquista que realizaron matrimonios con hijas o sobrinas de caciques de gran prestigio social. Se trataba en el caso de estas últimas, de vínculos del todo atractivos para consolidar aspiraciones como encomenderos, amos de indios y como una vía más de enriquecimiento[101].

Las mujeres de esta forma se convirtieron a menudo en bienes de intercambio, para pactar o agradar a los españoles, mientras que éstos aprovecharon las oportunidades para conciliarse con los indígenas y emprender con algunos de estos grupos —en especial con las sociedades sedentarias de las que hablábamos en la contextualización— campañas contra enemigos comunes[102]. Es obvio que aún no se daba en modo de matrimonios católicos en estos casos, sin embargo, en la mentalidad indígena, alternativamente monógama y polígama, estas uniones quedaban legitimadas por los acuerdos implícitos en dichas alianzas. Esto significa que los hijos nacidos de estas uniones eran legítimos en el interior de las tradiciones indígenas[103]. El propio Carlos V, con el matrimonio católico interracial ya legalizado, vio en este tipo de enlaces provecho[104], así dio instrucciones al obispo y gobernador de Tierra Firme en el sentido de favorecer el casamiento de españoles con hijas de caciques[105] y en el año en el año 1538 ordenó que los españoles que tenían una encomienda se casaran en el plazo de tres años, sin

[99] KONETZKE, Richard. *América Latina II. La época colonial. Historia Universal*. Madrid: Siglo XXI de España Editores, 1981. p. 81; RODRÍGUEZ JIMÉNEZ, Pablo. *Op. Cit*., pp. 293-295.
[100] *Ibid*. pp. 283-285.
[101] GUERRERO VINUEZA, Gerardo. *Op. Cit.,* pp. 15-17.
[102] ESTEVE FABREGAT, Claudio. «Mestizaje y aculturación», *Op. Cit*., p. 326.
[103] *Ibid.,* p. 320.
[104] Los provechos del matrimonio entre indios y españoles habían sido ya apreciados desde los Reyes Católicos. De esta forma, Isabel tenía en mente la aculturación y enseñanza del cristianismo por parte de los españoles a los indios. Desde una concepción totalmente distinta, Carlos V tenía una posición mucho más pragmática al intentar favorecer los matrimonios interétnicos, en tanto que el emperador los incitaba como una vía para consolidar la posición española en la recién tomada Nueva España. Véase: MÖRNER, Magnus. *Estado, razas…Op. Cit.,* p. 18-25; KONETZKE, Richard. *América Latina II… Op. Cit*., pp. 119-120
[105] RODRÍGUEZ JIMÉNEZ, Pablo. *Op. Cit.* p. 287.

diferencia por motivos de raza, y que los ya casados en la Península llevasen a sus mujeres a América[106].

Mientras que los más recompensados y ennoblecidos en origen del grupo conquistador no tuvieron reparos en desposarse con mujeres pertenecientes a la nobleza indígena, los de origen más humilde casaron con españolas para no perder el poco estatus que tenían y solo lo hicieron con indígenas cuando éstas eran viudas de un español. Pero pasado el tiempo, ante la ausencia de mujeres españolas donde elegir, la mayor parte de estas «españolas» fueron hijas de conquistadores; es decir, de vía directa en primer grado —los conquistadores con la nobleza indígena— o de forma directa en segundo grado —los españoles con hijas de conquistadores, descendientes estas mujeres de conquistador y nobleza indígena— el mestizaje se extendió en los primeros años de conquista y colonización[107].

No solo obtenían beneficios los españoles de los matrimonios; para las indígenas suponía una vía de ascenso social y de criar hijos libres de obligaciones, motivo que ha llevado a ciertos autores a hablar de un mestizaje buscado conscientemente por las mujeres para evitar que sus descendientes siguiesen amarrados a obligaciones como el pago del tributo[108]. De esta forma, los mestizos que nacieron de estas relaciones legitimas gozaron de una condición privilegiada; lo que ha llevado a autores como Lipschutz a denominarlos «mestizos nobles»[109]. Reconocidos por sus padres y auxiliados con partidas hereditarias, encontraron un espacio de afirmación y reconocimiento social[110] que en muchas ocasiones se tradujo en el desempeño de funciones importantes en ámbitos de la administración, en seminarios y conventos[111].

En cuanto al tercer gran grupo racial, esto es los negros africanos, tenían importantes derechos básicos procedentes del derecho medieval español[112], especialmente de las *Siete Partidas*, tales como la libertad de casarse y de no ser separados de sus familias, a los que se sumaba el derecho canónico una vez evangelizados[113]. Por ello, los matrimonios legítimos de esclavos fueron alentados por la Iglesia y por amos piadosos respetuosos de las leyes. Los

[106] Según CHACÓN JIMÉNEZ, Francisco Chacón; HENÁNDEZ FRANCO, Juan; GARCÍA GONZÁLEZ, Francisco. *Op. Cit.*, p. 258, al respeto fueron elaboradas distintas cédulas. Los gobernantes más recelosos insistían en cumplirlas y ponían en aprietos a retraídos indianos. Incluso no faltó el caso de los que en el límite del desespero presentaron certificados de defunción de sus esposas, con las que se liberaban de la obligación de regresar a la península por ellas.

[107]GARAVAGLIA, Juan Carlos; MARCHENA, Juan. A*mérica Precolombina. De los orígenes a la independencia: América Latina y la consolidación del espacio colonial.* Barcelona: Crítica, 2005. p. 227.

[108] CHACÓN JIMÉNEZ, Francisco Chacón; HENÁNDEZ FRANCO, Juan; GARCÍA GONZÁLEZ, Francisco. *Op. Cit.*, pp. 256-259.

[109] LIPSCHUTZ, Alejandro. *Op. Cit*., p. 276; GUERRERO VINUEZA, Gerardo. *Op. Cit.*, pp. 19-20.

[110] Autores como GUERRERO VINUEZA, Gerardo. *Op. Cit.*, p.12 señalaban que este fue el caso de los hijos de los grandes capitanes conquistadores como Cortés o Pizarro, los descendientes de éstos guardan la calidad de blancos/europeos.

[111] Incluso estos hijos de conquistadores con indias siguieron los pasos de su padre en muchas ocasiones como el caso de Diego de Almagro y su hijo mestizo Almagro el Mozo. GARAVAGLIA, Juan Carlos; MARCHENA, Juan. *Op. Cit.*, p. 225.

[112] CÉSPEDES DEL CASTILLO, Guillermo. *Op. Cit.*, pp. 117-125.

[113] LAVRIN, Asunción. *Op. Cit.*, p.120; GARCÍA GALLO, Concepción. GARCÍA GALLO, Concepción. «Sobre el ordenamiento jurídico de la esclavitud en las Indias españolas». *Anuario de Historia del derecho español*, 50 (1980) p. 1010-1015.

estudios de los registros matrimoniales en diversas parroquias de México colonial indican que las mujeres esclavas se casaban principalmente con hombres negros esclavos, aunque de manera sorprendente, los matrimonios con hombres libres eran frecuentes[114]. Sin embargo, los matrimonios legítimos eran mayores entre los libertos[115], los que tuvieron desde un principio mayores posibilidades de integración social. De este modo, la situación de relaciones legítimas entre el colectivo africano era mayor en la ciudad, debido principalmente a que el estudio de los registros de manumisión nos dice que la libertad era más frecuente en zonas urbanas que en rurales, siendo igualmente más importante entre las mujeres que entre los hombres. Esto último era consecuencia, generalmente, de las prestaciones sexuales a un dueño con resultado de descendencia, que podían y, de hecho, abrían el camino hacia la libertad de muchas mujeres esclavas[116]. Asimismo, el esclavo urbano tenía mayores posibilidades de conseguir su libertad: en primer lugar porque conocía mejor sus derechos, así los esclavos urbanos elevaban recurso con frecuencia a los tribunales, a diferencia de los que permanecían bajo control estricto y aislamiento en obrajes, ingenios y plantaciones; y en segundo lugar, porque al conocer sus derechos podían acceder a su libertad mediante compra[117], siendo esto común, sobre todo si el esclavo estaba cualificado —requisito que se cumplía con más frecuencia en la urbe[118].

4. LA CONVIVENCIA ENTRE LAS DISTINTAS ETNIAS: LOS INTENTOS DE CONFIGURACIÓN DE UN MUNDO DUAL Y SU FRACASO

Después de la experiencia de las primeras décadas de conquista, los españoles diseñaron un modelo de urbanización segregado: por un lado, se fundaron las ciudades donde se concentraba la población blanca y por otro, se estimuló que los indios viviesen juntamente en pueblos[119]. Sin embargo, durante los primeros años de la América española no se produjo una diferenciación tácita de ambos grupos raciales, triunfando durante la primera mitad del XVI la integración entre las diferentes comunidades étnicas en ambos núcleos de población urbana y rural. Esto es lo conocido como «buen ejemplo» de los españoles, en tanto que se pensaba que el contacto de los españoles con las distintas etnias, y en especial, con los naturales propiciarían que estos adquiriesen las «buenas costumbres» y hábitos cristianos. Símbolo de esta concepción

[114] LOVE, Edgar. «Marriage patterns of persons of african descents in a colonial México». *The Hispanis American Historical Review*, 51/1 (1971) p. 84. Leído a partir de *Ibid.*, p. 121.
[115] MARTÍNEZ MONTIEL, Luz María. *Op. Cit.*, p. 99.
[116] LAVRIN, Asunción. *Op. Cit.*, p. 122.
[117] REYNOSO MEDINA, Araceli. Revueltas y rebeliones de los esclavos africanos en la Nueva España. *Revista del CESLA*, 7 (2005) pp. 125-128.
[118] MARTÍNEZ MONTIEL, Luz María. *Op. Cit*., p. 112.
[119] GUTMAN, Margarita; HARDOY, Jorge Enrique. «Construcción urbana y rural: sus aspectos ideológicos, sociales y económicos». MOYA PONS, FRANK; GARCÍA-YRIGOYEN, Franklin (Ed.). *Historia General de América*. Tomo II. Madrid: Trotta, 2000. p. 763.

fue la legislación colonial que trataba de favorecer las uniones matrimoniales entre los distintos grupos étnicos.

No obstante, según transcurre el siglo XVI comenzaron a surgir las primeras denuncias, en especial desde las élites religiosas y administrativas americanas, que se opusieron al paradigma del «buen ejemplo» y realizaron una inversión de los términos hablando del «mal ejemplo» que producían ya no solo los españoles a los indios, sino que se incluyeron a españoles, negros y mestizos en el mismo grupo que era perturbador del orden entre los naturales. Comenzó a desarrollarse, de esta forma, la idea de segregar a los indios del resto de grupos étnicos, circunstancia que se llevó a cabo por medio de las reducciones y pueblos de indios. Sin embargo, la aplicación de las nociones segregacionistas entró en conflicto con las mismas dinámicas del orden colonial, esto es con la aplicación de la legislación, la interpretación del Derecho y el surgimiento y auge de espacios y actividades económicas como la hacienda y el mundo urbano. Todo ello, como veremos, puso en peligro un modelo dicotómico dual que era, en definitiva, lo que se pretendía desde la segunda mitad del siglo XVI.

4.1. DEL PARADIGMA DEL BUEN EJEMPLO A LA «REPÚBLICA DE LOS INDIOS»: REDUCCIONES Y PUEBLOS DE INDIOS EN EL ÁMBITO RURAL

La nueva sociedad de Indias tenía, de manera natural, un carácter dualista, tratándose de dos categorías: cristianos e indios. Para garantizar el buen gobierno americano y la convivencia social ambos grupos tenían que vivir concentrados[120]. Se decía que la dispersión de las casas de los indios y su predilección por vivir en barrancas insalubres o en lugares montañosos y abruptos era una muestra de su naturaleza salvaje[121]. Efectivamente, a partir del gobierno de Ovando (1501-1509), se establecieron las bases para la expansión en el nuevo mundo: por una parte, se estimuló la fundación de ciudades españolas como elemento concentrador, al tiempo que se sentó el principio de que también los indios se repartiesen en pueblos donde vivan juntamente[122]. En estos pueblos, cada familia india debía tener su propia casa y cada uno de los

[120] En tanto que la vida en sociedad era uno de los ideales en el siglo XVI siguiendo la definición Aristotélica de que toda ciudad era una unión de personas para ser felices. A partir de SUÁREZ ROMERO, Miguel Ángel. «La situación jurídica del indio durante la conquista española en América. Una visión de la incipiente doctrina, y legislación de la época tendiente al reconocimiento de derechos humanos». *Revista de la Facultad de Derecho de México,* 242 (2004) p. 242; Asimismo, las intenciones del pueblo vencedor concentrando a la población en núcleos era la de controlarlos, utilizarlos, evangelizarlos y al mismo tiempo desestructurarlos de la forma más rápida posible. En GUSSINYER, Alfonso. «Congregación indígena y pueblos de indios en las Antillas, 1500-1525». *Boletín americanista,* 44 (1994) p. 77.

[121] FERNÁNDEZ CHRISTLIEB, Federico. «Los espacios del pueblo de indios tras el proceso de Congregación, 1550-1625». *Investigaciones geográficas,* 60 (2006) p. 1.

[122] Autores como GUSSINYER, Alfonso. *Op. Cit.,* p 78 indicaban que se trataba de llevar un patrón de asentamiento compacto, que se materializaba en la forma de un pueblo semejante a los utilizados por los conquistadores en sus espacios de origen, donde tenía especial importancia la ordenación de las calles y la idea de plaza.

pueblos debía ponerse bajo la tutela y jurisdicción de un vecino español. Sus dirigentes debían esforzarse para que los naturales adoptasen las costumbres de los españoles y hasta debían procurar que algunos cristianos se casen con algunas mujeres indias, y las mujeres cristianas con algunos indios, para que los cristianos doctrinasen las cosas de la fe católica[123].

Sin embargo, la idea de unos españoles en contacto con los indios para que diesen a estos «buen ejemplo» de sus costumbres fue desde muy pronto combatida. Las primeras denuncias proceden de fechas tan tempranas como 1535, cuando Vasco de Quiroga, oidor entonces de la Audiencia de México, y más tarde obispo de Michoacán, al escribir al Consejo de Indias llegó a expresar la idea opuesta, la del «mal ejemplo» de los españoles. Sugirió que sería mejor que no conversen los indios con los españoles, debido a que podrían tomar de estos últimos «la soberbia, […] lujuria, (o) […] la codicia»[124]. Y es que la desigual distribución de las encomiendas dejaba, en todas partes, a la mayoría de los españoles sin participación en los ingresos de tributos y servicios personales, lo que se traducía en una masa de europeos desamparados y que actuaban de manera brutal y predatoria contra los indígenas[125].

A la luz del dualismo pretendido el surgimiento de grupos étnicos fue alarmante. El primero de ellos fueron las olas de mestizos que se hicieron notables a partir de mediados del siglo XVI, cuando su crecimiento en número iba a hacer más difícil su absorción por uno u otro de los grupos paternos. Objeto de discriminación por su origen ilegítimo, los mestizos tendían a menudo hacia la marginalidad social e iban a ser considerados, junto al colectivo africano, como el peor de los ejemplos[126]. A las antiguas peticiones de segregación entre indios y españoles, se le sumaba ahora el elemento mestizo y africano[127], por lo que desde 1565 tenemos la reivindicación del franciscano Jerónimo de Mendiete en una carta al monarca, dando por razón que «estando juntos se los van comiendo [los españoles, mestizos y negros a los indios], […], así ni les dejan casa, ni tierra, ni planta que ponen, ni la hija ni la mujer»[128].

Todo ello, fue creando una oposición hacia la idea de mantener a los distintos grupos en cohabitación. Finalmente, la segregación se plasmó en la idea de las reducciones de indios. En Nueva España sólo se inició en la década de 1590[129], mientras que, en el virreinato peruano, en donde la mayor dispersión de los naturales hacía más urgente el programa, los intentos serios

[123] MÖRNER, Magnus. *La Corona española y los foráneos en los pueblos de indios de América.* 2ª Edición. Madrid: Agencia Española de Cooperación Internacional, 1999. p. 15.
[124] En MÖRNER, Magnus. *Estado, razas…Op. Cit.,* p. 10.
[125] CASTRO GUTIERREZ, Felipe. *Op. Cit.,* p. 59.
[126] ÁLVAREZ, Víctor. *Op. Cit.,* p. 83.
[127] MÖRNER, Magnus. *Estado, razas…Op. Cit.,* p. 15.
[128] La importancia demográfica de este conjunto poblacional podemos registrarla a través de las cifras, ya que se ha calculado que para fines del siglo XVI unos 350.000 esclavos negros habían llegado a las costas de Hispanoamérica. Véase *Idem.*
[129] MARKAM, Sidney David. «Pueblos españoles y pueblos de indios en el Reino de Guatemala». *Mesoamérica*, 14 (1987) p. 408 observaba que con anterioridad a esa década solo destacaba el tipo de pueblos cerrados de indios ideado por Bartolomé de las Casas que tuvo poca perdurabilidad.

empezaron tiempo antes[130]. Estas «congregaciones» o «reducciones» eran relocalizaciones masivas basadas en los propósitos religiosos de los misioneros, que buscaban concentrar a los indios en nuevas aldeas centralizadas y construidas por los mismos indios bajo la supervisión de los frailes[131]. Los objetivos de esta reestructuración de la distribución espacial de la población rural indígena eran múltiples: concentrando la población en núcleos se promovía y facilitaba su evangelización y, al mismo tiempo, su incorporación a los patrones culturales hispanos, así como se facilitaba la recaudación del tributo de la población indígena. Además, se cumplían objetivos económicos concentrando a la mano de obra necesaria para las explotaciones agrícolas o mineras[132]. En algunos casos, eran núcleos satélites de las ciudades españolas a las que abastecían de mano de obra y alimentos[133]. Otros eran primordialmente unidades evangelizadoras basadas en una economía de subsistencia, relativamente integradas en los circuitos económicos[134].

4.2. LA EVOLUCIÓN EN LA LEGISLACIÓN REAL EN TORNO A LA CONVIVENCIA

Como acabamos de observar, la situación de Indias vivió un cambio profundo: desde una primera época de conquista y colonización donde se defendía una estructura de convivencia entre la sociedad indiana, hasta una segunda fase, que desde la década de los 30 del siglo XVI encontró su eco en las élites culturales indianas, especialmente religiosas quienes clamaban por una segregación de los indios del resto de etnias. Dichas polémicas tienen su claro reflejo en la legislación emanada de la administración colonial y desde España, por lo que es de interés atender a la evolución del Derecho indiano en lo referente a este tema.

Una característica de las leyes de Indias, que debemos de tener en cuenta, es su formación progresiva. La gran mayoría de las providencias reales se dirigían a una autoridad determinada, un virrey, una audiencia, cabildo o prelado o a un particular. En su mayoría, las disposiciones del rey y de la administración indiana se basaban en las informaciones o sugestiones recibidas, no solo de las autoridades subordinadas, sino también de corporaciones o particulares residentes en el Nuevo Mundo. Esto ayuda a explicar que estos preceptos generalmente revestían un carácter eminentemente casuístico, proveyendo casi siempre una

[130] GONZÁLEZ, Ondina; GONZÁLEZ, Justo. *Historia del Cristianismo en América Latina.* Buenos Aires: Kairos, 1978. p. 75.
[131] FERNÁNDEZ CHRISTLIEB, Federico. *Op. Cit.*, p. 2; GROTE, Rainer. «The status and rights of indigenous peoples in latin america» . *Institut für ausländisches öffentliches Recht und Völkerrecht*, 1 (1999) pp. 499-502.
[132] Este caso es especialmente importante en zonas del Virreinato de la Nueva España, más en concreto en zonas de la actual Guatemala. El caso es estudiado en MARKAM, Sidney David. *Op. Cit.*
[133] *Ibid.*, p. 413.
[134] GUTMAN, Margarita; HARDOY, Jorge Enrique. *Op. Cit.*, pp. 769-770.

medida para una situación concreta, lo que se materializa en una lenta formación del Derecho Indiano[135].

4.2.1. El paradigma de la buena convivencia

Las disposiciones que se extendieron durante la primera mitad del siglo XVI están en consonancia con el ya mencionado «paradigma del buen ejemplo». Entre los derechos fundamentales que nos sirven a nosotros para explicar el mestizaje se encontró el derecho al matrimonio. A comienzos de la conquista, la Corona, ante las uniones esporádicas que se estaban cometiendo, y ante el resultado de tales uniones, es decir, los mestizos, se vio obligada a tolerar las uniones mixtas interraciales libres[136]. Era la forma de resolver un escandaloso fenómeno de inmoralidad, como también de fomentar los principios del matrimonio católico[137]. Este cambio de mentalidad, lo tenemos en Santo Domingo por ejemplo en una época muy temprana y como consecuencia de las presiones de los franciscanos, así el gobernador Ovando (1502-1509) decretó que los españoles que viviesen en concubinato con indias se separaran de sus concubinas o se casaran con ellas[138]. Posteriormente los Reyes Católicos ratificaron bajo Real Cédula (1514) estas políticas y dieron cobertura legal a los matrimonios mixtos, lo que suponía en definitiva la aceptación y regulación del mestizaje[139].

La aceptación de los matrimonios mixtos no es sorprendente en el seno de la Iglesia católica. Como habíamos estudiado a comienzos de este trabajo, en relación con judíos, musulmanes y canarios, las mezclas interraciales eran totalmente aceptadas, y el derecho matrimonial canónico solo conocía el impedimento de disparidad de religiones, pero no el de diferencia de razas. En el caso americano, la Iglesia atribuía a los nativos bautizados las mismas mercedes y derechos que a los cristianos viejos por lo que no existía ningún impedimento legal a las uniones matrimoniales hispano-indias[140], por lo que la evangelización de América sirvió para equipar a europeos e indígenas bajo el abrigo del cristianismo y para terminar con las diferenciaciones de tipo religioso y cultural de las que hablaba Elliott[141].

Mayores críticas se produjeron desde los ámbitos de poder en América al matrimonio mixto con elemento africano. El rechazo a este tipo de uniones era consecuencia de una variedad

[135] MÖRNER, Magnus. *Estado, razas…Op. Cit.,* p. 34.
[136] ESTEVA FABREGAT, Claudio. «Mestizaje y Aculturación», *Op. Cit*., pp. 323-325.
[137] RODRÍGUEZ JIMÉNEZ, Pablo. *Op. Cit*., pp. 284-285.
[138] GUERRERO VINUEZA, Gerardo. *Op. Cit.,* p. 5; MARTÍN FRANCO, Alicia Carolina; RODRÍGUEZ MANSO, Nuria. *Op. Cit.,* p. 330.
[139] La real cédula de 1514 señalaba: «Es nuestra voluntad que los indios e indias tengan, como deben, entera libertad para casarse con quien quisieren, así con indios como con naturales de estos nuestros reynos, o españoles». Véase LIPSCHUTZ, Alejandro. En: El problema racial en la conquista de América. *Op. cit*., p. 256; CÉSPEDES DEL CASTILLO, Guillermo. Op. Cit., pp. 71-80.
[140] KONETZKE, Richard. *América Latina II… Op. Cit.,* pp. 120-122.
[141] ELLIOTT. «Mundos parecidos…». *Op. Cit*. pp. 11– 14.

de prejuicios: impedir que los esclavos obtuvieran, de esta manera, la libertad de sus hijos o la de ellos mismos; el miedo a la contaminación musulmana; o la idea de que se produjese una unión de intereses entre grupos indios y negros contra los blancos[142].Todo ello tiene su reflejo en la legislación, donde se trató de promover el matrimonio entre esclavos en decretos reales de 1527 y 1541[143]. Sin embargo, medidas más radicales como las del virrey de Nueva España, Martín Enríquez[144], quien pidió a Felipe II que obtuviera del Papa la prohibición estricta del matrimonio afroindio, o por lo menos una declaración inequívoca de que los hijos de tales uniones serían automáticamente esclavos, no prosperaron[145].

4.2.2. La progresiva imposición de una normativa restrictiva

La política inicial de la Corona, de estimular los matrimonios con las mujeres indígenas, fue abandonada a mediados del siglo XVI y remplazada, cada vez más, por una política oficial de separación y protección de indios frente a españoles, mestizos y negros[146]. Las denuncias terminaron por convertirse en prohibiciones legales, las más precoces comienzan en la década de los 60 del siglo XVI, y para finales del siglo XVI se estableció la total segregación con la extensión de los pueblos de indios por la generalidad de la América española[147].

La cohabitación indio-española sufrió en 1564 el primer revés, tenemos una cédula enviada al virreinato peruano prohibiendo la residencia de los encomenderos en los pueblos de sus indios, esta exclusión resulta el ejemplo más característico del triunfo del «paradigma del mal ejemplo», en tanto que una de las obligaciones impuestas a los encomenderos era la de ayudar a cristianizar y proteger a los naturales, lo que suponía un contacto personal que ahora poco a poco se les quitaba. El culmen de la legislación de separación llegó en 1600 con una cédula dirigida al virrey del Perú, donde se le ordenó apartar de entre los indios a todos los españoles. Se rompió entonces con la esperanza tradicional de que al menos los europeos virtuosos podrían servir de buen ejemplo a los indios[148].

La exclusión de otros colectivos raciales como el grupo mestizo de los pueblos de naturales no llegaría a ser absoluta. Los mestizos nacidos en un pueblo resultaría muy duro

[142] STOLCKE, Verona. *Op. Cit.*, p. 14.
[143] MARTÍNEZ MONTIEL, Luz María. *Op. Cit.*, pp. 106-108.
[144] HERNÁNDEZ GONZÁLEZ, *Op. Cit*., pp. 389-390; STOLCKE, Verona. *Op. Cit.*, p. 10.
[145] De esta manera, hasta 1803 primó una tolerancia y solo recomendaciones de casamientos entre esclavos, debemos de esperar hasta el XIX para cuando el empeño de la Corona en prevenir matrimonios socialmente desiguales, en España e Hispanoamérica, iba a expresarse en una legislación más restrictiva.
[146] LAVRIN, Asunción. *Op. Cit.*, p. 125.
[147] CASTRO GUTIERREZ, Felipe. «Indeseables e indispensables: los vecinos españoles, mestizos y mulatos en os pueblos de indios de Michoacán». *Estudios de Historia Novohispana*, 25 (2011) pp. 62-63.
[148] MÖRNER, Magnus. *Estado, razas…Op. Cit.*, pp. 40- 50.

separarlos de su madre privándoles de su herencia[149]. Sería, en efecto, contrario al derecho natural[150]. Por consiguiente, una cédula dirigida al virrey del Perú en 1589 aprobó la costumbre ya existente en el virreinato de que se dejasen vivir entre los naturales «a los mestizos […] que son hijos de indios y nacidos entre ellos y han de heredar sus casas y haciendas». Por ello, los mestizos —que iban en aumento con el paso de los años— encontraron en la excepción aprobada por el rey en 1589 un primer resquicio para quedarse y desarrollarse en los poblados de naturales[151]. Así, el mestizaje, en este intento de configuración de una sociedad dual, supuso un factor perturbador del orden social segregado[152]. Situación completamente distinta fue la de los negros, a quienes sin duda afectaron las leyes más restrictivas, como consecuencia de los miedos socio-religiosos existentes en torno a la unión indio-africana estudiados en el punto anterior[153].

4.2.3. La aplicación de la política de segregación étnica como principal motivo de su fracaso

En la aplicación de la política de separación residencial podemos discernir un ordenamiento jerárquico en lo que toca a la aplicación de las leyes. Era responsable, en primer término, el virrey y, en segundo lugar, las audiencias, gobernadores y corregidores de su jurisdicción respectiva. La acción gubernativa de los virreyes en lo que se refería a la separación residencial dependía de su manera de interpretar las leyes metropolitanas[154]. A veces esta interpretación fue, como es natural, más o menos literal. Frecuentemente, sin embargo, los virreyes optaban por interpretar el mismo orden de cédulas con bastante amplitud[155]. Así, el virrey del Perú Monterrey informa en 1604 que sólo había procedido a la expulsión de foráneos de los pueblos de indios si se habían establecido allí desde 1593. Si era de antes su vecindad, solo se les echaba en caso de resultar perjudiciales[156].

El juicio de residencia[157] fue el principal instrumento de control por el cual la Corona y sus altos representantes de ultramar podían averiguar en qué medida llegaban a ejecutarse las

[149] Ya vimos previamente como, en la mayoría de los casos, la comunidad materna aceptaba e integraba a los hijos mestizos ilegítimos.
[150] OSORIO, Laura. «Los pueblos de indios vinculados con las políticas de separación residencial en el Nuevo Reino de Granada». *Historia Crítica*, 27 (2005) p. 3.
[151] MÖRNER, Magnus. *Estado, razas…Op. Cit.,* pp. 50-55.
[152] COLMENARES, Germán, «La ley y el orden social: fundamento profano y fundamento divino». *Boletín cultural y bibliográfico*, 27/22 (1990) pp. 5-7.
[153] OSORIO, Laura. *Op. Cit.*, pp. 3-15; REYNOSO MEDINA, Araceli. *Op. Cit.,* p. 133.
[154] CASTRO GUTIERREZ, Felipe. *Op. Cit.,* p. 73.
[155] BLANCO, Suñe; GÓMEZ GOMEZ, AMALIA. «Pueblos de Indios». En TORRES RAMÍREZ, Bibiano (Ed.). *VII Jornadas de Andaluciía y América.* Sevilla: Escuela de Estudios Hispanoamericanos de Sevilla, 1987. pp. 139-144.
[156] MÖRNER, Magnus. *La Corona española y los foráneos…Op. Cit.,* p. 111.
[157] El Juicio de Residencia fue un procedimiento judicial del derecho castellano e indiano que consistía en que al término del desempeño del funcionario público se sometían a revisión sus actuaciones y se escuchaban todos los cargos que hubiese en su contra.

leyes y las sentencias pronunciadas por los tribunales. Sin embargo, las residencias carecían de importancia en los asuntos de separatismo residencial. A los jueces de residencia les interesaban ante todo las defraudaciones de los corregidores y las ventas forzadas de géneros a los nativos[158]. Pero aun cuando el virrey era firme defensor de la ley, llegó a ser normal que éste, informado del incumplimiento de la legislación en algún distrito determinado, tuviera que despachar un mandamiento especial a la justicia local exigiendo el cumplimiento. Por lo tanto, los esfuerzos de las autoridades generalmente tomaban el aspecto de un mosaico de pequeñas acciones locales[159].

Asimismo, las leyes no prohibían la entrada de foráneos en los pueblos de indios, por ley podían detenerse allí libremente durante tres días, por ende, la práctica de la ley consistía en obligar a una persona a salir del pueblo en el cual se detenía o residía. Mörner por ejemplo señalaba que existe un «contraste enorme [entre] el número de expulsiones de foráneos de los pueblos que he encontrado decretadas en la documentación, […] [frente a] los escasos testimonios acerca de los actos de expulsión realmente cumplidos». Tal circunstancia parece indicar que nunca llegó el momento de efectuarse la expulsión[160]. Otro caso común era el de los expulsados que iban de pueblo en pueblo de indios y es que, a ciertos colectivos como los vagos y criminosos, la mera expulsión no les afectaba pues no tenían bienes raíces o muebles de consideración por lo que regresaban luego al mismo pueblo o se iban a otro.

4.3. LA EVOLUCIÓN EN EL MUNDO RURAL: LA EXTENSIÓN DE LAS HACIENDAS TERMINA CON LA «INMUNIDAD INDÍGENA»

A finales del siglo XVI, casi toda la población indígena centroamericana estaba cristianizada y concentrada en poblados formales, salvo aquellos que habitaban las regiones más remotas[161]. Sin embargo, la política reduccional de ámbito rural chocó en gran medida con la configuración de la hacienda, que en palabras de Mörner supusieron uno de los primeros intentos de explotar el suelo agrario «[on a] capitalist mode of production»[162]. La hacienda constituyó la unidad económica y la propiedad territorial más importante del ámbito rural del siglo XVI Y XVII. Su conformación, a pesar de la política antilatifundista que intentó llevar la Corona de España, fue propiciada por una serie de factores entre los que se contaban la autorización real para la «composición» de tierras (1591), que permitía legalizar la propiedad de terrenos carentes de dueños legales y que en la práctica legalizó las invasiones a tierras de

[158] OSORIO, Laura. *Op. Cit.*, pp. 3-5.
[159] CASTRO GUTIERREZ, Felipe. *Op. Cit.*, p. 73; MÖRNER, Magnus. *Estado, razas…Op. Cit.*, p. 67.
[160] MÖRNER, Magnus. *La Corona … Op. Cit.*, p. 67.
[161] GUTMAN, Margarita; HARDOY, Jorge Enrique. *Op. Cit.*, pp. 763-765; GROTE, Rainer. *Op. Cit.*, pp. 503-507.
[162] MÖRNER, Magnus. «The Spanish American Hacienda: A survey of Recent Research and Debate». *The Hispanic American Historical Review*, 53/2 (1973) pp. 200-203.

los indígenas —fue lo conocido como presuras—; la formación de los mayorazgos que impedían el desmembramiento de la propiedad al ser heredada; y las importantes ganancias que obtenía la Corona a través de estas ventas de tierras[163]. Este tipo de propiedad sucedió a las pequeñas y medianas «mercedes» que otorgaban los cabildos respetando las propiedades de los indígenas[164]. Sobre todo, a partir del siglo XVII encontramos la hacienda como un elemento cada vez más importante dentro de la estructura agraria. A partir de este siglo el ejercicio de poder en el medio rural se practicó más bien a través de la propiedad de tierras que por el intermedio de la encomienda[165].

Una característica de este tipo de organización económica era su composición. La hacienda estaba presidida por una casa principal que era el núcleo central, cerca de ella se ubicaba la iglesia y juntas presidían una gran plaza a la que daban graneros, almacenes, talleres y viviendas de los trabajadores y sus familias. Ello significaba que los trabajadores vivían juntos y estaban en contacto[166]. Dependiendo del tipo de hacienda se requería un gran número de empleados, por lo que el deseo natural de los hacendados era el atraer jornaleros indios legalmente libres, esta circunstancia hace que a partir de 1601 se estipule la fundación de pueblos de indios en las cercanías de las haciendas necesitadas de mano de obra[167], lo que sumado a la usurpación de tierras a los pueblos de indios por parte de las presuras, obligó a los indígenas a acudir a las haciendas en número creciente. Estos jornaleros indios eran los gañanes[168]. En Nueva España los gañanes aparecen a fines del siglo XVI y se multiplican en el siglo XVII. Para estos indios la hacienda debía ser la manera de obtener el dinero necesario para pagar su tributo, debido a que para fines del XVI, de acuerdo con las regulaciones legales de las *Leyes Nuevas*, los indios debían pagar tributo a los encomenderos en moneda o especie, no con su trabajo, como antes. Consecuentemente, la mano de obra necesaria en la agricultura ya no podía obtenerse a través del sistema de encomienda[169].

La tendencia de los gañanes a radicarse en la hacienda fue crucial para el futuro de los pueblos de indios. De hecho, dependía de los hacendados decidir si estos peones residentes continuarían estando sujetos al estatuto legal de indios o no, siendo probable que, la más de las veces, cesaran de pagar su tributo tarde o temprano. Esta política logró atraer a cada vez más indios, al tiempo que los hacendados encontraban en el gañan la solución a su problema de

[163] OUWENEEL, Arij. HOEKSTRA, Rik, *Las tierras de los pueblos de indios en el altiplano de México. 1560-1920*. México: Cuadernos del CEDLA, 1998, p. 16.
[164] GUTMAN, Margarita; HARDOY, Jorge Enrique. *Op. Cit.*, pp. 766-772.
[165] MÖRNER, Magnus. *Estado, razas…Op. Cit.*, pp. 100-107.
[166] GUTMAN, Margarita; HARDOY, Jorge Enrique. *Op. Cit.*, p. 767 MÖRNER, Magnus. «The Spanish American …». *Op. Cit.*, pp. 197-199.
[167] BLANCO, Suñe; GÓMEZ GOMEZ, AMALIA. *Op. Cit*, pp. 145-149.
[168] MÖRNER, Magnus. *Estado, razas…Op. Cit.*, pp. 110-115.
[169] OUWENEEL, Arij. HOEKSTRA, Rik, *Op. Cit.*, pp. 13-18.

conseguir trabajadores permanentes cuando los recursos humanos se estaban haciendo más y más escasos. Se trataba de un sistema que se retroalimentaba y se expandía. Gradualmente, cada vez más gañanes abandonaron sus comunidades de modo permanente para radicarse en terrenos de la hacienda, en parte porque continuaba con una dinámica natural de los indígenas, que desde un principio habían mostrado su rechazo a la congregación, debido a que para la creación de los pueblos de indios se desplazaba a los naturales de su lugar originario, por lo que desde muy pronto comenzaron a escapar de estas congregaciones[170].

También lo hicieron simplemente porque la vida en las comunidades se hacía cada vez más difícil. Había un flujo en aumento de mestizos y otros ajenos que con frecuencia perturbaban y trataban duramente a los indios. Durante la última parte del siglo XVII, ya no era fácil para un mestizo o incluso para un español pobre satisfacer su hambre de tierra para cultivar, pues la mayor parte de las áreas susceptibles de ararse habían sido divididas entre las grandes haciendas y las comunidades indias. Se comenzó a hacer frecuente desde este momento que los advenedizos tomasen en arriendo las tierras que necesitaban de la comunidad de los indios[171], además ello iba en beneficio de los pueblos de indígenas, debido a que la fuga de naturales de las congregaciones hacia las haciendas hacían necesaria la mano de obra[172]. Por todo lo analizado, podemos señalar que hoy en día ya no se entienden los pueblos de indios como «comunidades corporativas cerradas»[173] y aceptamos que eran mucho más permeables y abiertas a la influencia externa de lo que se pensaba hace unas décadas, tal y como podemos deducir de obras como las de Mörner[174], Castro Gutiérrez[175] o Tamar Herzog[176].

Al mismo tiempo, el convertirse las haciendas en centros de población es un fenómeno de importancia capital. Allí se impuso la convivencia con gente de otra raza y se aceleró por necesidad práctica la transculturación, por ejemplo, en la adopción del castellano. Y es que en las haciendas estaban radicados distintos grupos étnicos: los mayordomos y obreros especializados eran españoles, mestizos y negros libres[177]; había igualmente negros esclavos que se utilizaban sobre todo en los ingenios que podían financiar su compra, o en situaciones de falta aguda de brazos, situación esto último común en Chile[178]. En definitiva, no cabe duda de que el surgimiento de las haciendas cambió profundamente la estructura de población rural

[170] MARKMAN, SIDNEY DAVID. *Op. Cit.,* pp. 413-419.
[171] *Ibid.,* p.118.
[172] CASTRO GUTIERREZ, Felipe. *Op. Cit.,* p. 73.
[173] De esta forma lo definió Eric Wolf en los años 50 en su artículo «Closed corporate comunnities in Mesoamerica and Java». *Southwestern Journal of Anthropology*, 13/1 (1957) pp. 1-18.
[174] MÖRNER, Magnus. *La Corona…Op. Cit.,* pp. 341-347.
[175] CASTRO GUTIERREZ, Felipe. *Op. Cit.,* p. 75.
[176] HERZOG, Tamar. «Terres et déserts, société et sauvaferie. De la communauté en Amérique et en Castille à l'epoque moderne». *Annales*, 62/3 (2007) p. 509-512.
[177] OUWENEEL, Arij. HOEKSTRA, Rik, *Op. Cit.*, pp. 21-24.
[178] MÖRNER, Magnus. *Estado, razas…Op. Cit.*, pp. 110-115.

y que, al mismo tiempo, aceleró en alto grado los procesos de miscegenación y de transculturación[179].

4.4. LA CONFIGURACIÓN DE LA REPÚBLICA DE LOS ESPAÑOLES: LA IMPORTANCIA DE LOS ESPACIOS URBANOS

Como hemos señalado previamente, la fundación de ciudades españolas constituyó la forma característica de la expansión española en el Nuevo Mundo. Frente a los pueblos de indios, el carácter dual de la nueva sociedad pretendía agrupar a los grupos españoles en los núcleos urbanos, en lo que la historiografía tradicionalmente ha llamado la «República de los Españoles»[180]. La actividad fundacional de ciudades de los españoles durante el siglo XVI fue frenética, tanto los territorios controlados por los aztecas e incas, como en los de las culturas periféricas[181]. De esta forma, para finales del siglo XVI había quedado completada la red urbana, que perduraría hasta finalizar el periodo colonial y que se mantendría sin mayores variantes[182], hasta la segunda mitad del siglo XIX[183].

En Hispanoamérica, las ciudades constituyeron siempre los puntos neurálgicos de la vida colonial. Durante mucho tiempo fueron más un acto político-administrativo que una realidad urbanística y arquitectónica[184]. Grandes o pequeñas, fueron los centros de concentración del poder político y económico en sus respectivas regiones y áreas territoriales menores. A través de ellas, y desde ellas, se esparcieron las ideas y las decisiones que determinaron el perfil de las regiones y, en conjunto, el de toda el área latinoamericana[185]. La estructura urbana en los momentos de la conquista estaba dominada por los españoles, pero también se componía de importantes elementos auxiliares no europeos, cuyos niveles superiores estaban formados por africanos y los inferiores de indios, sacados de su contexto original, y que habían participado en las expediciones. Estos fueron los precursores de un numeroso y creciente grupo de indios desplazados, que vivirían en las ciudades o trabajarían para los españoles en todas las regiones de Hispanoamérica después de la Conquista[186]. Y es

[179] HARDOY, Jorge. *La construcción e las ciudades de América Latina a Través del tiempo.* Londres : International institue of the envioronment and development, 1978, pp. 100-102.
[180] LEVAGGI, Abelardo. «República de Indios y República de españoles en los Reinos de Indias». *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos*, 21 (2011) pp. 419-422.; HERZOG, Tamar. *Op. Cit.*, p. 507.
[181] HARDOY, Jorge. *El Proceso de Urbanización en América Latina.* Habana: Oficina regional de Cultura para América Latina y el Caribe, 1974, p.14; ROMERO, José Luis. *Latinoamérica: Las ciudades y las ideas*. 3ª Ed. Buenos Aires: siglo veintiuno, 2014. pp. 27-30.
[182] Es revelador de la existencia de una tupida red urbanística americana la obra de Juan López de Velasco, cosmógrafo e historiador español del reinado de Felipe II, quién en 1577 realizó por petición del monarca castellano un trabajo de recolección de datos sistematizados para poder reunir toda una serie de información social, económica, geográfica, cultural, etc. de todos y cada uno de los pueblos, poblados, aldeas y ciudades que componían los dominios de Felipe II.
[183] HARDOY, Jorge. *El proceso de Urbanización… Op. Cit.,* p.15; HARDOY, Jorge. *La construcción de…Op. Cit.,* p. 96.
[184] GUTMAN, Margarita; HARDOY, Jorge Enrique. *Op. Cit.,* p. 720.
[185] HARDOY, Jorge. *El proceso de Urbanización…Op. Cit.,* p.10.
[186] LOCKHART, James. *Op. Cit.,* pp. 343-345.

que la ciudad no solo la habitaban los españoles, sino estaban presentes una gran cantidad de indígenas, negros y mestizos que lo hacía ser el centro del contacto cultural posterior a la conquista y durante el surgimiento de la sociedad civil[187]. De esta forma, los centros urbanos mantenían actividades y relaciones socioeconómicas que frecuentemente reunían a las diferentes etnias. Esto, sin embargo, ha sido motivo de controversia entre la historiografía tradicional, con Mörner a la cabeza, que hablaba de un ambiente urbano donde existía una división étnica por barrios al tipo de las aljamas medievales de las ciudades peninsulares[188]. Sin embargo, atendiendo a estudios de corte regional, Bromley y Barbagelata han estudiado el patrón residencial de Lima de 1613, demostrando que los residentes indios, mestizos y negros estaban claramente esparcidos en toda la ciudad, y al parecer no había concentración excesiva en un barrio o vecindad particular[189].

Su no reclusión en guetos es igualmente observable analizando ciertas profesiones donde las distintas etnias convivían. Esto es el caso de dedicaciones como la artesanía[190] —desarrolladas principalmente en tiendas-taller—, generalmente, el dueño de la tienda era un artesano español que empleaba a varios aprendices, quienes en muchas ocasiones eran indios y negros que vivían con sus familias o solos en alojamientos anexos a las tiendas de los españoles donde trabajaban[191]. Otra dedicación económica donde existía un importante nexo interracial era el trabajo doméstico, de esta forma, era común que los empleados domésticos, tanto varones como mujeres, residieran en hogares de españoles. Actividades económicas como la minería favorecían igualmente la estrechez de lazos entre indios y negros. La actividad minera de la plata fue la que más influyó en la interacción racial. Las ciudades mineras eran un «ámbito idóneo para la integración parcial de los indios en la sociedad española» en palabras de James Lockhart[192], ya que la explotación de las minas de plata exigía una elevada proporción de personal fijo y capacitado en todas sus fases.

Otro aspecto importante del sector autóctono urbano y marginal era el flujo y reflujo de la migración de temporada de indios campesinos que trabajaban en el campo[193]. Como hemos ya señalado previamente, muchos «pueblos de indios» fueron ubicados alrededor de

[187] CHARNEY, Paul. «El indio urbano: un análisis económico y social de la población india de Lima en 1613». *Historica*, 12/1 (1988) p. 6.
[188] MÖRNER, Magnus. *Estado, razas… Op. Cit.*, p. 52.
[189] No obstante, la idea de que los indígenas fueron recluidos en sus congregaciones totalmente cerradas, y en «special sections of the colonial cities», ha perdurado hasta fecha reciente y siguen presentes en trabajos como los de GROTE, Rainer. *Op. Cit.*, p. 501.
[190] Podemos entender por artesanía un amplio abanico de actividades que involucraban mayor o menor destreza tales como la sastrería, zapatería, hilandería de seda, confección de sombreros, de sillas, de alfombras y albañilería, bordado, herrería, carpintería y la fabricación de herramientas.
[191] CHARNEY, Paul. *Op. Cit.*, pp. 7-13.
[192] LOCKHART, James. «La formación de la sociedad…». *Op. Cit.*, pp. 353 -356.
[193] *Ibid.*, pp. 349 -350.

asentamientos urbanos, por lo que los indígenas se convertían en una accesible mano de obra en servicios municipales como personales para los vecinos de la urbe[194]. El poder de atracción de la ciudad sobre las minorías fue enorme. Con la llegada de los españoles, surgió un tipo completamente nuevo de movilidad: un movimiento que obligó a la población indígena a apartarse de su ámbito social y dirigirse hacia el mundo español. Para algunos autores «este cambio fue, con mucho, la principal permuta estrictamente social que produjo la presencia española en el mundo aborigen»[195].

La movilidad se debía a que las identidades se diluían más fácilmente en la urbe que en las zonas rurales, lo que suponía una vía de ascenso social mucho más sencilla de adquirir en la ciudad. Descripciones de viajeros como las De Huamán Poma de Ayala[196] ilustran un mundo que era un conglomerado de diversos grupos raciales y étnicos en diario contacto —como en el mercado, las festividades, tiendas y cantinas[197]. Lo que vio Huamán Poma en las calles de Lima en aquel entonces se opone a su versión segregacionista y utópica de la sociedad colonial según la cual «los españoles, con sus vicios, vivirían en las ciudades, y los indios, bajo el sabio gobierno de sus curacas, perpetuarían las virtudes ancestrales del campo»[198]. Huamán señalaba la existencia de un mundo urbano «al revés» donde mestizos asumían posturas y conductas que no les eran propias. Vestían ropas lujosas y se adornaban con fina joyería[199]. Muchas crónicas nombran el boato desmedido con el que se vivía en el Nuevo Mundo y llegan a preguntarse si no era una forma de ocultar oscuros orígenes. Lo cierto es que espacios públicos como plazas, calles, mercados y salones de recepción se convirtieron en lugares de competencia simbólica[200]. Esta carrera contra la realidad se advertía especialmente entre los mulatos, donde tremendos esfuerzos se invirtieron en parecer lo que no se era, en especial cuando empezó a acelerarse el proceso de enriquecimiento con el nuevo horizonte mercantil en las ciudades a partir del XVII[201] .

5. LOS ELEMENTOS RELIGIOSOS: LA EVANGELIZACIÓN EN EL NUEVO MUNDO Y SUS CONSECUENCIAS

El propósito religioso de la aventura española en el Nuevo Mundo estaba claro para el año 1493, las bulas *Inter Caetera* de concesión de territorios, firmadas por Alejandro VI, no

[194] MARKMAN, SIDNEY DAVID. *Op. Cit.*, p. 409.
[195] LOCKHART, James. «La formación de la sociedad…». *Op. Cit.*, p. 356.
[196] Cronista indígena que, a principios del siglo XVII se dedicó a recorrer durante varios años todo el virreinato del Perú y a describir con detalle aspectos de la sociedad peruana.
[197] ÁLVAREZ, Víctor. *Op. Cit.*, p. 41.
[198] LEVAGGI, Abelardo. *Op. Cit.*, p.423-427.
[199] CHARNEY, Paul. *Op. Cit.*, pp. 4-5.
[200] RODRÍGUEZ JIMÉNEZ, Pablo. *Op. cit.* pp 292-294.
[201] ROMERO, José Luis. *Op. Cit.*, p. 14.

consistían en una mera asignación de circunscripciones[202]. La obligación esencial impuesta por el Papa era cristiana, así se establece el carácter misional de la expansión española que debía procurar llevar a los pueblos descubiertos la «santa fe católica»[203]. Por todo ello, primero con los indígenas y, más tarde, desde la llegada de los africanos a suelo americano, la presencia de la administración española en América estuvo determinada por el principio evangelizador. De esta forma, en este apartado pretendemos acercarnos a la influencia que tuvo la entrada en la Cristiandad de los grupos étnicos presentes en Indias[204].

5.1. DEBATES Y CONTROVERSIAS TEOLÓGICAS PRODUCIDAS POR LA CONQUISTA DE AMÉRICA Y LOS NATURALES

El celo católico del gobierno español quedó claro en las órdenes dadas a Colón y a sus sucesores y en las provisiones hechas para la cristianización de los indígenas. El Estado, en su fanatismo católico, instruía a los descubridores que, tan pronto como llegaran al nuevo continente, debían hacerles entender a los habitantes naturales, a través de intérpretes, que habían sido enviados a enseñarles buenas costumbres, y a instruirlos en la Santa Fe Católica, y a predicarles ese mensaje para su salvación. Debían también comunicarles que su misión era atraerlos al dominio de la Corona española, a fin de que fuesen tratados, favorecidos y defendidos como los demás vasallos de esta. Para cumplir todo ello, fue clave la presencia continuada de sacerdotes entre los contingentes que iban a América desde la segunda expedición en adelante, siendo desde 1516 obligatoria la presencia de al menos un misionero en todos los barcos que saliesen para las Indias[205].

Los religiosos trasladados a América fueron los que comenzaron a teorizar sobre el problema jurídico que plantea el descubrimiento de América, denunciando los abusos que se estaban llevando a cabo sobre los naturales. De esta forma, una serie de autores defendieron la calidad humana de los indios haciéndolos sujetos de derechos a pesar de su condición de gentiles o no creyentes. Al mismo tiempo, las ideas de estos autores entran en enfrentamiento con las de otros pensadores que preconizaban por una degradación de la categoría jurídica del indio por considerarlo bárbaro, pecador e infiel. El debate y las teorizaciones entre estas dos posturas va a suponer el reconocimiento de los derechos del indígena y el cambio en la concepción que se tenía en un primer momento de éste[206].

[202] RUMEU DE ARMAS, Antonio. *Op. Cit.,* pp. 31-32.
[203] MORALES PADRON, Francisco. *Manual de historia universal, Historia General de América.* Madrid: Espasa-Calpe, 1958. pp.157-158.
[204] DEIROS, Pablo. *Historia del cristianismo en América Latina.* Buenos Aires: Fraternidad Teológica Latinoamericana, 1992. p. 267.
[205] *Ibid.,* p. 259.
[206] ZAVALA, Silvio, *Las instituciones jurídicas en la conquista de América,* 3ª ed., México: Porrúa, 1988. pp. 15-21. A partir de SUÁREZ ROMERO, Miguel Ángel. *Op. Cit.,* p. 235.

5.1.1. La denuncia en el trato de los indios: Antonio de Montesinos (1475- 1540)

Autores como Menéndez Méndez señalaban que mientras que «el marco legal del descubrimiento estaba más que claro —con las Capitulaciones—, con la conquista existe una ambigüedad mucho mayor», por lo que podemos decir que el comienzo de la conquista estaba marcado por una aparente contradicción, que quedó enfatizada con la vertiginosidad de los acontecimientos que se sucedieron desde que los españoles pasaron de las islas del Caribe a Tierra Firme[207]. Por un lado, se encontraba la reina Isabel, quien a la altura de 1500 señaló a los indios como «hombres libres», lo cual parecía indicar que la Corona no daba la posibilidad de una libre dominación en modo de esclavitud de la población indígena. Sin embargo, en el otro lado de la balanza nos encontramos con la instauración del repartimiento de indios en el Caribe —a partir de 1496—, cuyo propio concepto parecía contradecir tanto la voluntad de la reina como la condición de súbditos castellanos de los indígenas, proclamada por ella misma[208].

No en vano, como hemos dicho, muchas huestes de conquista llevaban religiosos en sus filas[209] y la importancia de éstos radica en su rechazo ante los abusos cometidos, que chocaban frontalmente con la concepción conversora y adoctrinadora emanada de las bulas, y por tanto no encajaban en el marco legal existente. El principal problema que se erigió durante la fase de conquista fue el de la esclavitud en América, lo que tenía que ver con la actitud de los peninsulares hacia los musulmanes, ya que, en la Península, los prisioneros de guerra si eran musulmanes podían ser convertidos en esclavos[210]. La consecuencia inmediata del sometimiento militar y político de los indígenas americanos fue su esclavización indirecta mediante el sistema de repartimientos primero, y encomiendas después[211].

Montesinos en 1511 denunció, en sus célebres sermones, la incompatibilidad de los métodos de colonización con la doctrina y el espíritu cristiano[212], planteando una cuestión ideológica que encendió una ardiente polémica entre los teólogos de España. Los debates fueron regulados por la Corona a través de una Junta convocada en Burgos en 1512 y compuestos por

[207] Entre 1519, fecha del inicio de la Conquista de México, hasta 1572, final de la Conquista del Perú, se anexionaron al Imperio Español ingentes cantidades de territorio.
[208] Las contradicciones podemos atribuirlas al tipo de organización de la conquista basada en la hueste, algo acogido y amparado por las instituciones de la Corona por sus evidentes ventajas logísticas, organizativas y económicas, ya que con este sistema toda la responsabilidad de organización, equipamiento y desarrollo caía en manos del conquistador. La hueste estaba regulada por las capitulaciones de conquista, por las cuales se encargaba a un particular el dominio de una zona, que luego pasaría a la Corona con las condiciones estipuladas en el documento. Generalmente, la Corona se quedaba el quinto real y señalaba las demarcaciones, mercedes, etc. El problema de la hueste era que la independencia de los conquistadores terminó redundando en la cuestión del trato al indio. Véase: MENÉNDEZ, MÉNDEZ, Miguel. «El trato al indio…». *Op. Cit.,* pp. 24- 25; MALAMUD, Carlos. *Historia de América.* Madrid: Alianza, 2007. pp.70-77.
[209] Ya hemos señalado previamente, que al menos desde el segundo viaje de Cristóbal, se hace obligatoria la presencia de estos contingentes.
[210] RUMEU DE ARMAS, Antonio. *Op. Cit.* pp. 143-145.
[211] MORALES PADRÓN, Francisco. *Op. Cit.*, p. 162*;* DEIROS Pablo. *Op. Cit.*, p. 263.
[212] GÓMEZ MULLER, ALFREDO. *Op. Cit.*, p. 5.

teólogos y juristas para solucionar estas cuestiones[213]. Las decisiones tomadas en la Junta se plasmaron en diciembre de 1512 en las *Leyes de Burgos*[214], se declaró entonces que los indígenas eran libres y vasallos de la Corona, que debían ser evangelizados, que tenían derecho a casa y hacienda propia, a tener comunicación con los españoles, y que debían percibir un salario por su trabajo[215]. Se llegó además a la conclusión de que la guerra contra el indio era justa, pero sólo en el caso de que estos se resistieran a la evangelización[216].

El declarar a los indios como vasallos libres de la Corona de Castilla venía a plantear el mayor conflicto con el sistema de repartimiento habitual en aquel momento; a partir de entonces y hasta 1542 las fórmulas cambiarían; nos encontramos, más que con una sustancial modificación, con una regulación de una situación de trabajo forzoso que ya existía, situación que vino a dar lugar a la encomienda[217]. La instauración de la encomienda venía a legalizar una situación de trabajo forzoso presente desde un primer momento; sin embargo, las disposiciones de Burgos intentaron «humanizar» este trabajo, estableciendo una serie de obligaciones para el encomendero, como la exigencia de evangelización de los indios encomendados, y la garantía de derechos para el indio, como el establecimiento de un salario, de días festivos, etc. Es decir, una situación más aceptable para un vasallo de la Corona en palabras de Céspedes. No obstante, no parece que estas leyes pudieran hacer mucho en la práctica; los abusos y mala praxis general continuaron, aunque sí es cierto que al menos tras estas disposiciones se puso un freno a la libre explotación de los nativos[218].

5.1.2. El cuestionamiento de los Justos Títulos de Conquista: Escuela de Salamanca

Las *Leyes de Burgos* no sirvieron para acallar el debate, una vez que este se había iniciado; la puerta que Montesinos empujó en 1511 seguía abierta años más tarde. El maquillaje del sistema de repartimientos, convertido en Burgos en la institución medieval de la encomienda generó nuevas protestas. Pagden señala que el futuro debate no tendrá como objeto de protestas el número relativamente pequeño de verdaderos esclavos indios, sino el gran número de indios «libres» que vivían en una esclavitud virtual bajo la encomienda y que iban en aumento a

[213] La participación de los intelectuales universitarios en el debate sobre la justicia de la ocupación española de las Antillas fue el resultado de una larga tradición. Durante siglos, los escolásticos habían actuado en España, igual que en el resto de Europa, como consejeros oficiosos de la Corona en tema morales e intelectuales. PAGDEN, Anthony. *The Fall of Natural Man: The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology.* Cambridge: Cambridge University Press, 1982. pp. 50-53.
[214] Varios autores hacen referencia a este hecho como un acelerador de la cuestión del estatus legal del indio. Véase Rumeu de Armas, Antonio. *Op. cit*., pp. 147-150; MALAMUD, Carlos. *Op. cit.,* p.73-75
[215] DEIROS, Pablo. *Op. Cit.,* p.26.
[216] Esta conclusión y su proyección práctica son la génesis del requerimiento, documento de «corte ético-jurídico», escrito por el jurista Palacios Rubios. Para una visión más detallada del mismo véase: MENÉNDEZ, MÉNDEZ, Miguel. «El trato al indio…». *Op. Cit.,* p. 28; MALAMUD, Carlos. *Op. Cit.,* p. 72.
[217] CÉSPEDES DEL CASTILLO, Guillermo. *Op. Cit.,* pp. 95-100.
[218] MENÉNEDEZ MENDEZ, Miguel. «El Trato al indio y las Leyes Nuevas: una aproximación a un debate del siglo XVI. *Tiempo y sociedad*, 1 (2009) pp. 27-31.

medida que la Monarquía Hispánica anexionaba territorios americanos. A ello se le sumaba la brutalidad física de los colonos, y el que no proporcionaran a los indios a su cargo la instrucción religiosa que debían. Este era un problema constante para el clero, y aunque la Iglesia persistía en sus intentos de obligar a los encomenderos a cumplir con sus obligaciones, amenazándoles con la excomunión, acusándoles de herejía o negándoles la absolución, parece que sus esfuerzos tuvieron poco efecto real[219].

Hasta 1542, año de la promulgación de las *Leyes Nuevas*, el debate no cesó. Los principales actores terminaron por agruparse en dos bandos bien definidos; de un lado, se encontraban los dominicos, en lo que se conoce como la «Escuela de Salamanca» con Bartolomé de las Casas y Francisco de Vitoria como principales críticos de la conquista de las Indias[220]. En el otro bando, tenemos a Ginés de Sepúlveda como principal valedor de los derechos reales sobre las Indias. Es importante cómo había evolucionado la cuestión desde las reuniones de Burgos; en aquel momento, nadie había cuestionado los justos títulos de la Corona sobre el territorio americano[221]; Montesinos solo había denunciado el trato a los indios y su ataque en ningún momento estaba dirigido contra la legitimidad de la ocupación española[222]. Sin embargo, ahora, Casas y Vitoria cuestionaban incluso esos derechos.

Antes de pensadores como Las Casas o Francisco de Vitoria, la corriente de pensamiento general en América era la que seguía la doctrina de Aristóteles concerniente a los justos títulos de la conquista y su autoridad no había sido puesta en duda. Cuando los defensores de la empresa colonial española en el Nuevo Mundo buscaban justificar su derecho de conquistar y gobernar en las Américas, más allá de la donación papal, se volvían cada vez más a los escritos del teólogo escocés John Mair, quien basándose en la *Política* de Aristóteles, sostenía que los pueblos de las Américas eran «esclavos naturales»[223]. Esto les daba a algunos pensadores españoles un modo nuevo de enfrentarse al tema del fundamento y derecho de la Corona a gobernar en las Américas. Ese derecho se fundamentaba en la naturaleza misma de los indígenas del país, quienes necesitaban ser gobernados por un príncipe sabio y cristiano[224]. Esta línea de pensamiento aristotélica será la seguida por autores contemporáneos a Las Casas o Vitoria, siendo el personaje más emblemático de esta postura el humanista Ginés de Sepúlveda[225].

[219] PAGDEN, Anthony. *Op. Cit.,* p.60 -63 GONZÁLEZ, Ondina; GONZÁLEZ, Justo. *Op. Cit.,* pp. 66-68.
[220] GÓMEZ MULLER, ALFREDO. «Sobre la Legitimidad de la conquista de América: Las Casas y Sepúlveda», *Ideas y Valores,* 1 (1991) p. 1.
[221] MENENEDEZ MENDEZ, Miguel. «El trato al indio y…». *Op. Cit.,* pp. 33-35.
[222] PAGDEN, Anthony. *Op. Cit.,* p.55.
[223] MENENEDEZ MENDEZ, Miguel. «El trato al indio y…». *Op. Cit.,* pp. 32-39.
[224] GONZÁLEZ, Ondina; GONZÁLEZ, Justo. *Op. Cit.*, p. 67.
[225] GROTE, Rainer. *Op. Cit.*, p. 498-499.

No todos los clérigos y eruditos españoles pensaban que la clasificación aristotélica justificaba la conquista de las Américas, y la década de los años treinta marcó el inicio de una nueva corriente intelectual de la mano de Francisco de Vitoria (1486-1546)[226]. Vitoria argumentaba que los indios tenían todas las características de la civilización[227]. Asimismo, aseguró que a su manera ejercen el uso de razón, justificándolo mediante la afirmación de que ellos «tienen, cierto orden en sus cosas, pues tienen ciudades establecidas ordenadamente, matrimonios bien definidos, magistrados, señores, leyes, industrias, comercios y todo requiere uso de la razón». Por tanto, no era justo privarles de sus tierras, de su labor y su producto[228]. Según sus definiciones, los indios eran completamente humanos, y no una especie diferente que pudiera ser conquistada impunemente. Para Victoria el único título legítimo era el de la predicación del evangelio, podían predicar libremente las buenas nuevas a los que voluntariamente aceptaran, sin que ello implicara ningún tipo de coacción a aquéllos que decidiesen no abrazar la nueva creencia[229].

Pero entonces quedaba todavía la cuestión de qué hacer con los caníbales y con quienes practicaban el sacrificio humano, prácticas con las que conquistadores ya se habían topado. Ciertamente tales personas excedían de tal manera los límites de la bondad, de la decencia y de la ley natural que era necesario gobernarles de algún modo. Precisamente en respuesta a la aparente contradicción de que un pueblo civilizado actuara de manera incivilizada, Vitoria y sus seguidores hicieron una contribución importante al debate sobre la naturaleza de los indios. Según ellos, los indios eran como «niños europeos» en palabras de Pagden[230] o «una especie de *capitis diminutio*» para Romero[231], que tenían el uso potencial de la razón, pero ese potencial todavía no se actualizaba y completaba debido al ambiente y costumbres. Por lo tanto, hasta que llegara el momento en que los indios «crecieran» tenían que «quedar bajo la tutela del rey de España»[232] quienes debían establecer un régimen de gobierno adecuado, siempre en beneficio de los citados indígenas, los que tendrían además un estatus diferencial atendiendo a su minoría de edad[233].

[226] En su obra *Relectiones* (1539) sobresalen la titulada *De Indis,* que condenaba el aspecto belicoso de la conquista de América, y *De Jure belli e*n que defendía la guerra justa. Algunas de estas obras son consideradas como «los primeros fundamentos del derecho internacional» en DEIROS, Pablo. *Op. Cit.,* p. *263.*

[227] GONZÁLEZ, Ondina; GONZÁLEZ, Justo. *Op. Cit.,* pp. 69-73.

[228] Mediante el término indios Vitoria se refería a las culturas más avanzadas de México y de los Andes que eran aquellas de las que más sabía.

[229] SUÁREZ ROMERO, Miguel Ángel. *Op. Cit.,* pp. 233- 240.

[230] PAGDEN, Anthony. *Op. Cit.,* p. 104.

[231] SUÁREZ ROMERO, Miguel Ángel. *Op. Cit.,* pp. 247.

[232] Mörner y Pagden señalaban que como menores se contrabalanceaban sus obligaciones y sus libertades. Posteriormente analizaremos en profundidad los llamados «privilegios de los indios». MÖRNER, Magnus. *Estado, razas…Op. Cit.,* p. 27; PAGDEN, Anthony. *Op. Cit.,* p.104.

[233] SUÁREZ ROMERO, Miguel Ángel. *Op. Cit.,* pp. 240-241.

El otro gran pensador de la denominada «Escuela de Salamanca» fue Bartolomé de Las Casas (1474-1566)[234]. Más que ningún otro, Casas aportó sus ideales cristianos en confrontación con el imperialismo español, reconociendo muchos derechos de los indios, hasta llegar a la concepción del indio como ser humano totalmente libre y racional[235]. Carlos V resultó influido por las posturas de Vitoria y De las Casas[236], y procedió a revisar la legislación colonial, que en las cuestiones relativas a los indios apenas se había tocado desde la Junta de Burgos[237]. De este modo, en 1542 se promulgaron las *Leyes Nuevas*[238] que establecen, valga la redundancia, unas nuevas normas en las Indias en muchas cuestiones clave, en especial, en torno a la reformulación del trato al indio. Se reafirman puntos contenidos en las *Leyes de Burgos* —tales como la prohibición de esclavitud de los indios por cualquier medio—, y se introducen nuevas disposiciones, siendo la limitación de la encomienda el elemento de mayor trascendencia. Desde este momento se prohibió dar más encomiendas, eliminó su carácter hereditario y quitó las que en aquel momento tenían los oficiales reales, las órdenes religiosas, los hospitales, las obras comunales y las cofradías, todo ello supuso un golpe mortal a la institución, que en aquel momento pareció sentenciada a muerte por agotamiento[239].

Sin embargo, la influencia de Bartolomé no se limitó a las *Leyes Nuevas*, sino que contribuyó en gran medida para el reconocimiento papal de los indígenas como hombres libres. Para Bartolomé, los indios eran depositarios de un derecho natural que correspondía a todos los hombres, incluso a aquellos infieles que nunca escucharon ni fueron instruidos en la doctrina cristiana[240]. Esta idea se encuentra en consonancia con la doctrina tomista, ya que para Santo Tomás de Aquino los paganos se dividían tradicionalmente en dos grandes grupos según el origen de su paganismo. En uno estaban todos los que nunca habían tenido la oportunidad de oír el Evangelio sin que esto se debiera a alguna falta propia; en el otro estaban los «de una

[234] Su pensamiento respecto a la cuestión de la conquista se recogió en su obra de 1552 «*Brevísima relación de la destrucción de las Indias*».
[235] MENENEDEZ MENDEZ, Miguel. «El trato al indio y…». *Op. Cit.,* p. 36**;** RUMEU DE ARMAS, Antonio. *Op. Cit.,* pp. 143-147.
[236] El Emperador sentía una gran admiración por Vitoria llegando incluso a asistir a sus clases en la Universidad de Salamanca. Véase MAESTRE SÁNCHEZ, Alfonso. «Todas las gentes del mundo son hombres": el gran debate entre Fray Bartolomé de las Casas (1474-1566) y Juan Ginés de Sepúlveda (1490-1573)». *Anales del seminario de historia de la filosofía.* 21 (2004) pp. 91-134.
[237] Desde finales de la segunda década del siglo XVI los nombramientos de los obispos fueron sistemáticamente acompañados del título de protector de naturales y de instrucciones para su fiel cumplimiento. Los prelados gozaban de amplios poderes para defender a los indígenas. Tenían facultad de visitar sus pueblos para averiguar si eran bien tratados y doctrinados, de «ejecutar en las personas culpables las penas previstas por las leyes protectoras» y de enviar al Consejo de Indias «todas las leyes y ordenanzas que considerasen convenientes para lograr la protección de los indios». Véase CUNILL, Caroline. «El indio miserable: nacimiento de la teoría legal en la América colonial del siglo XVI». *Cuadernos intercambio,* 9 (2011) p. 233.
[238] MENENEDEZ MENDEZ, Miguel. «El trato al indio y…». *Op. Cit.,* p. 40; DEIROS, Pablo. *Op. Cit.,* p. 274.
[239] MENÉNDEZ, MÉNDEZ, Miguel. «El trato al indio…». *Op. Cit.,* pp. 43-46.
[240] SUÁREZ ROMERO, Miguel Ángel. *Op. Cit.,* p. 241; DEIROS, Pablo. *Op. Cit.,* p. *263.*

ignorancia superable», hombres que, como los judíos y los musulmanes, habían oído la verdadera palabra y se habían negado a escucharla[241].

Los indios no podían haber sabido nada de Cristo antes de la llegada de los españoles, por tanto, no se les podía describir de forma convincente como *inimicos Cristi* y como consecuencia, en opinión de Casas, retenían sus derechos naturales —situación similar a la ya analizada con los aborígenes canarios[242]. Esta idea fue recogida por Fray Julián Garcés, obispo de Tlaxcala, quien escribió una carta al Padre Pablo III narrando el mal comportamiento al que eran sometidos los indios. Garcés hizo una apología indiana tomando de ejemplo a los españoles antes del cristianismo, ya que para el obispo «los españoles, también fuimos paganos y pecadores antes del cristianismo»[243]. La intención de Garcés, por tanto, era extender la evangelización y la asimilación frente al maltrato y la represión de las comunidades indígenas, fomentando de esta forma su igualdad como hijos de Dios y súbditos de la Corona[244]. El Papa, suponiendo la racionalidad indígena en cuanto estos eran hombres, declaró que los indios tenían derecho a su libertad y del disponer de sus posesiones fuesen o no cristianos[245].A la vez tenían el derecho a abrazar la fe, que debía serles predicadas con métodos pacíficos, evitando todo tipo de crueldad[246].

En definitiva, la cuestión de la legitimidad de la conquista de las Indias fue la primera vez en la que un Estado moderno en expansión se planteó estas cuestiones, y el hecho de que pese a las enormes dificultades para su aplicación y control el marco legal se revisara en repetidas ocasiones demuestra que la Corona estaba decidida a actuar. Algunos autores han puesto en relación la necesidad de justificar la ocupación de las tierras del nuevo mundo porque existía un deber impuesto por el Sumo Pontífice consagrado desde las bulas alejandrinas. De esta manera, la obligación que tenía la Corona de evangelizar y adoctrinar cristianamente a los indios impuso consecuentemente una necesaria preocupación por sus condiciones de vida como seres humanos[247].

[241] PAGDEN, Anthony. *Op. Cit.,* p. 63.
[242] RIVERA PAGAN, LUIS. «Bartolomé de las Casas y la esclavitud africana». *Lupaprotestante* 1 (2006) p. 8.
[243] SALAZAR ANDREU, Juan Pablo. «Fray Julián Garcés. El Defensor de los indios (1527-1542). *Hipogrifo* 4/2 (2016) pp. 332-338.
[244] LOPÉTEGUI, León; ZUBILLAGA, Félix. *Historia de la Iglesia en la América Española. Desde el descubrimiento hasta comienzos del S. XIX. Madrid: BAC,* 1965; GROTE, Rainer. *Op. Cit.,* p. 500.
[245] CARDENAS, Eduardo. «La ética cristiana y la esclavitud de los negros. Elementos históricos para el planteamiento de un problema». *Theologica Xaveriana,* 55 (1980) p. 237.
[246] Fragmento de la Bula *Sublimis Deus* recogida en METZLER, Joseph. «America Pontificia primi saeculi evangelizationis». *Anuario de Historia de la Iglesia,* 1 (1992) p. 365.
[247] SUÁREZ ROMERO, Miguel Ángel. *Op. Cit.,* pp. 240-242.

5.1.3. La repercusión de las teorizaciones sobre los naturales

La principal consecuencia que arrojan los debates teológicos y el proceso evangelizador llevado a cabo en Indias es la incorporación del indígena al corpus jurídico castellano y canónico. Su integración era consecuencia del reconocimiento del indígena como vasallo del rey, por una parte, y del proceso evangelizador por otro. Pero ello, llevaba implícito el reconocimiento de los indígenas como seres con estatus jurídico y como sujeto de derechos, aunque, claro está, con sus múltiples restricciones que implicaban su misma condición, primero en el ámbito del derecho público y después en el del derecho privado[248]. Estas múltiples restricciones estaban en consonancia con la ya mencionada *capitis diminutio* que se desprendía de teorizaciones como las del padre Vitoria, por lo que el indio debía tener regulado un estatus diferente al resto[249].

Algunas de las restricciones revelaban un cierto carácter negativo para el indio, por ejemplo, a partir de las *Leyes de Burgos* de 27 de diciembre de 1512, se declaraba al indio como un ser libre y racional, aunque no se trataba de una absoluta libertad, sino que prevalecía un estado de servidumbre, argumentándose que al ser el indígena proclive a la ociosidad debía tenerse un control sobre él para no entorpecer la labor de adoctrinamiento[250]. Pero a la vez, durante el reinado de Felipe II, se expidieron algunas Reales Cédulas que después se integraron en la *Recopilación de la Leyes de los Reinos de las Indias*, donde se consagraron algunos de los llamados privilegios de los indios: el estar exentos de la jurisdicción del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición; la presunción de libertad en favor del indio; el considerar como casos de Corte Real los procesos judiciales de los indios; que los delitos cometidos por indios fueran sancionados con menor severidad que los perpetrados por españoles, al tiempo en que en sentido opuesto se ordenó que aquellos hechos delictivos llevados a cabo por españoles en contra de la persona o bienes de los indios estuvieren sancionados con mayor penalidad[251].

En el ámbito del derecho privado puede afirmarse que, en los territorios denominados Indias, tuvieron plena vigencia las instituciones del derecho castellano representadas por el conjunto de disposiciones legislativas, doctrina y costumbres jurídicas que imperaban en Castilla desde sus orígenes hasta la consolidación del Estado español. En materia de derecho de familia, en términos generales podemos decir que todas las disposiciones que regulaban la

[248] MENÉNDEZ, MÉNDEZ, Miguel. «El trato al indio…». *Op. Cit.*, pp.45-47.
[249] SUÁREZ ROMERO, Miguel Ángel. *Op. Cit.*, pp. 235-236.
[250] MORALES PADRÓN, Francisco, *Teoría y leyes de la…*, *Op. Cit.*, pp. 309-310.
[251] SUÁREZ ROMERO, Miguel Ángel. *Op. Cit.*, pp.250-252; MÖRNER, Magnus. *Estado, razas…Op. Cit.*, p. 27; PAGDEN, Anthony. *Op. Cit.*, p.104-105.

celebración del matrimonio canónico estuvieron vigentes en Indias, al principio sin muchas formalidades y después con la misma rigidez que disponía el Concilio Ecuménico de Trento[252].

Un tema importante para el mestizaje fue el de la regulación de los matrimonios efectuados entre indios recién convertidos. Se debe considerar lo que ya se ha dicho respecto a la fundamental tarea evangelizadora de la Corona, que obligaba una vez alcanzada dicha conversión del indio a que se le permitiera participar de los sacramentos del cristianismo. Es importante destacar que, sobre esta materia, en el Sínodo ordenado en la Ciudad de los Reyes en 1550, quedó regulado el supuesto de celebración del matrimonio entre un fiel y un infiel, permitiéndose al esposo o esposa infiel acudir previamente al acto bautismal en donde era compelido en tres ocasiones a recibir y aceptar la fe. En su momento, en la Real Cédula de 1515, se había dispuesto por los monarcas que todos los indios e indias tenían plena libertad para contraer matrimonio con quien fuera, quedando comprendidos tanto los propios indios como los naturales españoles. Esta regulación prevaleció y quedó plasmada en los mismos términos en la *Recopilación de las Leyes de Indias* de 1680, en donde incluso en materia de capacidad jurídica de la mujer no se establecieron de manera particular restricciones para las indias, salvo las de carácter general que imperaban para cualquier persona del sexo femenino[253].

En resumen, teniendo en cuenta el compromiso evangelizador, que desde un principio toma la conquista de América, es más fácil comprender la relevancia que tuvo el debate teológico en torno a los derechos de conquista y a los derechos del indio. El desarrollo de la polémica influirá decisivamente en la concepción del indígena y en su estatus jurídico, en tanto que éste pasa de un régimen de cuasiesclavitud —con el sistema de repartimientos y encomiendas— a convertirse en un sujeto amparado y privilegiado por el Derecho indiano. Todo ello, como es obvio, repercutirá en la relación con otros grupos étnicos, en especial, con peninsulares, debido principalmente a que a lo largo del siglo XVI y después de estos debates, desaparece de la persona del indio dos estigmas imperantes en la época: la religión y la esclavitud.

5.2. LOS NEGROS Y LA IGLESIA CATÓLICA EN AMÉRICA

Con excesiva frecuencia, señalan historiadores como Rivera Pagán, en la actual discusión acerca del descubrimiento, conquista y colonización española de América, se escamotea la presencia, desde el temprano siglo dieciséis, del negro esclavo en América. Se ve dicho acontecimiento como un encuentro entre el «indio» y el «hispano» marginándose al

[252] OTS CAPDEQUÍ, José María, *El Estado español en…*, *Op. Cit.*, p. 73.
[253] SUÁREZ ROMERO, Miguel Ángel. *Op. Cit.*, pp. 253-256.

africano[254]. No obstante, el negro, al igual que el indio, fue objeto de teorización y evangelización en su llegada a América, aunque, como veremos, su repercusión e influencia fue mucho más reducida.

5.2.1. La teorización en torno a la esclavitud negra

Acabamos de observar cómo en América no se dejó que se esclavizara a los indios, cosa que los papas exigieron —de acuerdo con los reyes de España—, siendo una decisión rodeada, precedida y, sobre todo, seguida de una larga discusión teológica sobre la naturaleza de esos indios. Todo este debate se mantuvo durante más de cinco décadas y la respuesta fue, en todos los casos, que los indios no podían ser sometidos a esclavitud y que eran vasallos libres de la Corona[255].

La situación del colectivo africano en América fue distinta y siempre fue a remolque de la de los indios. Incluso surgió entre la historiografía decimonónica la idea de que la defensa del estatus del indio contribuyó a legitimar la esclavitud del Negro. Robertson, recogió la opinión de Las Casas[256], quien, entusiasmado por salvar a los americanos del yugo, «afirmó que era legítimo y conveniente imponer otro más pesado a los africanos»[257]. Otra de las teorías más aceptadas para explicar el silencio ante la esclavitud de los negros ha sido señalada en ocasiones como consecuencia de su contexto, en tanto que la evangelización de América se realizó cuando la cristiandad ibérica todavía se movía en un clima de odio contra los mahometanos, por lo que los negros hechos prisioneros en África eran o mahometanos o equiparados a los mahometanos[258]. Desde una concepción política, historiadores como Fernando Mires, señalaban que la defensa del indio se debió al «interés político de la Corona y la Iglesia de evitar que los colonos adquirieran excesivo poder mediante las encomiendas indianas, factor ausente en la más tradicional relación esclavista»[259]. Otras explicaciones de carácter religioso hablan de Las Casas como un católico español. El saqueo de los africanos era pecado de Portugal. La explotación de los indígenas constituía, por el contrario, violación de la ley divina y natural por parte de España[260].

No obstante, la falta de una posición clara de la Iglesia católica en contra de la esclavitud americana ha tratado de ser rebatida desde antiguo. Ya en el siglo XIX León XIII y Gregorio

[254] RIVERA PAGAN, LUIS. *Op. Cit.,* p.2.
[255] ANDRÉS GALLEGO, José. *Op. Cit.,* p. 10.
[256] Incluso Bartolomé de Las Casas dio su consentimiento para que en el año 1516 se importaran negros a fin de aliviar la situación de los indios. Véase un análisis más profundo de la cuestión en MIRES, Fernando. *Op. Cit.,* pp. 134-135.
[257] ROBERTSON, William. *History* of *Amertca,* vol. 1, Londres: s.e. 1822. p. 319. Citado en CARDENAS, Eduardo. *Op.Cit.,* p. 252.
[258] *Ibid.,* pp. 252- 254.
[259] MIRES, Fernando. *Op. Cit.,* pp.131-138.
[260] RIVERA PAGAN, LUIS. *Op. Cit.,* pp. 9-14.

XVI afirmaban, sin más, que los documentos emitidos desde Pablo III y en posteriores ocasiones[261] se oponían tanto a la esclavitud de los indios como también a la de los negros. Sin embargo, la posición antiesclavista de la Santa Sede solo fue en relación con el mundo indígena de América, no refiriéndose en ningún caso a la trata de negros, ya que «ni las motivaciones que originaron esas bulas —provocadas por los misioneros de indios en América hispano lusitana—, ni el tenor mismo de la documentación llevan a descubrir una formulación también a favor de los Negros»[262]. Por su parte, en la actualidad autores como García Añoveros descartan el silencio en torno a la esclavitud del negro, en tanto que algunos teólogos y juristas católicos, españoles y portugueses, casi todos de los siglos XVI y XVII, condenaron ciertamente la esclavitud de los negros y lo hicieron «con la misma fuerza con que ellos y otros teólogos y juristas de esos años hacían lo propio con la esclavitud de los indios»[263]. No se puede negar que ciertos autores trataron el tema de la esclavitud, tal y como señalan Enriqueta Vila Vilar; sin embargo «su número e influencia fue reducida»[264].

Para buscar las primeras reacciones cristianas debemos de esperar al dominico Domingo de Soto, quien fue el primer teólogo que abordó la cuestión de la licitud de la esclavitud de los negros de forma sistemática en 1557. Pero esto se produce, casi medio siglo después de la llegada de los primeros negros esclavos a América[265]. Soto, partiendo de Aristóteles, aceptaba la existencia de señores y siervos, pero señalaba que el señor no podía usar de los siervos como si fueran cosas propias, en su personal beneficio, sino como de hombres libres y sujetos de derecho y buscando su bien, enseñándoles e instruyéndolos en las buenas costumbres y comportamientos[266]. El paso siguiente lo dio otro dominico en 1560, fray Alonso de Montúfar, arzobispo de México, al escribir a Felipe II una carta, donde advertía que el aspecto moral de la licitud de la esclavitud contrastaba con la libertad que reconocía a los indios[267]. Pero más que pretender la libertad del negro, se denunciaba con el objetivo de conseguir un mejor trato, así se pone de manifiesto por parte de fray Pedro de Ledesma, quién en 1598 puso el énfasis en el deber de tratar bien a los esclavos «el señor del esclavo no tiene el dominio de la vida y

[261] La Santa Sede no solo se posicionó contra la esclavitud durante la ya mencionada *Sublimis Deus* de Pablo III. Un siglo más tarde, el Papa Urbano VIII (1623-1643) tuvo que reiterar su defensa de los indios esclavizados en el Brasil y en 1741 Benedicto XIV vuelve a reiterar la libertad de los indios ante una misiva dirigida a los obispos de Brasil y el Rey de Portugal.
[262] CARDENAS, Eduardo. *Op. Cit.,* p. 251-255.
[263] ANDRÉS GALLEGO, José. *La Iglesia y la esclavitud de los negros.* Pamplona: Eunsa, 2002. p. 10.
[264] VILA VILAR, Enriqueta. «La evangelización del esclavo negro y su integración en el mundo americano». En QUEIJA, Ares (Ed.) *Negros, mulatos y zambaigos. Derroteros africanos en los mundos ibéricos.* Sevilla: Escuela de Estudios Hispanoamericanos, 2000. p. 189.
[265] TARACENA. *Op. Cit*., pp. 32-33.
[266] ANDRÉS GALLEGO, José. *Op. Cit.,* pp. 24-25 ; RIVERA PAGAN, LUIS. *Op. Cit.,* p.13.
[267] ANDRÉS GALLEGO, José. *Op. Cit.,* pp. 32-33.

miembros del siervo […] no pueden con buena conciencia azotarnos ni pringarlos tan gravemente»[268].

Y es que solo después del siglo XIX de la mano de Gregorio XVI y Pio IX se comenzó a mirar con juicio crítico la esclavitud negra en la Santa Sede, todo ello en conformidad al triunfo paulatino del ciclo abolicionista que se estaba extendiendo por el mundo occidental, pero esto último escapa, sin duda, a los intereses y cronología de nuestro trabajo.

5.2.2. La evangelización de los africanos

A pesar de no haber logrado erradicar de la figura del negro el estigma de la esclavitud, la labor evangelizadora de la Iglesia en América, junto con la denuncia realizada para unos mejores tratos, degeneró en la inclusión del esclavo en la sociedad colonial. El seguimiento de la evangelización puede registrarse a través de los Concilios y Sínodos en los que se dictaron normas en las que se contemplaba tanto el adoctrinamiento y catequesis como la administración de sacramentos. Algunas de ellas estaban pensadas verdaderamente con un fin catequético; otras eran puras normas de control social, porque la idea que con más fuerza impulsaba el adoctrinamiento de los esclavos y de los africanos en general, en los primeros años de la colonización, era la necesidad de mantener un sistema de control. Se inculcó a los esclavos la idea de pecado y el castigo que éste acarreaba, estableciendo comparaciones entre Dios y el amo y atemorizándolos con la amenaza del castigo divino, con lo que se aseguraba su buen comportamiento. Se había hallado una fórmula con la que tener pacíficos a los negros y mulatos que andaban dispersos. El control que suponía la religión fue visto hábilmente por la administración colonial, así en la *Recopilación de las Leyes de Indias* aparece recogida una real cédula muy temprana, de 1537, donde se declara que «los que han de ir a la doctrina cada día, son los indios, negros y mulatos que sirven en las casas ordinariamente»[269].

Con estas motivaciones, la conversión del negro comenzaba incluso antes de poner pie en América[270]. Existiendo, desde luego, una constante preocupación en las autoridades religiosas por el adoctrinamiento de los negros para que pudieran ser bautizados y convertidos en cristianos. Después, debían guardar las fiestas y hacer prácticas religiosas. Así se repetía en Concilios y Sínodos casi como única preocupación con respecto a los africanos. Concretamente en el Sínodo celebrado en Santiago de Chile en 1688 las únicas alusiones a los negros son: una

[268] *Ibid.*, p. 59.
[269] VILA VILAR, Enriqueta. *Op. Cit.*, p. 189-191.
[270] Por ejemplo, el arzobispo de Sevilla Pedro de Castro y Quiñones (1610-1623), publicó un edicto en el que ordenaba a los vicarios de las distintas provincias de la diócesis sevillana que comunicaran a los dueños de esclavos la necesidad de enviar a éstos a las parroquias, donde se les examinaría para averiguar si habían sido o no bien bautizados.

para ordenarles que no salieran a trabajar sin rezar sus oraciones y otra para que acudieran a sus parroquias a la doctrina[271].

El principal escollo para la labor evangelizadora era la resistencia de los dueños de esclavos a su adoctrinamiento. No sólo porque podían perder valor —un esclavo ladino era menos valioso que un esclavo sin instruir—, sino porque pensaban que cualquier instrucción despertaba en ellos el deseo de emanciparse. Por eso, la mayor insistencia de los Concilios va encaminada a resaltar las obligaciones de los amos. En este sentido es particularmente rico el Sínodo de Santiago de León de Caracas de 1687[272]. En dicho Sínodo observamos también, ante los malos tratos y mala predicación cristiana de los amos, la configuración de una serie de derechos para los negros, como la obligación de los amos de instruir en la fe a los esclavos para que puedan ser pronto bautizados o la tipificación de que es «gravísimo pecado mortal el no darles a sus esclavos lo necesario para comer y vestir según su estado y condición».

Pese a la reticencia de los amos, la evangelización del negro fue imparable y con el bautismo y la consiguiente entrada del negro a la comunidad cristiana, éste se hacía objeto de una serie de derechos, siendo el más evidente el de recibir los sacramentos. En lo que a nosotros nos interesa, el sacramento más interesante fue el del derecho al matrimonio. Este derecho no era ajeno al cuerpo normativo castellano, siendo regulado no so1o por las ya analizadas *Partidas*, sino también en Indias por disposiciones propias. Las leyes reconocían el derecho de los esclavos a contraer matrimonio e incluso lo favorecían, y así, para remediar las repetidas fugas y conseguir que tuviesen apego al lugar, se facilitó el matrimonio de los mismos. No se les prohibía el matrimonio con personas libres, ni con esclavos de otro dueño, ni con personas de otra raza, pero se les anima a que lo contraigan precisamente entre esclavos[273]. No obstante, en América asistimos a un recorte considerable respecto a las libertades que habían adquirido a fines de la Edad Media. La disposición de *Las Partidas* de Alfonso El Sabio, mediante la cual era libre el esclavo que casara con persona libre, quedó derogado en Santo Domingo por Real Provisión de 11 de mayo de 1526. Siendo en 1538 derogada también en Nueva España, y en general en toda América a medida que aumentaba la importación de esclavos[274].

Sin embargo, que los hijos de un esclavo y una persona libre no sean considerados jurídicamente como hombres libres repercutió favorablemente en la no persecución de las

[271] VILA VILAR, Enriqueta. *Op. Cit.*, p. 196.
[272] «Los señores de esclavos y esclavas tengan entendido que tienen dominio v sobre el servicio que sus esclavos les deben o pueden hacer con el trabajo de sus manos, no sobre las almas redimidas con la sangre de Cristo, porque en esta parte les deben tratar de la misma manera que a sus hijos, cuidando de que sean buenos cristianos que vivan en el santo temor de Dios y hagan todo aquello que acerca de los hijos y criados les advertimos». *Sínodo de Santiago de León de Caracas, 1687*. Madrid, CSIC, Colección Tierra Nuevae Cielo Nuevo, n.º 5, 1986, libro II, título XIX, cap. III. Citado en *ídem.*
[273] GARCÍA GALLO, Concepción. *Op. Cit.*, p. 1006.
[274] AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo. *La población negra de México.* México: Fondo de Cultura Económica, 1972. p. 251.

uniones. Ya que las razones de fondo que llevan a los españoles a impedir, en un primer momento, con tanto denuedo los contactos entre las dos razas esclavas —indios y negros con españoles y mestizos—, deben de ser buscadas en la lógica de la economía colonial. Los descendientes de estos cruzamientos no podían, en efecto, ser considerados jurídicamente como esclavos lo que entorpecía la reproducción de la fuerza de trabajo[275], por lo que una vez desaparecida esta consecuencia no había nada que impidiese, desde un punto de vista económico, la no unión entre un esclavo y una persona libre.

En definitiva, asistimos a un proceso donde se declaró paulatinamente a los indígenas y negros como hombres con todos los efectos y capacidades de cristianos[276]. En palabra de Elliott, «esto supone la principal diferencia entre la colonización española, portuguesa y francesa, con la anglosajona donde el mestizaje fue excepcional». Continúa el historiador inglés: «la conquista católica habría buscado incorporar a los indígenas —y a los negros en menor medida— a su civilización y su Iglesia, a costa de la anulación de su identidad cultural». Se trataba, por tanto, de una conquista a todos los efectos —ocupación, aculturación, sincretismo cultural y biológico— y no de una simple ocupación de tierras con el fin de explotarlas o comerciar con las mismas, como fue en muchas ocasiones el caso de la colonización inglesa en el norte del continente americano[277].

6. CONCLUSIONES

La llegada de conquistadores europeos y esclavos africanos al Nuevo Mundo supuso la ruptura de la unidad étnica que hasta entonces tenían los indios americanos. Desde ese momento se inició un gigantesco cruzamiento biológico entre indígenas, blancos y negros, que se vio favorecido por factores muy diversos. Quizás la circunstancia más elemental y básica para comprender el mestizaje entre las estudiadas se debió al reducido número de mujeres blancas y negras que llegaron a América durante la Conquista y el desequilibrio numérico de las etapas posteriores. Esto explica que los españoles y esclavos estuvieran dispuestos a unirse carnalmente con las mujeres indígenas, pues era la única forma de satisfacer sus necesidades sexuales.

Desde un plano ideológico, debemos de matizar la supuesta discriminación de colectivos como los indígenas, negros y mestizos. En primer lugar, debemos rechazar la funcionalidad de mecanismos de exclusión como la limpieza de sangre. Si bien es cierto que desde ámbitos religiosos y políticos se pretendió llevar a cabo la separación —recuérdese la

[275] MIRES, Fernando. *Op. Cit.*, p. 135.
[276] SUÁREZ ROMERO, Miguel Ángel. Op. Cit., pp. 240-242.
[277] ELLIOTT, John. «Mundos parecidos, mundos distintos…», *Op. Cit*., pp. 13-14.

limitación al ingreso de puestos públicos y canónicos de estos colectivos—, la propia intensificación de la mezcla fenotípica de la sociedad colonial fue convirtiendo en algo realmente difuso las fronteras de color y procedencia. De esta manera, se llegó a una situación en la que la categoría social de un individuo estaba supeditada más a elementos como la reputación y el dinero, que a la procedencia y el linaje.

De esta forma, en la sociedad americana convive la democratización de las oportunidades económicas. Esto es un proceso evidente, especialmente en la ciudad, donde las identidades se diluían más fácilmente que en las zonas rurales y en donde el dinero permitía adoptar unas posturas y conductas que suponían una vía de ascenso social. La competencia simbólica se convirtió en la urbe en una forma de ocultar oscuros orígenes y de ganar calidad, por lo que no era tan importante la procedencia o adscripción racial de un individuo, sino el estilo de vida y el mostrarse socialmente como blanco. Asimismo, con el andar del tiempo, para finales del siglo XVI la precariedad económica de la corte española llevó a una situación que la historiografía ha denominado como «Estado en venta», donde las necesidades económicas de la Corona, obligaron a conceder algunas prerrogativas materiales y burocráticas, así en América el estado se lucró con la venta de títulos de nobleza, canonjías, donaciones, tributos y otras concesiones, que fueron a parar a grupos adinerados que podían permitirse el precio, por lo que vemos un ejemplo más del dinero como elemento clave.

Por todo ello, y como señalaba Elliott, más que al color de la piel, la discriminación en el mundo americano provino de cuestiones culturales, entre las que, sin duda, fue el cristianismo la más importante. Es por ello por lo que la evangelización ha constituido uno de los pilares fundamentales de nuestro trabajo. Y es que la entrada de negros e indígenas al seno de la comunidad cristiana vino emparejada de la adquisición de una serie de derechos. En el caso indígena el proceso evangelizador estuvo en relación con un acalorado debate teológico en torno al estatus jurídico de los naturales, hasta llegar a la consideración del indio como un *capitis diminutio,* que debía tener regulado una categoría diferente al resto. Esta diferenciación se tradujo en una serie de privilegios que lo hacían un grupo atractivo de cara a uniones, teniendo en cuenta además que sus derechos matrimoniales con otras etnias no fueron, ni mucho menos, limitados ni perseguidos y adquirieron la condición de súbdito a raíz de la «cuestión de los naturales». En efecto, el cristianismo y la moral católica emanada de las bulas de concesión de territorios afectaron de una manera especial a los españoles, que, a diferencia del colonialismo inglés, vieron en los naturales posibles receptores del modo de vivir y pensar peninsular.

La situación del negro, sin embargo, fue diferente a la del indígena. Sobre el negro siempre pesó el estigma de la esclavitud y los miedos socio-religiosos en su contacto con el resto de etnias, lo que explicó que se produjesen menos relaciones legítimas del colectivo africano con el resto de razas. Sus relaciones siempre se movieron con frecuencia en el terreno de ilegitimidad y solo los libertos dispusieron de unas relaciones más tipificadas. A diferencia de los naturales, los africanos carecieron de la denuncia y apoyo eclesiástico ante su esclavitud, eso se tradujo en que su estatus no era igual al de súbdito, y que sus relaciones legales eran distintas a la de los indígenas y españoles. De esta forma, la «sangre negra» era tenida como impura porque se asociaba con la esclavitud. Un cuerpo negro o mulato exhibía el signo visible de su genealogía «bárbara», o lo que era peor, mahometana[278]. No obstante, los esclavos africanos eran considerados aptos para ser evangelizados al igual que los demás seres humanos[279] y su entrada en cristiandad contribuyó a estandarizar y normalizar las relaciones de los negros con otros colectivos.

Junto con la discriminación de tipo religioso, el otro estigma existente en torno a las relaciones mestizas fue el de la ilegitimidad. Sobre todo, durante el siglo XVI cuando se conformó una equivalencia entre ilegitimidad y mestizaje, siendo la ilegitimidad inseparable de la mezcla racial. Ello se tradujo en que los españoles peninsulares no se casaban, usualmente, con las indias o negras por lo que los hijos nacidos de ambos poseían una identidad racial mixta, observable por todos y que era generalmente considerado como algo ilegítimo y degradante. Sin embargo, no se despreciaban tales matrimonios por motivos de discriminación racial hacia el cónyuge nativo, y no se experimentaba ninguna aversión contra el connubio con mujeres de otras razas, por lo que el proceso de mestizaje no se detuvo y continuó desarrollándose bajo otras modalidades extramatrimoniales. No obstante, para finales del XVI asistimos a una paulatina desaparición de estos estigmas sobre la población mestiza, al tiempo que se iban convirtiendo en uno de los conjuntos poblacionales predominantes en América, hecho que se manifiesta definitivamente en cédulas reales como la de 1591 que reconocía a los mestizos como «personas de buenos respetos» y con la capacidad de «ser admitidos a oficios y otras honras».

Pero sin duda, lo que mejor explica las relaciones mestizas es la expresión utilizada por algunos historiadores, esta es, «el desarrollo del orden colonial», es decir, la dinámica tanto social, como económica de Indias se impuso a la regulación normativa o a cualquier otro tipo de limitación de la miscegenación, situación evidente si analizamos los intentos de

[278] CARDENAS, Eduardo. *Op. Cit.*, p. 255.
[279] STOLCKE, Verona. *Op. Cit.*, pp. 14-18.

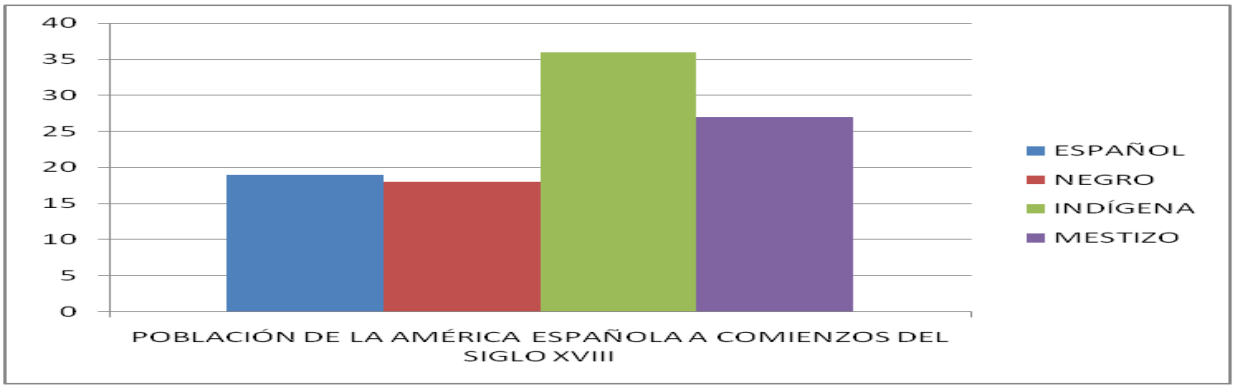
configuración de un mundo dual. A este fracaso de construcción de un modelo segregado contribuyó, en primer lugar, la ambigüedad de la legislación colonial, mientras que durante los primeros contactos contempló el «buen ejemplo» de los españoles y propició un auge de las relaciones mixtas, solo tiempo más tarde pretendió mantener a los distintos grupos segregados —situación que en lugares como Nueva España sólo se iniciaría desde la década de 1590. Todo ello hizo que el proyecto segregacionista viese limitado su éxito por el propio triunfo del mestizaje que, auspiciado por la legislación en un primer momento, hizo realmente difícil el reconocimiento de las identidades étnicas. A este factor se le suma el auge de las haciendas —y el consiguiente encuentro interétnico en las mismas y la necesidad de mano de obra, sin discernir su procedencia étnica, en los pueblos de indios —, la ineficiencia de la legislación de separación residencial —en especial de su puesta en práctica— y el auge de las metrópolis — que actuarán como elemento de atracción y encuentro de distintos grupos raciales.

Para terminar, cabe señalar que, aunque a lo largo de nuestro recorrido histórico se pasase de un paradigma del «buen ejemplo» hacia otro del «mal ejemplo», ello no tuvo repercusión en el derecho del matrimonio, triunfando, en general, la codificación perteneciente a la época de conquista y los años inmediatamente posteriores que estimulaban el connubio entre distintas etnias —principalmente entre españoles e indios. De esta forma, tanto desde la Corona como desde el seno de la Iglesia se aceptaron los matrimonios mixtos. Mayores críticas se produjeron, desde los ámbitos de poder en América, al matrimonio mixto con elemento africano, pero a pesar de las voces disconformes la prohibición estricta del matrimonio afroindio y afroespañol no se llevó a cabo en ningún momento entre estos dos siglos y tenemos que esperar hasta una fecha tan tardía como 1803 para vislumbrar este tipo de prohibición.

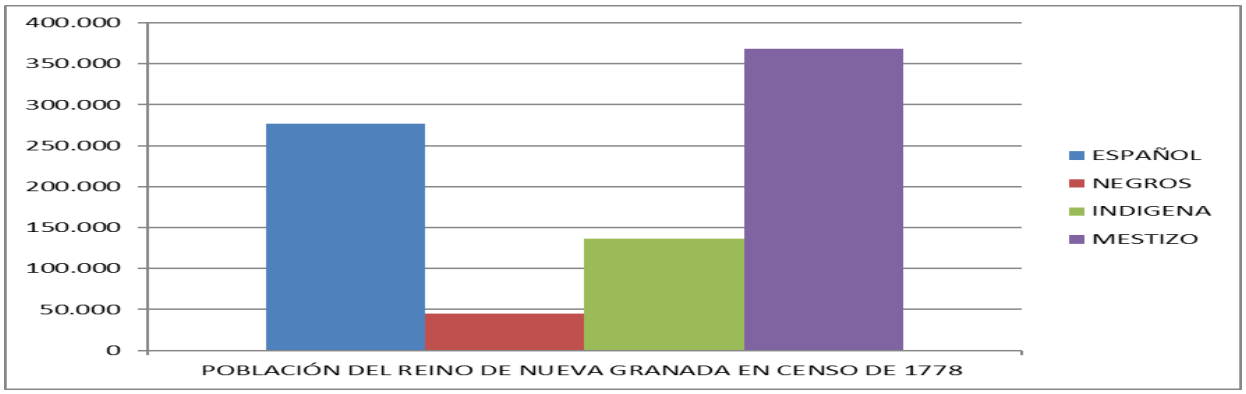
En definitiva, y a modo de conclusión, debemos señalar que en la América española se produjo un sincretismo de elementos originales y sus múltiples cruces que llegaron a ser infinitas. Por lo general, los castellanos aplicaron en la colonización de América elementos y estructuras a las que estaban acostumbrados tras siglos de expansión, destacando la discriminación y sometimiento de lo no cristiano. Pero a su vez, tuvieron que amoldarse a las distintas realidades político-sociales de los territorios a los que hacían frente. Todo ello, al tiempo en que la propia dinámica colonial iba determinando unas circunstancias y descartando otras y producía la llegada de nuevos colectivos raciales como el africano.

Óscar Diego Arroyo.

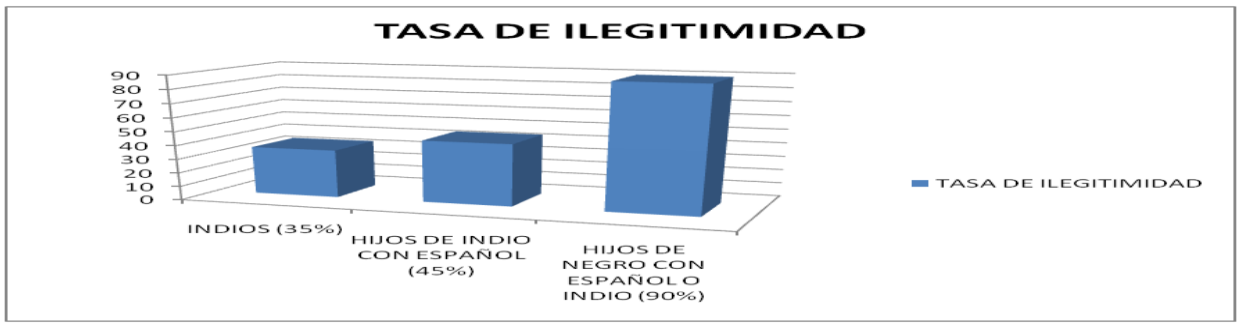
7. ANEXOS



Anexo número 7. 1. Fuente: Elaboración propia a partir de datos recogidos en HERNÁNDEZ SÁNCHEZ-BARBA, Mario. « La Población Hispanoamericana Y Su Distribución Social En El Siglo XVIII». *Revista de Estudios políticos*, 78 (1954) p. 135. Se trata de un gráfico interesante, ya que se sitúa a finales del periodo estudiado, y nos permite ver que el mestizaje para el siglo XVIII es toda una realidad social consolidada en términos porcentuales.



Anexo Número 7. 2. Fuente: Gráfico de elaboración propia a partir de datos recogidos en JARAMILLO URIBE, Jaime. *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura,* 3 (1965) p.25. Aunque existan diferencias con el anterior gráfico, en cualquier caso, vemos como el triunfo de una situación racial mixta es evidente.



Anexo Número 7. 3. Fuente**:** Gráfico de elaboración propia a partir de datos obtenidos en ÁLVAREZ, Víctor. «Mestizos y Mestizaje en la Colonia». *Fronteras*, 1 (1997) p. 86. La gráfica se realiza a partir de los estudios sobre la provincia de Tuja en Antioquía (Colombia), y registra un periodo tardío correspondiente a 1659-1700, en concreto al registro de bautizos y el grado de ilegitimidad.

8. BIBLIOGRAFÍA

- AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo. *La población negra de México.* México: Fondo de Cultura Económica, 1972.
- ALLEN, THEODORE, *The Invention of White Race.*2 vol. Londres : Hardvard University 1994.
- ALMARZA VILLALOBOS, Rafael. «La limpieza de sangre en el Colegio de Caracas a finales del siglo XVIII». *Fronteras de la Historia*, 10 (2005).
- ALTMAN, Ida. *Emigrants and Society: Extremadura and Spanish America in the Sixteenth.* Berkeley: University of California Press, 1989.
- ÁLVAREZ, Víctor. «Mestizos y Mestizaje en la Colonia». *Fronteras,* 1 (1997).
- ANDRÉS GALLEGO, José. *La Iglesia y la esclavitud de los negros.* Pamplona: Eunsa, 2002.
- ARENDT, Hannah. *Los Orígenes del Totalitarismo.* Madrid: Taurus, 1998.
- BERMÚDEZ DE CASTRO, Salvador. «La Iglesia en la América Española». *Ateneo de Madrid,* (1892).
- BLANCO, Suñe; GÓMEZ GOMEZ, AMALIA. «Pueblos de Indios». En TORRES RAMÍREZ, Bibiano (Ed.). *VII Jornadas de Andalucía y América.* Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos de Sevilla, 1987.
- BORGOGNONI, Ezequiel. «Los judíos en la legislación castellana medieval. Notas para su estudio (siglos X-XIII)». *Estudios de Historia de España*, 14 (2012).
- CARDENAS, Eduardo. «La ética cristiana y la esclavitud de los negros. Elementos históricos para el planteamiento de un problema. *Theologica Xaveriana,* 55 (1980).
- CASAMIQUELA, Rodolfo. «Los pueblos del extremo austral del continente (Argentina y Chile». En MURRA, John Víctor (Ed.). *Historia de América. Las sociedades originarias.* Madrid: Trotta, 2000.
- CASTRO GUTIERREZ, Felipe. «Indeseables e indispensables: los vecinos españoles, mestizos y mulatos en os pueblos de indios de Michoacán». *Estudios de Historia Nobohispana,* 25 (2011).
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago. *La hybris del punto cero. Ciencia, raza e Ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Pontifica Universidad Javeriana, 2005.
- CÉSPEDES DEL CASTILLO, Guillermo. *América hispánica (1492-1898).* Madrid: Marcial Pons, 2009.
- CHACÓN JIMÉNEZ, Francisco Chacón; HENÁNDEZ FRANCO, Juan; GARCÍA GONZÁLEZ, Francisco. *Familia y Organización social en Europa y América, siglos XV-XX*. Murcia: Universidad de Murcia, 2007.
- CHARNEY, Paul. «El indio urbano: un análisis económico y social de la población india de Lima en 1613». *Histórica* 12/1 (1988).
- COLMENARES, Germán, «La ley y el orden social: fundamento profano y fundamento divino». *Boletín cultural y bibliográfico*, 27/22 (1990).
- CUART MONER, Baltasar. *Colegiales mayores y limpieza de sangre durante la Edad Moderna*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1991.
- CUNILL, Caroline. «El indio miserable: nacimiento de la teoría legal en la América colonial del siglo XVI». *Cuadernos intercambio,* 9 (2011).
- DEDIEU, Jean-Pierre. *L'inquisition.* Paris: fides, 1987.
- DEIROS, Pablo. *Historia del Cristianismo en América Latina.* Buenos Aires: Fraternidad Teológica Latinoamericana, 1992.
- DOMÍNGUEZ ORTÍZ, Antonio. *Edad Moderna.* Barcelona: Vicens-Vives, 1983.
- DOMÍNGUEZ ORTIZ, Antonio. *Los judeoconversos en España Moderna*. Madrid: Mapfresa, 1993.
- ELLIOTT, John. «Conquista y colonización en el siglo XVI» en BETHELL, Leslie (ed.). *América Latina Colonial: La América precolombina y la conquista*. Barcelona: Critica, 1990.
- ELLIOTT, John. «Mundos parecidos, mundos distintos» en CHASTAGNARET, Gerard (Dir.). *Mezclado y Sospechoso. Movilidad e identidades, España y América (siglos XVI-XVIII).* Madrid: Casa de Velázquez, 2005.
- ESTEVA FABREGAT, Claudio. «Mestizaje y aculturación» en PEASE, Franklin (Dir.). *Historia General de América Latina: El Primer contacto y la formación de nuevas sociedades*. Madrid: Trotta, 2000.
- ESTEVE FABREGAT, Claudio. «La Hispanización del mestizaje cultural en América». *Quinto Centenario,* 1 (1981).
- FERNÁNDEZ CHRISTLIEB, Federico. «Los espacios del pueblo de indios tras el proceso de Congregación, 1550-1625». *Investigaciones geográficas* 60 (2006).
- FREDERICK, Bowser. *The African Slave In Colonial*. Peru: Santanford, 1974.
- GARAVAGLIA, Juan Carlos; MARCHENA, Juan. A*mérica Precolombina*. *De los orígenes a la independencia (I): I. América Latina y la consolidación del espacio colonial.* Barcelona: Crítica, 2005.

- GARCÍA GALLO, Concepción. «Sobre el ordenamiento jurídico de la esclavitud en las Indias españolas». *Anuario de Historia del derecho español*, 50 (1980).
- GÓMEZ MULLER, ALFREDO. «Sobre la Legitimidad de la conquista de América: Las Casas y Sepúlveda». *Ideas y Valores*, 1 (1991).
- GÓMEZ PELLÓN, Eloy. « On Alternity in Peru : indigenous and mestizo populations» . En MÁCHA, Premysl; GÓMEZ PELLÓN, Eloy (Ed.). *Masks of Identity: Representing and Performing Otherness in Latin America*. Cambridge: Cambridge Scholars publising, 2014.
- GONZÁLEZ, Ondina; GONZÁLEZ, Justo. *Historia del Cristianismo en América Latina.* Buenos Aires: Kairos, 1978.
- GROSFOGUEL, Ramón. «El Concepto De «Racismo» En Michel Foucault Y Frantz Fanon: ¿Teorizar Desde La Zona Del Ser O Desde La Zona Del No-ser»? *Tabula Rosa.* 16 (2012).
- GROTE, Rainer. « The status and rights of indigenous peoples in latin america ». *Institut für ausländisches öffentliches Recht und Völkerrecht*, 1 (1999).
- GUERRERO VINUEZA, Gerardo. «El otro oro en la conquista de América: las mujeres indias, el surgimiento del mestizaje». *Estudios Latinoamericanos*, 22 (2008).
- GUSSINYER, Alfonso. «Congregación indígena y pueblos de indios en las Antillas, 1500-1525». *Boletín americanista*, 44 (1994).
- GUTMAN, Margarita; HARDOY, Jorge Enrique. «Construcción urbana y rural: sus aspectos ideológicos, sociales y económicos». MOYA PONS, FRANK; GARCÍA-YRIGOYEN, Franklin (Ed.). *Historia General de América*. Tomo II. Madrid: Trotta, 2000.
- HARDOY, Jorge. *El Proceso de Urbanización en América Latina.* Habana: Oficina regional de Cultura para América Latina y el Caribe, 1974.
- HARDOY, Jorge. *La construcción y las ciudades de América Latina a Través del tiempo.* Londres: International institue of the envioronment and development, 1978.
- HERING TORRES, Max. «Color, pureza, raza: la calidad de los sujetos coloniales». *Historia Crítica*, 45 (2011).
- HERING TORRES, Max. «Colores de piel. Una revisión histórica de larga duración» en MOSQUERA, Claudia; LAO-MONTES, Agustín; Garavito, César (Eds.). *Debates sobre ciudadanía y políticas raciales en las Américas Negras.* Bogotá: Montelongo de Swanson, 2008.
- HERING TORRES, Max. «Limpieza de sangre en España. Un modelo de interpretación» en BÖTTCHER, Nikolaus (coor.). El Peso de la sangre. Limpios, mestizos y nobles en el mundo hispánico. México D.F.: El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, 2011.
- HERING TORRES, Max. «Limpieza de Sangre: ¿Racismo en la edad moderna?». *Tiempos modernos: Revista Electrónica de Historia moderna*, 4/5 (2003).
- HERING TORRES, Max. «Raza: variables históricas». *Revista de Estudios Sociales*, 26 (2007).
- HERNANDEZ FRANCO, Juan. «Permanencia de la ideología nobiliaria y reserva del honor a través de los estatutos de limpieza de sangre en la España moderna». En ÁLVAREZ SANTALÓ, León Carlos; CREMADES GRIÑÁN, Griñán. *Mentalidad e Ideología en el Antiguo Régimen.* Murcia: Universidad de Murcia, 1992.
- HERNÁNDEZ FRANCO, Juan; RUIZ IBÁNEZ, José Javier. «Conflictividad social en torno a la limpieza de sangre en la España Moderna». *Investigaciones históricas: Época Moderna y contemporánea*, 23 (2003).
- HERNÁNDEZ GONZÁLEZ, Manuel. «La Sociedad de la América Española» en AMORES CARREDANO, Juan (coor.). *Historia de América.* Barcelona: Ariel, 2006.
- HERNÁNDEZ SÁNCHEZ, Mario. *Historia de América*. Vol. II. Madrid: Alambra, 1981.
- HERNÁNDEZ SÁNCHEZ-BARBA, Mario. «La Población Hispanoamericana Y Su Distribución Social En El Siglo XVIII». *Revista de Estudios políticos*, 78 (1954).
- HERZOG, Tamar. «Terres et déserts, société et sauvaferie. De la communauté en Amérique et en Castille à l'epoque moderne». *Annales*, 62/3 (2007).
- JARAMILLO URIBE, Jaime. *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura,* 3 (1965).
- KATZEW, Iliona. *La Pintura de Castas*. México: Turner, 2004.
- KONETZKE, Richard. «Los mestizos en la legislación colonial». *Revista de estudios políticos*, 112 (1960).
- KONETZKE, Richard. *América Latina II. La época colonial. Historia Universal*. Madrid: Siglo XXI de España Editores, 1981.
- KONETZKE, Richard: «Legislación sobre inmigración de extranjeros en América durante la época colonial». *Revista de Indias*, 11 (1945).
- LAVRIN, Asunción. «La mujer en la sociedad colonial hispanoamericana». En BETHELL, Leslie (ed.). *América Latina Colonial: población, sociedad y cultural.* Barcelona: Crítica, 1990.

- LEVAGGI, Abelardo. «República de Indios y República de españoles en los Reinos de Indias». *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos*, 21 (2011).
- LOCKHART, JAMES. «América Latina colonial: población, sociedad y cultura» en BETHELL, Leslie (ed.). *América Latina Colonial: La América precolombina y la conquista*. Barcelona: Critica, 1990.
- LOCKHART, James. «La formación de la sociedad hispanoamericana» en PEASE, Franklin (Dir.). *Historia General de América Latina: El Primer contacto y la formación de nuevas sociedades*. Madrid: Trotta, 2000.
- LOCKHART, James. «La formación de la sociedad hispanoamericana». En MOYA PONS, Frank; PEASE GARCÍA, Franklin (Ed.). *El primer contacto y la formación de nuevas sociedades.* Madrid: Trotta, 2000.
- LOPÉTEGUI, León; ZUBILLAGA, Félix. *Historia de la Iglesia en la América Española. Desde el descubrimiento hasta comienzos del S. XIX. Madrid: BAC,* 1965.
- LÓPEZ BELTRÁN, Carlos. «Sangre y temperamento. Pureza y mestizajes en las sociedades de castas americanas». En GORBACH, Frida; LÓPEZ-BELTRÁN, Carlos (Eds.), *Saberes locales: ensayos sobre historia de la ciencia en América Latina*. Zamora, Michoacán: El Colegio de Michoacán, 2008.
- LÓPEZ BELTRÁN, Carlos. «Sociedad y Temperamento. Pureza y mestizajes en las sociedades de castas americanas» en GORBACH, Frida (Ed.). *Saberes locales: ensayos sobre historia de la ciencia en América Latina.* Zamora: Colegio de Michoacan, (2008).
- LOVE, Edgar. «marriage patterns of persons of african descents in a colonial mexico» *The Hispanis American Historical Review,* 51/1 (1971).
- MAESTRE SÁNCHEZ. «Todas las gentes del mundo son hombres": el gran debate entre Fray Bartolomé de las Casas (1474-1566) y Juan Ginés de Sepúlveda (1490-1573)». Anales del seminario de historia de la filosofía. 21 (2004).
- MALAMUD, Carlos. *Historia de América.* Madrid: Alianza, 2007.
- MARKAM, Sidney David. «pueblos españoles y pueblos de indios en el Reino de Guatemala». *Mesoamérica* 14 (1987).
- MARTÍN FRANCO, ALICIA CAROLINA; RODRÍGUEZ MANSO, NURIA. «El proceso de simbiosis socio-cultural llevado a cabo por dos emigrantes en la Española y Nueva España», *Rhela* 6 (2004).
- MARTÍNEZ MONTIEL, Luz María. *Negros en América.* Madrid: Mapfre, 1992.
- MARTÍNEZ, María Elena. «The black blood of New Spain: Limpieza de Sangre, Racial Violene, and Gendered Power in Early Colonial Mexico». *The William and Mary Quarterl,* 63/3 (2004).
- MENÉNEDEZ MENDEZ, Miguel. «El Trato al indio y las Leyes Nuevas: una aproximación a un debate del siglo XVI. *Tiempo y sociedad,* 1 (2009).
- METZLER, Joseph. «America Pontificia primi saeculi evangelizationis». *Anuario de Historia de la Iglesia,* 1 (1992).
- MIRES, Fernando. *En nombre de la Cruz, discusiones teológicas y políticas frente al holocausto de los indios.* Buenos Aires: Araucaria, 2006.
- MORALES PADRON, Francisco. *Manual de historia universal, Historia General de América.* Madrid: Espasa-Calpe, 1958.
- MÖRNER, Magnus. «The Spanish American Hacienda: A survey of Recent Research and Debate». *The Hispanic American Historical Review,* 53/2 (1973).
- MÖRNER, Magnus. *Estado, razas y cambio social en Hispanoamérica colonial.* México: Secretaría de educación pública, 1974.
- MÖRNER, Magnus. *La Corona Española y los foráneos en los pueblos de indios de América.* 2ª Edición. Madrid: Agencia Española de Cooperación Internacional, 1999.
- MÖRNER, Magnus. *La mezcla de razas en la Historia de América Latina.* Buenos Aires: Paidós, 1969.
- MURIEL, Josefina. *Las mujeres de Hispanoamérica: época colonial.* Madrid: Mapfre, 1992.
- OSORIO, Laura. «Los pueblos de indios vinculados con las políticas de separación residencial en el Nuevo Reino de Granada». *Historia Crítica,* 27 (2005).
- OUWENEEL, Arij. HOEKSTRA, Rik, *Las tierras de los pueblos de indios en el altiplano de México. 1560-1920*. México: Cuadernos del CEDLA, 1998.
- PAGDEN, Anthony. *The Fall of Natural Man : The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology.* Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
- PÁRAMO DE VEGA, Laura. «La España de las tres culturas: la convivencia entre judíos, musulmanes yy cristianos en la edad media», *Alcaibe,* 11(2011).
- PORTOCARRERO MAISCH, Gonzalo. «La Utopía del blanqueamiento y la lucha por el mestizaje» en GRIMSON, Alejandro; BIDASECA, Karina (Cood.). *Hegemonía Cultural y Políticas de la Diferencia.* Perú: CLACSO, 2013.

- QUIJADA, Monica; BUSTAMANTE, Jesús. «Las mujeres en Nueva España: orden establecido y márgenes de actuación» en DUBY, Georges; PERROT, Michelle (Dir.). Historia de las Mujeres: Del Renacimiento a la Edad Moderna. Madrid: Santillana, 1992.
- QUIJANO, Aníbal. «Colonialidad y modernidad/racionalidad». *Perú Indígena*, 13/29 (1992).
- REYNOSO MEDINA, Araceli. Revueltas y rebeliones de los esclavos africanos en la Nueva España. *Revista del CESLA*, 7 (2005).
- RIVERA PAGAN, LUIS. «Bartolomé de las Casas y la esclavitud africana». *Lupaprotestante*, 1 (2006).
- ROBERTSON, William. *History* of *Amertca,* vol. 1, Londres: s.e, 1822.
- RODRÍGUEZ JIMÉNEZ, Pablo. «Sangre y mestizaje en la América Hispánica». *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, 35 (2008).
- RODRÍGUEZ, Huascar. «El mestizaje y su importancia en el desarrollo de la población hispanoamericana durante la época colonial». *Revista de Indias*, 7 (1946).
- ROMERO, José Luis. *Latinoamerica: Las ciudades y las ideas*. 3ª Ed. Buenos Aires: siglo veintiuno, 2014.
- RUMEU DE ARMAS, Antonio. *La política indigenista de Isabel la Católica*». Valladolid: Instituto Isabel la Católica de Historia Eclesiástica, 1969.
- RUMEU DE ARMAS, Antonio. *La política indigenista de Isabel la Católica*. Valladolid, 1969.
- SALAS, Alberto. «El mestizaje en la conquista de América» en DUBY, Georges; PERROT, Michelle (Dir.). *Historia de las Mujeres: Del Renacimiento a la Edad Moderna.* Madrid: Santillana, 1992.
- SALAZAR ANDREU, Juan Pablo. «Fray Julián Garcés. El Defensor de los indios (1527-1542). *Hipogrifo,* 4/2 (2016).
- SALINERO, Gregorio. « Aux indes ! Motivation et condition des migrations entre l´Espagne et les Indes, XVIe-XVII. Siècles » en MOATTI, Claudia. (Ed.) *Le monde de l´itinérance en Méditerranée d l´antiqué a l´e epoque moderne.* Roma: École française de Rome, 1999.
- SALINERO, Gregorio. « Sous le régime des licences. L´identifiation des migrants vers les Indes espagnoles, XVIe, XVIIe siècles » en MOATTI, Claudia. (Ed.) *Le monde de l´itinérance en Méditerranée d l´antiqué a l´e epoque moderne.* Roma: École française de Rome, 1999.
- SALINERO, GREGORIO. «Mobilité et identités dans les etudes de la relation Espagne- Amérique (XVIe-XVIIIe siècles). En SALINERO, Gregorio (coor.). Mezclado y sospechoso: movilidad e identidades, España y América (siglos XVI-XVIII): coloquio internacional. Madrid. Casa Velázquez, 2000.
- *SANTA Biblia*. Utah: Iglesia de Jesucristos de los Santos, 2009.
- SICROFF, Albert. *Los estatutos de limpieza de sangre. Controversias entre los siglos XV y XVII*. Madrid: Taurus, 1985.
- SIFUENTES DE LA CRUZ, Luis Enrique. Las Murallas de Lima en el proceso histórico del Perú. Lima: Concytec, 2004.
- STOLCKE, Verona. «Los mestizos no nacen, sino que se hacen». en COELLO, Alexandre; STOLCKE, Verona (ed.). *Identidades Ambivalentes en América Latina (Siglos XVI-XXI)*, Barelona: Bellatera, 2007.
- SUÁREZ ROMERO, Miguel Ángel. «La situación jurídica del ndio durante la conquista española en América. Una visión de la incipiente doctrina, y legislación de la época tendiente al reconocimiento de derechos humanos». *Revista de la Facultad de Derecho de México,* 242 (2004).
- TARACENA, Luis Pedro. «Formas de administración en las sociedades precolombinas y coloniales de América Hispana». *Revista Centroamericana de Administración Pública*, 2(1982).
- TUÑÓN DE LARA, Manuel (Dir). *Historia de España Siglos XVI y XVII. La España de los Austrias.* Madrid: Cátedra, 2003.
- VILA VILAR, Enriqueta. «La evangelización del esclavo negro y su integración en el mundo americano». En QUEIJA, Ares (Ed.) *Negros, mulatos y zambaigos. Derroteros africanos en los mundos ibéricos.* Sevilla: Escuela de Estudios Hispanoamericanos, 2000.
- WOLF, Eric. «closed corporate comunnities in Mesoamerica and Java». *Southwestern Journal of Anthropology,* 13/1 (1957).
- ZAVALA, Silvio, *Las instituciones jurídicas en la conquista de América*, 3ª ed., México: Porrúa, 1988.
- ZUÑIGA, Jean Paul. Espagnols D'Outre-mer. Paris: École des Hautes Études en Sciences Sociales, 2002.